

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

24



2
0
2
1

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA
ISSN 1408-6271 wwwISSN 1581-128x

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

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

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

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

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

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

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

Prispevki so recenzirani / Gli articoli sono sottoposti a referaggio / The articles are externally peer-reviewed
Izhaja s podporo Agencije za raziskovalno dejavnost RS / Pubblicato con il sostegno finanziario dell' Agenzia per
la ricerca scientifica della Repubblica di Slovenia / Published with the support of the Slovenian Research Agency
Studia mythologica Slavica is included in the following databases: MLA Bibliography; SCOPUS, Sachkatalog
der Bibliothek - RGK des DAI; IBZ; FRANCIS; HJG (The History Journals Guide); OCLE; INTUTE: Arts
and Humanities UK, EBSCO, ERIH plus, ANVUR.

Slika na ovitku / Fotografia sul copertina / Cover photo:

Pinax in terracotta dall'acropoli (*Brauronion*?) con filatrice. 490-480 a. C. ca. Atene, Museo dell'acropoli
(per gentile concessione del Ministero della Cultura e dello Sport, Museo dell'Acropoli. Acr. 13055.

© Acropolis Museum, 2011. Photo: Vangelis Tsiamis).

Naklada / Tiratura / Imprint 300

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

S T U D I A
MYTHO
LOGICA
S L A V I C A
————— 24 ————— 2021



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



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE
DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE, COMUNICAZIONE,
FORMAZIONE E SOCIETÀ, UDINE, ITALIA

Ljubljana
2021

Vsebina / Indice

5	<i>In Memoriam</i>	
	Haya Bar-Itzhak	5
	Pavel Medvešček	7
11	<i>Razprave</i>	
	<i>Studi</i>	
	Larisa Fialkova: Rus, Russia, and Ukraine in Alternative Slavic Fantasy by English-Language Writers	13
	Goran Đurđević, Suzana Marjanić: <i>What is It Like To Be a Bat in the Time of Covid-19, or How Many Pandemics Could We Have?</i>	33
	Maria Palleiro: The “Cairé” and “The Ghost of Komat”: Textual Landscapes and Cultural Heritage in Argentinean and Slovenian Folktales	61
	Мария В. Ясинская: Мифологический персонаж (з)мора / маpa в традиции Южного Подлясья в польской и общеславянской перспективе	79
	Богумил Гасанов: Этиологические заметки: «История об Иване»	101
	Sara Orzechowska: Plants, Women, Magic. Contemporary Polish (Kuyavian) Folklore Based on Herbal Medicine.	141
	Marjeta Pisk, Katarina Šrimpf Vendramin: Večjezične kratke folklorne oblike: primeri iz Goriških brd	161
	Людмила Н. Виноградова: Народная демонология Полесья в контексте восточнославянских традиционных верований	179
	Oleg V. Kutarev: Dazhbog: The Ancient Slavic Pagan Deity of the Shining Sky	195
	Martina Olcese: <i>Κόρε κεκλέσσομαι αιεί</i> . Uno sguardo sull’ <i>arktéia</i> attraverso Phrasikleia	219
255	<i>Razvoj raziskovalnih metod in diskusija</i>	
	<i>Sviluppo dei metodi di ricerca e discussione</i>	
	Andrej Pleterski: Tudi stari Slovani so poznali gnomone	257
265	<i>Recenzije in poročila o knjigah</i>	
	<i>Recensioni di libri</i>	
	Éva Pócs (Ed.), <i>Body, Soul, Spirits and Supernatural Communication</i> (Monika Kroepej Telban)	267
	Éva Pócs (Ed.), <i>Charms and Charming. Studies on Magic in Everyday Life</i> (Monika Kroepej Telban)	268
	Arktická teória o našom pôvode (Lenka Mihová)	270
	Jaroslav Otčenášek (ed.), <i>České lidové pohádky: 1. Zvířecí pohádky a bayky, 2/I. Kouzelné pohádky [Czech Folktales: 1. Animal Tales and Fables, 2/I. Tales of Magic]</i> (Monika Kroepej Telban)	272

Contents

5	<i>In Memoriam</i>	
	Haya Bar-Itzhak.....	5
	Pavel Medvešček.....	7
11	<i>Articles</i>	
	Larisa Fialkova: Rus, Russia, and Ukraine in Alternative Slavic Fantasy by English- Language Writers.....	13
	Goran Đurđević, Suzana Marjanić: <i>What is It Like To Be a Bat</i> in the Time of Covid-19, or How Many Pandemics Could We Have?.....	33
	Maria Palleiro: The “Cairé” and “The Ghost of Komat”: Textual Landscapes and Cultural Heritage in Argentinean and Slovenian Folktales.....	61
	Marija V. Jasinskaja: Supernatural Being Named (<i>Z</i>) <i>mora</i> / <i>Mara</i> in the Southern Podlasie Tradition, Viewed on Polish and All-Slavic Background.....	79
	Bogumil Gasanov: Aetiological notes: “The Story of Ivan”.....	101
	Sara Orzechowska: Plants, Women, Magic. Contemporary Polish (Kuyavian) Folklore Based on Herbal Medicine.....	141
	Multilingual Short Folklore Forms: Examples From the Gorica Hills.....	161
	Eudmila N. Vinogradova: Folk Demonology of Polesye in the Context of East-Slavic Tradicional Beliefs.....	179
	Oleg V. Kutarev: Dazhbog: The Ancient Slavic Pagan Deity of the Shining Sky.....	195
	Martina Olcese: Κόρε κεκλέσομαι αεί. A look at arkteía through phrasikleia.....	219
255	<i>Development of Research Methods and Discussion</i>	
	Andrej Pleterski: The ancient Slavs also knew gnomons.....	261
265	<i>Book reviews</i>	
	Éva Pócs (Ed.), <i>Body, Soul, Spirits and Supernatural Communication</i> (Monika Kropej Telban).....	267
	Éva Pócs (Ed.), <i>Charms and Charming. Studies on Magic in Everyday Life</i> (Monika Kropej Telban).....	268
	Arktická teória o našom pôvode (Lenka Mihová).....	270
	Jaroslav Otčenášek (ed.), <i>České lidové pohádky: 1. Zvířecí pohádky a bayky, 2/I.</i> <i>Kouzelné pohádky</i> [Czech Folktales: 1. Animal Tales and Fables, 2/I. Tales of Magic] (Monika Kropej Telban).....	272

IN MEMORIAM

HAYA BAR-ITZHAK
(17. 8. 1946–26. 10. 2020)



Haya Bar-Itzhak, Ljubljana, June 16, 2010

Haya Bar-Itzhak, Israeli folklorist and long-time professor at the University of Haifa, was born in Berlin as Ała Goldman to Menucha (Manya) Pundik and Yosef Goldman. Her father, whose first wife and a son perished in the Holocaust, was conscripted and served in the Polish Army and then in the Red Army. In 1946, after Wladyslaw Gomułka came to power, the family immigrated from Poland to Israel. At that time, Haya was 10 and already a devoted reader of Adam Mickiewicz's *Pan Tadeusz*. She received her bachelor's and master's degrees from the University of Haifa and finished her PhD in 1987 at Hebrew University of Jerusalem with a dissertation on "The 'Saints' Legend' as a Genre in Jewish Folk Literature", under the supervision of Professor Dov Noy. Starting in 1992, Bar-Itzhak served with several intervals as chair of the Department of Hebrew and Comparative Literature and permanent Head of Folklore Studies at the University of Haifa, Israel, until her retirement. Since 1994, she also served as academic head of the Israel Folktale Archives (IFA), where she focused her research on the comparative computerized study of the folk narrative and made great effort to computerize all the IFA tales. Haya Bar-Izhak researched the folklore of Jews from various countries, including Morocco and Yemen and not just folklore from Eastern Europe. She was the editor of the first *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions* in two volumes (London, England: M.E. Sharpe, 2013).

However, for Slavic folklorists, it is her research on East European Jewish folklore and folklore studies that is of utmost importance. Bar-Itzhak showed alternative Jewish perception of Polish geography and history. The geography of Poland becomes the geography of the Jewish imagination and its landscape the landscapes of Jewish desire, for example, trees with the leaves from the Gemara prescribing Po-Lin (“Poland”; in Hebrew “lodge here”). The alternative Jewish history of Poland accentuates the Jewish wife/mistress of King Casimir and the alleged Jewish upbringing of King Jan Sobieski. The perception of Israeli space in the stories of immigration told by the Polish Jews also acquires poetic reconstruction – from alienated and inhabited by monsters to domesticated and loved. Haya Bar-Itzhak contributed to the research on Jewish women as cultural heroes and practically completed her last manuscript on female narratives from Eastern Europe. Among her honours is being selected as an International Fellow of the American Folklore Society, the Lerner Foundation for Yiddish Culture Award, and the National Jewish Book Award. We extend deepest condolences to Prof. Bar-Itzhak’s family, colleagues, and students.

Here are the most relevant publications.

BOOKS:

2001. *Jewish Poland--Legends of Origin*. Detroit: Wayne State University Press.
 2005. *Israeli Folk Narratives: Settlement, Immigration, Ethnicity*. Detroit: Wayne State University, 2005.
 2010. *Pioneers of Jewish Ethnography and Folkloristics in Eastern Europe*. Ljubljana: Scientific Research Center of the Academy of Science and Arts.

PAPERS:

1998. Les Juif Polonais Face au ‘Monstre’ Israélien: Récits d’aliya en Israël des Juifs Polonais. *Cahiers de Littérature Oral*, 44:191–206.
 2004. Folklore as Expression of Intercultural Communication between Jews and Poles – King Jan III Sobieski in Jewish Legends. In: *Studia Mythologica Slavica*, 7: 91–106.
 2007. Cross-Cultural Narration in the Nineteenth Century: Jewish Folktales Transcribed by a Polish Author. *Studia Mythologica Slavica*, 10: 239–259.
 2009. The Legend of the Jewish Holy Virgin: A Folkloristic Perspective. *Journal of Folklore Research*, 46(3): 269-291.
 2009. Women in Holocaust – A Folkloristic Perspective. *Fabula*, 50(1/2): 67–78.
 2012. Women and Blood Libel: The Legend of Adil Kikinesh of Drohobycz. *Western Folklore*, 71(3/4): 279–291.

Larisa Fialkova

IN MEMORIAM

PAVEL MEDVEŠČEK

(8. 8. 1933–22. 10. 2020)

Na predpremieri filma *Jadrana Sterleta Med hribi kačjih glav* sem se prvič srečal s Pavlom Medveščkom. Poznal sem že njegovo knjigo *Skrivnost in svetost kamna* ter vedel, da je naprej in nazaj prehodil Posočje. In ker me je tedaj vznemirjal vpadljivi kamen Pačiuauc sredi poliškega polja na Cerkljanskem, sem vprašal Medveščka, če je pri svojih obhodih izvedel kaj o tem kamnu. Obljubil je, da bo pregledal svoje zapiske in mi nato čez nekaj časa poslal list s čistopisom, ki ga je sam natipkal na pisalni stroj. Ko sem ga začel brati, se je zgodilo nekaj, kar privoščim vsakomur, ki raziskuje preteklost. Verjamem, da bi vsak dal nekaj let življenja za možnost, da samo za nekaj minut vstopi v to preteklost in se prepriča, kaj so ugibanja in kaj je resnica. Medveščkovo pismo me je predstavilo v preteklost za 15 minut. Občutka popolne sreče, ki sem ga pri tem doživel, ne bom nikoli pozabil. In kaj ga je sprožilo? Šlo je za opis tročana kot načina življenja, ki je bil nato objavljen v knjigi *Let v lunino senco* in je v popolnosti neodvisno potrdil moje dolgoletne raziskave. To je bil začetek najinega sodelovanja.

Opisani dogodek pa je predvsem osvetli življenjski dosežek Pavla Medveščka, ker ga brez tega dosežka ne bi bilo. Posrečil se mu je vstop v skrivni vzporedni svet posoških starovercev. Kako, kaj mu je vanj odprlo vrata? V duhu tročanov gre za tri stvari, ki so bile vse enako pomembne in so se dopolnjevale. Prva je bila iskrena Medveščkova radovednost, ki je bila povezana s popolno predanostjo Posočju. Pripovedoval mi je, kako zelo je pri šolanju v Ljubljani pogrešal rodno Anhovo, ker ga je tuja Ljubljana preprosto dušila. Znanе so sorodne pripovedi o Bohinjcih, ki so zunaj rodnega Bohinja zbolevali in umirali. Če uporabimo besede posoških starovercev, gre za to, kje najdemo svoj stik s tretjo in peto močjo. Najlažje je to pač doma. Gre za duševno in telesno povezanost z nekim prostorom. Medvešček jo je premogel in se zato znal pravilno obnašati, da je pridobil zaupanje Janeza Strgarja, tedanjega voditelja starovercev na desnem bregu Soče. Tu je nastopila druga okolnost, ki je bila v prid odpiranju vrat. Staroverska skupnost je bila že pred izumrtjem, ki se ga je Strgar dobro zavedal. Iz slovanske preteklosti je znamenit primer vaškega župana Johanna Paruma Schultzeja, ki je v nekem trenutku začutil, da je med zadnjimi pripadniki ljudi slovanskega jezika v okolici Hannovra in se zavedal, da po smrti njega in še treh v vasi nihče ne bo vedel, kako se reče psu po (polabsko) slovansko. Tako je leta 1725 začel pisati kroniko, ki je vsebovala popis domačih (polabsko) slovanskih

besed, da bi z njimi seznanil bodoči svet. In taka nuja, da bi zapustil vednost o svetu, ki je skrivno obstajal s svojim etosom in izginjal, je mučila tudi Janeza Strgarja. Njegova stiska je bila še toliko večja, ker bi pri tem moral prelomiti prisego molčečnosti. Zato je zaprosil za znamenje volje Nikrmane in bil prepričan, da je soglasje dobil, kar je bila tretja potrebna stvar. To je bil trenutek, ko so se vrata Medveščku odprla in se pozneje tudi zaprla, ko je Strgar umrl v nenavadnih okoliščinah, ki so jih staroverci razumeli kot kazen za prelom molčečnosti. Kakorkoli, Medvešček je čas odprtih vrat izkoristil, kot je le najboljše mogel. Kar je videl in slišal, je zapisoval, risal, ker fotografirati ni smel, ter zbiral predmete, ki so dokazovali obstoj skrivnega sveta, in ki smo jih lahko pred leti občudovali na razstavi Staroverstvo in staroverci.

Varovalka, ki jo je postavil Strgar, je bila oglarska prisega, s katero je Medvešček obljubil, da njunih pogovorov ne bo objavil pred letom 2007, ko bo Mesec obrnjen z obema rogljema navzdol. Treba je bilo počakati do marca 2007, da smo videli, da je imel Strgar v mislih Mesečev mrk posebnega videza, Medvešček pa je lahko začel pripravljati objavo pogovorov, ki jih je imel s staroverci. Bilo jih je več, kot smo pričakovali. Njihov prvi del je izšel leta 2015 v knjigi *Iz nevidne strani neba*, drugi del je Medvešček pripravljal do svojega zadnjega delovnega dne in še čaka na objavo.

Če sedaj skušamo razumeti, kaj nam je Medvešček prinesel iz skritega sveta, se moramo kratko ozreti v zgodovino raziskav slovanske mitologije. Beseda mitologija ima dva pomena, ker po eni strani označuje skupek mitov kot vir proučevanja, po drugi strani pa tudi vedo, ki to gradivo proučuje. Pri tem se je treba zavedati, da je poimenovanje slovanska mitologija predvsem tehnične narave, kajti neenotna poimenovanja, ki segajo od mitopoetičnega izročila, preko duhovne kulture, religiozno-mitoloških predstav, praslovanske kulture, polidoksije, predkrščanske religije do poganstva, starosvetnosti, starodavnosti in drugih izrazov niso posledica preprostega nestrinjanja pri poimenovanju istega, ampak predvsem kažejo, da si različni avtorji različno predstavljajo predmet svoje obravnave. Različnost teh predstav je posledica različnih virov informacij, ki jih avtorji uporabljajo, in dejstva, da se je vse doslej zdelo, da preučujemo nekaj, kar je odmrlo in poznamo samo po redkih in nepovezanih preostankih ter zato ne moremo dobro vedeti, s čim imamo opraviti. Kot da bi morali po redkih in pokvarjenih ostankih na smetišču sklepati o življenju v hiši, iz katere izvirajo. Medvešček pa nam je prinesel živ opis hiše in življenja v njej! Posoški staroverci niso uporabljali imen božanskih sil, kot jih poznamo iz srednjeveških spisov, a zelo dobro so opisovali kompleksnost svojega življenja in dokazali, da svojo vero izpričujejo predvsem skozi način svojega življenja. To pa je povsem nekaj drugega kot miselni kalup, ki so ga sestavili srednjeveški krščanski duhovniki s svojimi opisi tega, kar so poniževalno imenovali slovansko poganstvo. Njegovo jedro so videli v malikovanju sestavin narave in se posmehovali Slovanom, da čestijo tisto, kar je ustvaril krščanski bog, namesto, da bi čestili stvaritelja samega ter jim zato očitali nespamet. Medveščekovi zapiski kažejo, kako zelo so ti duhovniki udarili mimo in niso razumeli ničesar. Niso razumeli povezanosti človeka in narave, ki je posebej občutna na nekaterih mestih, in niso razumeli ljudi, ki so to povezanost živeli od zibel do groba v vsakem trenutku svojega bivanja.

Medvešček je tako zapisal številne informacijske ključke, ki nam odpirajo doslej zaprte sobe skritega sveta. Moj prvi je bil izročilo o tročanih, drugi bodo našli druge ključke. Prepričan sem, da jih že najdevajo, saj sicer ne bi bilo treba pripraviti že tretjega ponatisa knjige *Iz nevidne strani neba*. Ključki, ki jih je skoval Pavel Medvešček, ostajajo z nami.

Andrej Pleterski

Andrej Pleterski, red. prof. ddr., upokojeni sodelavec ZRC SAZU, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenija, andrej.pleterski@zrc-sazu.si

Razprave

Studi

Articles

Rus, Russia, and Ukraine in Alternative Slavic Fantasy by English-Language Writers*

PART I. MEDIEVAL RUS

Larisa Fialkova

Alternativna slovanska fantazija je tu opredeljena kot fantastika (spekulativna fikcija), ki so jo avtorji angleškega jezika ustvarili na podlagi resnične ali domnevne slovanske folklore, ločene od slovanske fantazije same po sebi. V prispevku je poudarek na logiki interakcije med slovanskimi ljudskimi zapleti in liki z rusko in ukrajinsko zgodovino. Prvi del govori o srednjeveški Rusi v trilogijah Petra Morwooda in Katherine Arden. Drugi del, ki govori o Rusiji in Ukrajini v 19. in 20. stoletju, bo objavljen v naslednji številki revije.

KLJUČNE BESEDE: Peter Morwood, Katherine Arden, alternativna in kripto zgodovina, fantazija

Alternative Slavic fantasy is defined here as fantastika (speculative fiction) created by English-language writers on the basis of real or assumed Slavic folklore, separate from Slavic fantasy *per se*. The focus of the current paper is the logic of interaction between Slavic folk plots and characters with Russian and Ukrainian history. The first part addresses Medieval Rus in Peter Morwood's and Katherine Arden's trilogies. The second part, which addresses Russia and Ukraine in the 19th-20th centuries will be published in the next issue of the journal.

KEYWORDS: Peter Morwood, Katherine Arden, alternative and crypto history, fantasy

INTRODUCTION

Alternative Slavic fantasy is defined here as *fantastika* (speculative fiction) created by English-language writers based on real or assumed Slavic folklore, separate from Slavic fantasy *per se*. Starting in 1989 with the publication of *Rusalka*, the first part of Carolyn Janice Cherryh's *The Russian trilogy*, it is still underway (Cherryh 1989). This Slavic trend in English-language fantasy is under-researched. Karlijn Kitzen is the first to have explored it from a comparative perspective. Her MA thesis focuses on four female

* In 2017-18, two of my Hebrew-speaking Israeli students, Aleksis Bar Gefen and Sharon Kashro, alerted me to English-language novels based on Slavic folklore. In 2019, I received important advice from Serbian colleague Tijana Tropin, whom I met at the conference *Slavic Folklore and Slavic Fantastika* <http://rastko.rs/rastko/delo/16029> following my presentation. I am grateful to them all.

authors: Leigh Bardugo, whom she mistakenly considers the founder of the trend, Katherine Arden, Evelyn Skye, and Emily A. Duncan. Kitzen defines the main reason for the emergence of this trend in *fantastika* as a need for diversity (gender, linguistic, geographic and more) among the young adults who constitute its target audience. While remaining largely unknown and mysterious, Russia's proliferation in global politics makes it a good alternative to the European Middle Ages, the traditional setting for fantasy. She addresses plots and various ways of representing Russianness, including names, language, food, clothes, folklore and history (Kitzen 2019: 13–17, 79–80). She does not, however, consult historical or folklore sources outside the novels and consequently does not address ways of manipulating history and folklore. Recently, Bogdan Trocha has addressed novels by Gaiman, Valente and Arden mainly from a rhetorical perspective. He shows different types of re-narration (e.g., partial, hybrid, didactic etc.) with a gradual pass from ornamentation to genuine interest in the content of Slavic folklore. Trocha points to combining fairy tales with history but does not address its mechanism (Trocha 2020). Manipulation with fairy tales is not in his focus either.

This paper is the continuation of my project on alternative Slavic fantasy, which was initially limited to American writers of *fantastika* (Fialkova 2020). Here, however, I expand it to bring in Irish fantast Peter Morwood.

In the first paper of this series, I addressed the channels through which these authors know about Slavic folklore (including formal and informal education, work experience and occasionally family stories) and how they use this knowledge in their novels. The study encompassed 18 novels by 10 writers, focusing on those by four of them: Carolyn Janice Cherryh, Leigh Bardugo, Emily A. Duncan and Naomi Novik. I chose their novels because they have one important thing in common: their imaginary worlds, sometimes with imaginary maps, have no direct links to Slavic history. Although some of their toponyms are identical to those in the real world (e.g., Kiev in Cherryh's trilogy, Kerch in that of Leigh Bardugo's trilogies, and Kalyazin in Emily Duncan's book), their literary embodiments are new. Thus, Kalyazin is featured not as a town, but as a country, a variant of Russia itself. Other toponyms, although slightly changed, remain recognisable, like Polnya and Rosya in Naomi Novik's novel. Alternatively, there are those which are completely new, such as Ravka for Russia in Bardugo's writings and Tranavia for Poland in those by Duncan. The enemies and allies in these novels are also fictional. All contain signs of estranged Slavic worlds, from the representation of language, coats of arms, architecture and personal names to clothes, food, folk characters and/or beliefs. Inaccurate representations may signal not so much a lack of knowledge as the authors' choice (Fialkova 2020: 445–447, 450, 452). In future of this series, I will discuss novels in which Slavic folk characters meet Americans, whether on Slavic or American soil.

The focus of the current paper is the logic of interaction between Slavic folk plots and characters and Russian (and, to a lesser extent, Ukrainian) history. Relevant material is abundant in the novels of Katherine Arden (2017, 2018, 2019), Orson Scott Card (Card 1999), Peter Morwood (Morwood 2016, 2016a, 2016b), Evelyn Skye (2016, 2017) and Catherynne Valente (2011). My main research questions are: (1) Which historical periods, events, and personalities do English-language writers choose for their alternative

Slavic historical fantasy? (2) How does space correspond to time? (3) Which folk plots and characters appear in these historical fantasies, and how do they influence alternative Russian and/or Ukrainian history?

These questions are addressed in each novel. The novels are discussed according to the chronology of the historical periods and events around which their plots are built.

PETER MORWOOD'S RUS/RUSSIA

Peter Morwood was born Robert Peter Smyth in Northern Ireland in 1956. Morwood was his mother's maiden name, which he legally adopted in the 1980s. Unfortunately, my attempts to learn what enticed him to Russian folklore and Russian history met without success. Morwood's trilogy copyright dates to 1988, preceding all other English-language fantasy based on Slavic folklore, but Cherryh's first novel outstrips him in publication date. Parts of Morwood's trilogy were first published by Legend Paperbacks in 1990, 1992, and 1993 (the last was revised in 2015). There is talk of his turning his trilogy into a tetralogy with a fourth book, entitled *The Blue Kremlin*, but it has yet to materialise. I used electronic editions of his books, which allow me to cite exact locations for specific words and sentences rather than simply page numbers.

Morwood creates his historical fantasy by grafting history to fairy tales or *vice versa*. The main stories he uses are *Maria Morevna*,¹ *The Tale of Ivan Tsarevich*, *The Bird of Light* and *The Grey Wolf*² (Afanasev 1916: 78–91, 192–203; Afanasiev 1984: 300–305, 331–343; Zheleznova 1966). His choice of genre is notable, because fairy tale is far more distant from history than *bylina* – Russian epic poetry, but it would be a mistake to assume this choice is a sign of ignorance. Fairy tales, comical and risqué novelistic tales and *byliny* (sometimes spelt as *byliniy*)³ are addressed, recollected and contested in the text. Either this is general (Morwood 2016: 492, 1835, 2208, 2492, 3870, 3886, 3999, 2016a: 1536, 4223–4225, 4267–4280, 2016b: 454), or specific; for example, *bylina* about bogatyr Svyatogor who closed himself in a coffin, or confusion between Ivan and the epic bogatyr Il'ya Muromets made by some characters (Bailey, Ivanova 1998: 12–80; Morwood 2016b: 1989–1995, 5091). Folklore for Morwood is not just a warehouse of plots and motifs but a source comparable with ancient chronicles. Both types of sources may be ascertained as right or wrong. Folktales and *byliny* are among 1,001 items (clear allusion to *The Arabian Nights*), which constitute education not only for any Tsar's son, but even for the Grey Wolf (Morwood 2016: 258, 407–408, 2016a: 1536).

¹ *Maria Morevna* AT 552A (birds or animals as brothers-in-law, + 400₁ + 554 grateful animals help to fulfill difficult tasks + 302₂ (Death of Koshchei from a horse). Some names and motifs Morwood borrowed from the fairy tale *Koshchei Bessmertnyi* (Koshchei the Deathless; Morwood calls him Koshchei the Undying) (Afanasiev 1984: 295–300), AT 302₁ + 400₁ + 516 (faithful servant).

² AT 550 (*A Firebird* and *The Grey Wolf*). 'Grey' is the popular spelling of the color in the UK and Ireland, while in the USA 'gray' prevails. *Zhar-ptitsa* is more often translated as 'the Firebird' rather than 'the Bird of Light.' I use Firebird, as does Morwood.

³ I use italics when following Morwood's transliteration.

Morwood's Rus, which he uses interchangeably with Russia, comprises many principalities (that of Kiev, Novgorod, Ryazan and more) with princes, whose names readers may remember from history textbooks. However, it also contains an entirely fictional state, the Independent Tsardom of Khorlov, ruled by Tsar Alexandr Andreyevich and Tsaritsa Ludmila Ivanovna. The tsardom and not the principality is important because only the Tsar's son can be a Tsarevich and thus combine within himself the famous fairy tale character Ivan Tsarevich and the quasi-historical Tsarevich Ivan. To make him more real, Morwood always uses the title 'Tsarevich' before the name and never after it, according to the historical norm rather than the folk formula. The title on the cover of the trilogy's first book is, however, *Prince Ivan*, and in the text 'Prince' is used interchangeably with 'Tsarevich' (Morwood 2016: 58, 72, 187, 210, 232 etc.). In the final book of the trilogy, Tatars call Ivan 'Prince' or a 'Great Prince,' although by this time he is already Tsar (Morwood 2016b: 2506–2508). The title 'Prince' thus becomes inferior.

At a time of feudal fragmentation, the small Tsardom of Khorlov, which in many ways resembles Chernigov (Morwood 2016b: 3590–3591), is vulnerable and depends heavily on strategic marriages for Tsar's three daughters, Ekaterina, Yelizaveta, and Yelena, and especially for Tsarevich Ivan, who must produce a legal heir. The Tsar's daughters are rather independent, which makes finding them husbands more problematic (Morwood 2016: 432–437), but the royal intermarriages do take place. The chosen bridegrooms are not, however, from Kievan Rus but from the magic lands.

Mirroring the Russian fairy tale *Maria Morevna*, the bridegrooms appear as birds (a falcon, an eagle, and a raven) and turn into men. They are Fenist Charodeyevich Sokolov, Prince of the High Mountains, Vasiliy Charodeyevich Orlov, Prince of the Wide Steppes and Mikhail Charodeyevich Voronov, Prince of the Dark Forests. Ivan marries Mar'ya Koldunovna Morevna, a woman warrior and ruler of the Independent Principality of Koldunov. Although Morwood does not translate their names, their possible English equivalents are Fenist Magicianovich Falconov, Vasiliy Magicianovich Eaglov, and Mikhail Magicianovich Ravenov. Importantly, while the fairy tale characters have neither patronymics nor surnames, Sokolov, Orlov, and Voronov are all popular Russian surnames, alluding to birds rather than fairy tales. The Grey Wolf is often referred to as Volk Volkovich, which can be translated as Wolf Wolfovich. Mar'ya Koldunovna Morevna, in my translation, becomes Maria Sorcererovna Morevna from the Independent Principality of Sorcererov. In the fairy tale, she has no patronymic, similarly to the birds. Morevna is part of her name, although its grammatical form is typical of the patronymic.⁴ In Morwood's trilogy, where her patronymic is Koldunovna, Morevna, is like a surname. It is important to note that patronymics are a clear indication of constructed Russianness in Cherryh's and Duncan's alternative Slavic fantasies, as well as Morwood's (Fialkova 2020: 443, 450, Morwood 2016: 202, 560, 1114, 1375). In other words, Morwood's Rus/Russia borders on a timeless, fairytale-like world, whose rulers have dynastic ties with the royal family of the Tsardom of Khorlov.

⁴ The Internet has unscholarly explanations of Morevna as a patronymic, e.g., a daughter of More (Sea) or Mor (Epidemy), but these are not sufficiently based.

The Rus/Russia of Morwood's novels exists in quasi-historical time. While fairy tale time is dominant in the first part of the trilogy, quasi-historical time, present from the beginning, becomes more prominent in subsequent books. It manifests in various ways, including implicit or explicit dates and events, but is not limited to them. The plot begins fifty years after the Christianisation of Novgorod (Morwood 2016: 4216). Because this was in 990-991, we may assume that Morwood's starting date is 1040 AD. It would, however, be wrong to seek consistency. Morwood's Rus/Russia mixes people and events from different periods. Prince Yuriy Vladimirovich of Kiev,⁵ for example, coexists with Manguyu Temir⁶ of the Golden Horde, the princely retinue of the Kievan Rus (i.e., *druzhinya*⁷) coincides with the Cossacks from Don, Kuban, Terek and *Zaporozh'ye*,⁸ as well as with officers of the Russian *gvardia* guard — guard-captain Akimov, who is Ivan's military instructor,⁹ is an example (Morwood 2016: 178, 328, 835-836, 1187, 4176, 4799).

In the trilogy's first book, most of the adversaries are supernatural (for example, Koshchey the Undying and Baba Yaga), and Ivan must face them largely in the fairy tale world (Morwood, 2016: 1396, 3742-3744). In the next two, however, many of his enemies are human and related to historical or, rather, to quasi-historical events. In the second book, they are Teutonic Knights who, according to Morwood, prepare for a Crusade against Rus in 1234 and ingloriously perish, falling through cracked ice on the river Nemen¹⁰ in 1235. In the third book, they are Tatars in general, and the Great Khan Ogotai and Batu Khan in particular, who, in 1237, brings destruction to Ryazan and by 1243 to most of Rus.

Despite this apparent spatiotemporal concreteness, the events and characters in Morwood's books differ considerably from their historical prototypes. The Crusade, referred to as either Northern, Livonian or Baltic, was launched by the Livonian Brothers of the Sword (or Sword Brothers), not the Teutonic Knights. The battle, in which the heavily armed knights drown with their horses through the melting ice, in reality took place not in 1235 on the River Nemen, but in 1234 on the River Emajõgi¹¹ (Selart 2015: 135). The alliance between the Sword Brothers and the Teutonic knights did not occur until 1237, three years after the former were defeated on the Emajõgi (Krivosheev, Sokolov 2012: 276). In Morwood's book, the Russian troops are led by Maria Morevna and Tsarevich Ivan. Their victory is won with the help, first, of a Grey Wolf, which saves Ivan and drives the Russians from the ice in the nick of time (Morwood 2016a: 5807-5826), and then of a Firebird, which melts the ice under the opposing army (Morwood 2016a: 5829-5839).

⁵ We may assume this is Yuri Dolgorukii (1090s-1157). He was the Prince of Rostov in 1125-1157 (Martin 2007: 110).

⁶ Mengu -Timur, khan at Sarai 1266-67-1281 (Martin 2007: 185).

⁷ This is Morwood's spelling of *druzhina*. Italics are Morwood's. The starting-point of *druzhina* varies according to different historical theories, from the 5/6th to the 9th centuries, to the late 12th-early 13th centuries.

⁸ This is Morwood's spelling of Zaporozhian (Russian) or Zaporizhian (Ukrainian) Cossacks. Longworth starts Russian and Ukrainian Cossacks history from the 15th century (Longworth 1970: 8).

⁹ Russian Imperial Guard or Leib Guard was founded by Peter the Great in 1683 (Dubeniuk 2019).

¹⁰ Nemen is Morwood's spelling. This hydronym has different forms — Neman, but also Nemunas, Nio-man, Nyoman, Niemen and Memel.

¹¹ Emajõgi is its name in Estonian. In Russian, it is Omovzha, and in German, Embach.

All the glory, however, goes to the unpleasant if pragmatic prince *Alexandr Nevskiy*,¹² who performs no heroic deeds at all. He not only brings his own chronicler to Nemen to ensure only his exaltation, but later orders the *Lavrent'skiy* and Novgorod chronicles¹³ changed to eliminate all mention of the Firebird's role in melting the ice — and, in fact, all mention of anyone other than himself. He even changes the date of the battle to imply that his nickname 'Nevskiy' comes from a battle honour rather than a birthplace (Morwood 2016a: 5906–5907, 2016b: 4980–4987). In other words, Morwood deliberately uses the notorious manipulation, omissions, and additions of old Russian chronicles (Selart 2015: 10) as rationalisation for his historical fantasy. He doubtless knows that Prince Iaroslav Vsevolodovich led the Russian troops in 1234, whereas his 14-year-old son Alexander, although present at Omovzha/Emajõgi/Embach, performed no heroic deeds in this battle. Morwood's ironic reference to Alexander's sobriquet 'Nevsky', and to the change of dates in the chronicles hint at Alexander's future triumph over the Swedes in the battle on the River Neva in 1240, the true source of his nickname. It also implicitly points to Alexander Nevsky's victory over the Teutonic Knights in *Ledovoe poboishche*, the Battle on the Ice on Lake Peipus in 1242.¹⁴ In 1242, however, unlike in the 1234 battle, the ice did not crack, and the knights did not drown. In other words, by changing Sword Brothers to Teutonic knights, Iaroslav Vsevolodovich to *Alexandr Nevskiy* and juggling the dates, Morwood combines *malen'koe ledovoe poboishche*, the Small Battle on the Ice of 1234 (Krivosheev, Sokolov 2012: 274) with the famous *Ledovoe poboishche*, the 1242 Battle on the Ice on Lake Peipus. Another major change is Morwood's replacement of the miraculous helper. Instead of it being God, as in *Novgorodskaiia pervaiia letopis* (1950: 73), the Firebird causes the ice to melt. Supernatural help is characteristic in old chronicles. Alexander's victory over the Teutonic Knights in 1242, for example, was won with the help of God, St. Sofia, and St. Martyrs Boris and Gleb (ibid: 78). Morwood simply replaces Christian miracles with fabulous wonders.

Manipulation of the chronicles has another major impact on the trilogy: Batu Khan destroys the parchment relating the story of Ivan, thus erasing the Independent Tsardom of Khorlov and Principality of Koldunov from Russian history and sending them into fairytale land (Morwood 2016b: 6133–6139, 6178). The symbiosis of paganism and Christianity, addressed in my paper on alternative Slavic fantasy's mythological trend (Fialkova 2020: 446, 450–451, 452–453), is evident in historical fantasy, as well. In this latter case, however, it is incessantly contested by Christian priests, both Catholic and Orthodox, who may either try to supplant wizards and witches or mobilise them in a joint endeavour.

¹² St. Alexandr or Alexander Nevsky (1221–1263).

¹³ It is Morwood's spelling of Laurentian chronicle or codex, 1377, which contains *Zhitie* — Life of Alexander Nevsky. http://expositions.nlr.ru/LaurentianCodex/_Project/page_Show.php?list=341&n=388. Laurential and the 1st Novgorod chronicles <https://bookree.org/reader?file=762235&pg=70> are the earliest sources about Alexander Nevsky (last accessed 12.09.2020).

¹⁴ The lake is known in Russian as *Chudskoe* or *Pskovsko-Chudskoye ozero* and, in Estonian as *Peipsi-Pihva järv*.

Serving the Tsardom of Khorlov are both the Metropolitan Archbishop Levon Popovich and the First Minister and Court Wizard and ‘long-liver’¹⁵ Dmitriy Vasil’evich Strel’tsin, who teaches Ivan theory of government and magic skills, both perceived as obligatory for a future Tsar (Morwood 2016: 113, 264–265). Despite ongoing opposition to magic in general and to sorcerers as husbands for Ivan’s sisters in particular, Levon Popovich is obliged to perform their Christian marriages (Morwood 2016: 242–247, 579–583, 1125–1128). More than that, he later has to accept, much against his will, Ivan and his sorceress wife Mar’ya Morevna as Khorlov’s Tsar and Tsaritsa (Morwood 2016b: 535–590). Strel’tsin’s magic of small things is in counterpoint to the high magic of the necromancer Koshchey the Undying (Morwood 2016: 104, 1475, 1483) as positive to negative, similarly to that between different types of magic in alternative Slavic mythological novels by Carolyn Cherryh and Leigh Bardugo. Education in magic includes responsibility and strictly defined wishes as precautionary measures. Loosely formulated, impolite, or excessive wishes may have unexpected and unwanted consequences, among them the cruel death of the wisher. The use of high/evil magic by positive characters is always regarded as problematic although sometimes inevitable (Fialkova 2020: 444, 446, 448; Morwood 2016: 3378–3390, 2016a: 3858–3890, 2016b: 597–598, 5800–5810).

Christianity is accepted not only in the Tsardom of Khorlov but even in Mar’ya Morevna’s Independent Principality of Koldunov. Her Orthodox chaplain, the Kanonarch Protodeacon Sergey Strigunov gives up all attempts to reconcile Christianity with her magic (Morwood 2016a: 591–595). The bird-husbands of Ivan’s sisters cross themselves and pray in different situations, notably when resurrecting Ivan from the dead necessitates their performing high magic/necromancy (Morwood 2016: 3361, 3390, 3469–3474, 3484).

Magic also finds its way into the citadel of Catholicism. According to Morwood, ‘the papal attitude to sorcery is one of guarded approval’, but in Rus it is practised without papal consent and serves as the pretext for the Crusade. Hermann von Salza, Grand Master of the Teutonic Order,¹⁶ is not only sufficiently skilled in magic to have a coffer of freely changeable size but agrees to seek help from the traitorous Baba Yaga herself. The Teuton defeat in battle is, in fact, to a large extent the result of Baba Yaga’s misbehaviour with the Firebird. The Firebird takes revenge by eagerly helping Mar’ya Morevna and Ivan in cruelly eliminating Baba Yaga (Morwood 2016a: 212, 360, 1378–1389, 2062–2186, 3207–3213, 3840–3873, 4747, 5218–5230).

Magic is acquired not only through formal lessons but also through self-education — reading. Brochures, manuscripts, books and libraries, therefore, feature prominently not only in the mythological trend of alternative Slavic fantasy (Fialkova 2020: 452–453), but in Morwood’s historical fantasy as well. They constitute important items that can be given, inherited, stolen, fought for, resumed and/or found through intuition. Their languages and scripts require linguistic proficiency in their readers. Mar’ya Morevna’s late father thus

¹⁵ Long life is also characteristic of witches and wizards in mythological alternative Slavic fantasy, e.g., in the novels of Cherryh, Bardugo and Novik (Fialkova 2020: 444, 448, 453).

¹⁶ Hermann von Salza (1179–1239) was indeed a Grand Master of the Teutonic Order. Unlike in Morwood’s plot, however, he had no part in the 1234 Battle on the Ice (Seward 1995: 97–102).

makes especially important notations in Norse runes. Another book in her library, *On the Summoning of Demons*, which Ivan reads on her recommendation, is oxymoronically written in supposedly ancient Hungarian penned in Old Slavonic Cyrillic script (Morwood 2016: 2792–2804, 2016a: 492–510). Ivan is also proficient in reading Latin manuscripts but cannot decipher Homer's *Il'yad*¹⁷ either in its original Greek or in High Church Slavonic old Glagolitic script and must rely on a Russian translation made by his late father-in-law.

The *Iliad*, as a source of empowerment, is depicted, with an aura of irony, as akin to magic books. In its verses, Ivan finds a description of the drink of heroes: wine mixed with resin and salt (if not directly with seawater). Surmising that only a true hero would regularly drink so disgusting a concoction, Ivan develops a taste for it, and it is this drink that he proposes to his so-called guest, Batu Khan's representative Amragan Tarkhan (noble), who is in Khorlov to demand submission to Tatars. Ivan's plan to confound Amragan with the drink fails, however, as the Tatar is clearly accustomed to it. Since this drink of heroes is, in fact, a cocktail, I suggest it is inspired by *cyceon* (also *kykeon*), the only cocktail in the *Iliad*, which Hecamede prepares for Nestor and Eurydemon.¹⁸ Morwood directly compares the Tsardom of Khorlov with Troy and makes use of the ethos of drinking in Homer's world, which sometimes involves doing so with the enemy, as did Achilles and Priam (Morwood 2016b: 2759–2803; Papakonstantinou 2009: 4, 13). Allusion to the *Iliad* is similar to that of the old chronicles, as discussed above: hinted facts overcome major alterations. Remarkably, in this quasi-Slavic historical fantasy, Morwood prefers referencing Homer's epic than he does *byliny*, although feasts and alcohol consumption are also prominent there (Harkins 1976).

Morwood's characters need polyglot skills not only for reading but also for oral comprehension, which is especially important in diplomacy and in the eavesdropping of scouts. The Grey Wolf (Volk Volkovich) speaks some Farsi but is helpless with Uighur and Turku-Mongol dialects (Morwood 2016b: 2117–2118). His acquaintance with Turkish and Mongol mythology is, however, sufficient for understanding its importance in magic, and he disguises himself as the Blue She-Wolf, considered sacred by Turks and Tatars, connected to the god Tengri, the Blue Sky, and ancestor of the Chinggisis lineage. Evidently, the invaders do not dare question their 'sacred ancestor's' clumsy Farsi, which helps Volk Volkovich successfully scout (Dalkesen 2017: 195; Morwood 2016b: 1296–1300, 2116–2118; Shcherbak 1993: 204, 206, 209).

Full proficiency in languages and magic is given solely to Mar'ya Morevna. She not only understands dualism (Chernobog, the Black God, versus Belobog, the White God; Erlik Khan versus Tengri as evil versus good, which some readers may also know¹⁹) but

¹⁷ This is Morwood's spelling of the *Iliad*.

¹⁸ 'Therein the woman, like to the goddesses, mixed a potion for them with Pramnian wine, and on this she grated cheese of goat's milk with a brazen grater, and sprinkled thereover white barley meal; and she bade them drink, when she had made ready the potion' (Homer, XI: 618–643).

¹⁹ Chernobog is very popular in alternative Slavic fantasy (Fialkova 2020: 443, 454). However, not all scholars agree that Belobog and Chernobog actually were Slavic gods and perceive them as artificial reconstructions on the basis of toponymical data and literary reminiscences (Tolstoi 1995: 151). Similarly, the dualism of Erlik Khan and Tengri is contested by many experts in ancient Turkish religion (Alici 2011: 148–151).

espouses what I can only define as an alternative vision of gods. She denies the Russianness of Chernobog and the Turkishness of Erlik Khan, asserting that they are the same evil force. Similarly, she declares that Belobog, Othinn, Thorr,²⁰ Tengri and Archangel Mikhail are simply different names for the same force of good (Morwood 2016b: 5882–5885, 6046–6049). Inborn skill in sorcery, correct upbringing by her father Koldun and serious education help Mar’ya Morevna in many areas, from acquiring help from the Firebird to mitigating the disastrous consequences of misuse of magic by the Tatars and reckless Russian amateurs. Despite all her knowledge and power, however, she is not omnipotent. While easily slaying thousands of Tatars in battle single-handedly, she cannot win the war against them or even prevent displacement of the Independent Principality of Koldunov and the Independent Tsardom of Khorlov from Rus to the Summer country in fairy tale land. Ivan’s surmise that it will be the western knights rather than the Russian princes who end their quarrels in the face of invasion and unite (Morwood 2016b: 1706–1712) points to two important issues: the return to history and Morwood as an outsider. The perception of Rus as the shield of Europe, whether or not correct, is deeply etched into the collective Russian psyche. In Morwood’s world, it does not exist.

FROM IVAN KALITA TO DMITRY DONSKOI: KATHERINE ARDEN’S RUSSIAN HISTORICAL FANTASY

Katherine Arden has a BA in Russian studies from Middlebury College in Vermont and spent more than a year studying in Moscow. There is additional material to each book of her *Winternight Trilogy* (i.e., interviews, author’s notes on transliteration and her treating of history, reader’s guides and glossaries) indicating the educational orientation of the author and publisher. In this material, Arden details some of her sources for Russian history and culture, including Afanasyev’s collection of folktales, Linda Ivanits’s *Russian Folk Belief*, the *Domostroi*, and Janet Martin’s *Medieval Russia* (2017: 326, 327, 329, 2018: 349–350). Contrary to Morwood, Arden does not mix different periods and events of Russian history but concentrates on the 14th century. Following Janet Martin’s textbook, she addresses rules of succession and their role in political legitimacy, the importance of the Orthodox Church in political decision-making, and Rus’s relations with the Golden Horde (Martin 2007: 221).

The temporal borders of her plot start under Prince Ivan Kalita’s (?–1340)²¹ rule in Moscow in the 1330s and end after the victory of his grandson, Prince Dmitrii Ivanovich (1350–1389), over the armies of the Golden Horde in the Battle of Kulikovo (Snipes’ Field) near the River Don in 1380, a battle that gave him sobriquet Donskoi. Arden claims to have striven for accuracy, a claim which, in many aspects, can be accepted.

²⁰ Othinn and Thorr are Morwood’s spelling of Odin, supreme god in the Germanic and Northern pantheon and his son, Thor.

²¹ Kalita means ‘the money-bag’ in English (Martin 2007: 208). Various sources give different years for his birth — 1284, 1288, 1304 etc. (Borisov 2005: 61; Ekzemplarskii 1889: 71).

She addresses the devastating plague. She knows that the Russians were forced to pay Tatars silver tribute, a shortage of which they suffered in the years preceding the Battle of Kulikovo. She is aware that rivers were used as routes to bring tribute to the Tatars and that these routes were often unsafe. Dmitrii tried to deliver tribute to Mamai in 1378-1380 but was unable to do so because of confrontations with Tatars (Arden 2019: 130–132; Martin 2007: 236–237). Arden even indicates changes she made for dramatic reasons, for example, making Prince Vladimir Andreevich of Serpukhov (1353-1410) older than Dmitrii Ivanovich, although he was, in fact, younger, and marrying him to a girl named Olga Petrovna²² (Arden 2017: 314, 2018: 349–350; Kitzen 2019: 44–46). She does not, however, address certain other, more blatant changes. Thus, Prince Oleg of Ryazan, who eventually supported Mamai in the Battle of Kulikovo, fights on the Russian side against Tatars in Arden’s version of history (Arden 2019: 344–346; Martin 2007: 236).

Like Morwood, Arden combines Russian history with fairy tales, and Christianity with paganism, but in quite different ways. The Church’s struggle against the old gods, whom it perceives as *chyerti*²³ (devils), lead to their decline. Pagan spirits starve without offerings. In their enfeebled form, they fade away, unable to defend Rus from the Tatars. For Rus to survive, there must be peace, unity and a pooling of power between Christianity and paganism.

Again, unlike Morwood, characters who originate in fairy tales (both folk and literary) are interwoven with the genealogy of historical Russian princes. An example is the family tree of Vasilisa Petrovna, the trilogy’s protagonist, usually known by the gender-neutral diminutive Vasya, which signals her androgynous character, or sometimes by feminine diminutive Vasochka. Her great-grandmother is the folktale character Baba Yaga, usually portrayed as a villain or, more often, a donor. Her great grandfather is Chernomor, a positive sea-related character from Pushkin’s *The Tale of Tsar Saltan* (Arden 2019: 368-369; Propp 2012: 156–162; Pushkin 1978 [1831]²⁴). Their daughter, Vasya’s grandmother

²² Vladimir Andreyevich the Bold, Prince of Serpukhov and Ivan Kalita’s grandson, was married to Elena. However, his wife’s patronymic, Olgerdovna, is phonetically close to Olga <http://100.histrf.ru/commanders/serpukhovskoy-vladimir-andreevich/> (last accessed 22.03.2021).

²³ Arden feels free to spell Russian names and other words as she likes. It is important to her that the words ‘retain a bit of exotic flavor’, be ‘reasonably pronounceable and aesthetically pleasing to speakers of English’ (Arden 2017: 313), although she uses them without any graphic signals, e.g., *molodets*, *devochka*, *medved*, *domovoi*, *vodianoy*, *chyerti*, *Bashnya Kosteï*, etc. (Arden 2017: 10, 24–25, 82, 113; Arden 2018: 298). I have put Arden’s spelling of Russian words in italics.

²⁴ ‘Lo! The ocean swells in thunder,
Surges with a mighty roar,
Overflows a barren shore,
Leaving, wonderful to see,
Thirty stalwart knights and three,
All in mail a-gleaming bright,
Marching proudly left and right;
Each one brave beyond compare,
Tall of stature, young and fair,
All alike beyond belief,
Led by Chernomor, their chief.’

Each book or the trilogy starts with an epigraph from Pushkin.

Tamara, is devastated by a love affair with the fairy tale villain *Kaschei*,²⁵ and marries the widowed Grand Prince (Duke) of Moscow, Ivan Kalita. Unfortunately, there is no reliable information about Ivan Kalita's real-life second wife, Uliana, who gave birth to either one daughter (Ekzemplierskii 1889: 79–80²⁶) or two daughters (Borisov 2005: 218–219). Arden replaces Uliana and her anonymous progeny with the fictional Tamara, her daughter Marina and five grandchildren, providing them with biographies of her choice.

Although Marina has no magic ability, she is given in marriage to a boyar, Pyotr Vladimirovich, and lives in a remote estate in the woods, thus ridding the Great Prince's palace of a witch's daughter. Marina dies giving birth to her fifth child, Vasilisa, who, as she mysteriously knows, will inherit her grandmother Tamara's magic power. Several years after Marina's death, Ivan Kalita's son, Great Prince Ivan *Krasnii* (1326-1359),²⁷ relying on the advice of Aleksei, Metropolitan of Moscow (1293-1378),²⁸ arranges two marriages. First, is that of Olga, eldest daughter of Pyotr and Marina, to Prince Vladimir Andreevich of Serpukhov. Its purpose is to prevent Vladimir from making a more politically advantageous marriage and thus neutralise his probable aspirations to rival Dmitrii Ivanovich. The second is marrying Pyotr Vladimirovich to his daughter from his first marriage, Anna. This young girl of Arden's creation is not only hated by her mother-in-law but can see *chyerti* (devils), thus potentially damaging the reputation of Ivan Krasnii's other children and especially that of his heir. It should be noted that Vladimir Andreevich, Dmitrii Ivanovich and Anna Ivanovna, along with Pyotr and Marina's five children, are all Ivan Kalita's grandchildren, and thus cousins, making Arden's trilogy a family saga (Arden 2017: 44–46, 55–57).²⁹

Whereas Morwood's characters often read fairy tales and *byliny* as part of their magic education, Arden's characters learn them in the traditional way, by hearing them, from old Marina's and her children's nanny Dunya and, later, from Vasya. Among these stories are *Finist the Falcon*,³⁰ *Ivan and the Gray Wolf*, *Firebird*, *Marya Morevna* and especially the story of Frost or *Morozko*, which Dunya tells in full at the beginning of the trilogy. Dunya's story is, in fact, a combination of two of Afanasyev's versions, to which Arden makes several changes. A poor, half-orphaned girl Marfusha is sent to the winter forest by her father's wife to marry Morozko (Frost). Instead of freezing to death, as the wicked stepmother intends, she returns home with a large dowry for a human

²⁵ Cf. his name in Arden's trilogy, Kaschei the Deathless, who '*can never die*' (Arden 2017: 20; 2018: 267, 323), with its version in Morwood's trilogy discussed above - Koshchei the Undying.

²⁶ Information in the note continues on page 80 after the item on Ivan Kalita.

²⁷ Ivan Krasnyi or Ivan II Ivanovich the Fair, had two sons, Dmitrii and Ivan, and a daughter, whose name is unknown (Ekzemplierskii 1889: 92). Arden calls the daughter Anna and gives her a fictional biography.

²⁸ Metropolitan Aleksii or Alexis was Ivan Kalita's godson. He became Ivan Krasnyi's adviser and, after his death, regent to his heir Dmitrii, who was still a child. Aleksii was canonised by the Russian Orthodox Church in 1448 (Martin 2007: 231; Prokhorov 1988).

²⁹ Martin, whose book is the main source of Arden's historical knowledge, mentions Vladimir Andreevich's importance, as well as neutralising possible rivals through intra-dynastic marriages, a practice which Kalita's descendants regularly implemented (2007: 211–213, 231).

³⁰ Differently from Morwood, Arden uses the transliteration Finist and not Fenist, Gray and not Grey (Arden 2017: 4).

husband. The stepmother's own daughter then tries to get herself a dowry in the same way but dies in the attempt. In Dunya's story, mother and daughter are named Darya and Liza and both die. After Dunya finishes the tale, little Olga, the future princess of Serpukhov, wonders whether Marfusha indeed marries King Frost, which Dunya denies (Arden 2017: 4–9; Afanasyev 1984: 113–117; Zheleznova 1966³¹). Taking into account Morozko's prominent place in Arden's trilogy and his union with Vasilisa by its end, it is easy to make a mistake and to perceive this fairy tale as the main source for the plot (Kitzen 2019: 50, 87–89).

Some Morozko-related motifs in Arden's trilogy do not, however, correspond to Afanasyev's folktales. The two most prominent are: (1) Anna Ivanovna's command to Vasya in the first book to bring *podsnezhniki* — snowdrops from the winter forest; and (2) Vasya's sexual liaison with Morozko and their prospective union in the third book. The sources of both are easily identified: Samuil Marshak's play, *Twelve Months*, written in 1942–1943 (Marshak 1958).³² Prior to Marshak, the same motif of flowers in winter, though with violets in place of snowdrops, is found in the Czech folktale recorded by Božena Němcová in 1857–1858, and in its Russian retelling by Nikolai Leskov in 1863. Whereas Marshak cites Slavic folk poetry as a source of his inspiration (Marshak 1958: 351), Katia Senne suggests this is mere camouflage for his familiarity with Nikolai Leskov's retelling of Němcová (Senne 2017: 230).³³ In both the Czech folktale and Leskov's retelling, the young woman marries a mortal man (a farmer or peasant), who will look after the house, cow and field that she inherits from her stepmother and stepsister. In Marshak's play, however, after the month of April gives her the snowdrops, she accepts his magic ring, unaware of its association with marriage (Marshak 1958: 398–400). In Arden's book, in contrast to those by Němcová, Leskov, and Marshak, Morozko is not a month but the King of Frost and the spirit of Death Karachun.³⁴ He cannot change places

³¹ The current English translation lacks the motif of marriage to Morozko as the formal pretext for the girl's banishment.

³² It also became the basis for cartoons (*Ivanov-Vano* 1956) and a movie (*Granik* 1972), both of which were very popular. Marshak's play was translated into English, and cartoons and a movie with English subtitles can be found on YouTube (Marshak 2000). A movie with subtitles is at: <https://www.youtube.com/watch?v=Gbei-OMN0RMs>, cartoons with subtitles are at: https://www.youtube.com/watch?v=6Cy_omhXRhM (last accessed 12.10.2020).

³³ In Němcová's version of the story, a cruel step-sister, Holena, supported by her mother, sends orphaned Maruška three times to the wood in cold January weather to bring her, in turn, violets, strawberries and apples. Maruška finds twelve brother-months near a big bonfire. Taking pity on the sweet, unfortunate girl the brothers help her. So she can get what she needs, January temporarily changes place with March, then June, then September, each providing her with things they rule. Nothing, however, satisfies the greedy Holena. She puts on her fur coat and goes to the woods to find more apples, even if they are guarded in hell by the devil. Her offensive behavior irritates January, who freezes her to death. Holena's mother runs to the wood in search of her daughter, where she, too, dies. Maruška inherits their property and soon marries a nice, handsome young farmer (Němcová No Year). Leskov's version is close to the original (Leskov, No Year).

³⁴ Although Arden cites Ivanits's book as her source about Russian mythology, its subject index has neither Karachun nor Korochun (Ivanits 1989: 248). According to Valentsova, *karachun/korochun/kerechun* has different meanings connected to Christmas rites and beliefs, including death, unexpected death and evil spirits (Valentsova 1999: 468–469). Korochun, however, which is similar to Arden's Morozko/Karachun is, to my mind, of literary origin, for example, from Aleksei Remizov's eponymous story first published in 1906 (Remizov 2000), which promoted the appearance of this character in Russian fantasy.

with March or April, even briefly, as they are not part of the plot. His twinbrother is the Bear, a devilish devourer who rules in Summer. To find the snowdrops, Morozko goes to the edge of his realm, which is in thaw. The situation mirrors that of Anna Ivanovna coming to the woods, led by the Bear-possessed Orthodox priest Konstantin. Before killing Anna, the Bear gives her snowdrops from the thawed earth (Arden 2017: 260, 277, 287–288). The division between Winter and Summer, Morozko and Bear contributes tension with these twins forming a unity of opposites, whose struggle is eternal. Trocha even compares them with Belobog and Chernobog (Trocha 2020: 411).

Another example of the mirroring of characters is that of Vasya and Anna Ivanovna, young, half-orphaned cousins who see *chyerti*. Both are perceived as witches, hated by their stepmothers, and have no interest in a dowry. The fate of both is with mythical beings: Anna as the Bear's victim, and Vasya as Morozko's lover/intimate life companion. This twinship also finds its roots in Marshak's play. Although the wicked stepmother sends the girl into the winter forest for snowdrops, the idea is not hers but that of a capricious teenage orphan queen, who promises to pay in gold for the flowers. Once she has them, it is the queen who insists on going to the wood for more. The stepdaughter refuses to show her where to find the snowdrops. The stepsister gives the queen April's wedding ring, stolen from the poor girl. The angry queen flings the ring into an icehole. At this moment of high drama, the heroine says the magic poem that April has given her for times of need. The poem functions as a charm. The ring brings them all to the clearing where the snowdrops grow and to a bear, which has just awoken. Although the stepdaughter has many fur coats from the brother-months, her bridegroom April has no need of her dowry. Needless to say, the idea of dowry never bothers the repentant queen either (Marshak 1958: 446–477).

In Anna, who is Ivan Krasnii's daughter, Arden combines the teenage orphan queen with both stepmother and stepsister. The motive of theft is bestowed on Anna Ivanovna. The object she takes from her stepdaughter is not, however, Morozko's necklace, but the wooden cross made by the Bear-possessed priest Konstantin to subdue Vasya. Naturally, the priest brings Anna to the Bear. The twinning of sister and stepmother is also reflected in Olga's belief in the words of the Bear-possessed priest. Because of this, she attempts to marry Vasya to Kasyan/Kaschei, thus banishing her witch-sister from the palace and saving her own daughter, Marya. However, the priest, who earlier took Anna to the Bear, brings Olga's Marya to Kaschei (Arden 2017: 143, 286–288, 2018: 276–277, 285–286, 314–315, 324).

Not only the Marshak-inspired characters but even the magical ring find twins in Arden's trilogy. Instead of a ring, which binds the innocent girl to April, there are magical necklaces that do the same. Arden's gender ideas, however, differ from those of Marshak. Although Morozko gives his necklace to Vasya while she is still a child, she later destroys it. Her liaison with him thus becomes her free choice. As with Morwood's characters, this is a union between two independent subjects each ruler of his/her own realm. They do not, however, wed: not because of Church refusal to perform a marriage ceremony, but because Vasya and Morozko perceive it as irrelevant. To make Vasya Morozko's equal, Arden elevates her as Baba Yaga's heir and reveals previously hidden familial

relations to Chernomor, the sea-king, making him her great grandfather. Chernomor's blue necklace, which Vasya receives via Morozko, is simply a non-binding gift from her ancestor (Arden 2018: 291–293, 2019: 149–152, 158, 248–249, 326–327, 353–354). Other necklaces are put on women by the evil Kasyan/Kaschei to enslave them. Vasya not only manages to avoid and destroy her bridal gift from Kaschei; she also destroys that of her niece, Marya and of the ghost of her grandmother Tamara, thereby liberating both. Kaschei's necklaces are, in fact, analogues of the egg which guards Kashchei's death in Russian fairy tales. This is almost explicitly stated by comparing Tamara's jewel with the eggshell. Their multiplicity is, however, reminiscent of Voldemort's Horcruxes from J.K. Rowling's *Harry Potter* series (Arden 2018: 267, 273–275, 326–330).

Arden stresses that Vasya's unconventional gender behaviour is in direct opposition to medieval Rus's social norms, which prescribe ultimate submission of women, either in marriage or a convent. Burning witches and wizards alive, as attempted by Dmitrii with Vasya, was part of old-Russian legislation (Lukyanov 2017: 65). Fantasy here is not in burning but in rescue. The only other woman in the trilogy, who succeeds in escaping marriage and a nunnery, is Varvara, Tamara's non-magical twin-sister. Knowledgeable but without magical powers, she nevertheless inherits from her father Chernomor an inhumanly long lifespan, which in alternative Slavic fantasy signals wizardry (Fialkova 2020: 444, 453). Age is what differentiates her from Rowling's squibs (a non-magical person born to at least one magical parent),³⁵ whom she otherwise resembles. Varvara chooses life as a maidservant in the home of her kin, because low status gives a woman more freedom than married life as a noble lady.

Inheritance of magical power is not only uneven in Arden's trilogy but also has contrasting centres of attraction. For Vasya these are *chyerti* — devils, or more precisely, pagan spirits. They are both traditional (e.g., *domovoi* (house spirit), *dvorovoi* (dooryard spirit), *polevik* (field spirit) and *bannik* (bathhouse spirit)) and invented, such as the *bagiennik* (swamp spirit) and *vazila*³⁶ (horse guardian spirit) (Arden 2017: 47, 85–86, 88, 90; 2019: 112). Vasya's brother, Sasha, devotes himself to Christianity and the Christian God. This divergence results not in animosity between them but rather in a pooling of the two resources to defend Rus against Mamai. Sasha becomes a monk-warrior and the hero of single combat with the Tatar warrior Chelubey³⁷ before the Battle of Kulikovo. Although it results in the instant death of both, Russians choose to perceive it as a good omen. Sasha's full name as a monk, Alexander Peresvet (Lightbringer), is well known from the historical records, for example, *Skazanie o Mamaevom poboishche* [*The Tale of the Rout of Mamai*] from the first quarter of the 15th century (Skazanie 1981: 175–177, 184–185). Alexander Peresvet was later canonised by the Russian Orthodox Church

³⁵ Squib <https://harrypotter.fandom.com/wiki/Squib> (last accessed 12.11.2020).

³⁶ Vazila was invented by P.M. Shpilevskii who signed his paper with the pen-name Drevlianskii (Toporkov 2002: 247). It is unclear whether Arden was aware about their quasi-folklore characters or took them for granted. Transliterated Russian words are not italicised in the text. — L.F.

³⁷ The Mongol-Tatar combatant's real name was Temir-Murza or Tavrulum, but Arden calls him Chelubey, as typical in Russian sources (Galeotti 2019: 60).

(Andronik 2007: 532–533).³⁸ Although Arden's choice of making Vasya/Vasilisa a witch and Sasha/Alexander a monk is historically possible, it is one that is more typical of Western than Russian perception of gender role distribution. Contrary to Western countries, where witchcraft was mostly in the female domain, in Russia male wizards formed a majority (Kivelson 2013: 83, 124, 126).³⁹

Arden prefers leaving the main events and actors of Russian history unaltered. The changes, when they occur, result from existing but aggravated facts and tendencies. A good case in point is the controversial figure of Prince Oleg of Ryazan. While many historical sources (especially those of Moscovite origin) perceive him as a traitor who supported Mamai in the Battle of Kulikovo, others (especially those originating from Ryazan and later historians) find him guiltless (Galeotti 2019: 22; Denisova 2012: 1–2). An important source here is *Zadonshchina*, the late 14th-century Russian literary monument, and its account of seventy Ryazan boyars who perished in battle fighting for the Russians. The mere fact that this is a larger number than from any other principality cited indicates they at least could have Oleg's permission to fight on Dmitrii's side (*Zadonshchina* 1981: 110–111). Arden goes further. Although her Oleg is initially in Mamai's camp, he not only saves Vasya from Chelubey but lets her convince him to fight under Dmitrii (Arden 2019: 297–298, 344–345). Another example concerns Alexander Peresvet. While the Russians simply chose to perceive him as the victor, Arden grants Sasha the final lunge of his dagger into Chelubey's throat (Arden 2019: 335; Galeotti 2019: 60).

Arden's main strategy, however, is adding layers that are 'missing in written records'. In her book, Moscovites suffer from plague as they did in reality; however, Arden's plague is unleashed by the Bear, who deliberately infects the cathedral's vast congregation when he makes them kiss the icon he uses for the dead (Arden 2019: 181–182). The battle with Mamai is indeed a consequence of unpaid tribute to Tatars, but, in Arden's version, Vladimir Andreevich fails to deliver the silver because vodyanoy sinks it into the water, on the Bear's instructions (Arden 2019: 128–132). Alexander Peresvet, about whom nothing is known other than that he is a monk of boyar origin and an adherent of Sergius of Radonezh (Radonezhsky),⁴⁰ acquires a number of ancestors and relatives, including the folklore and literary characters Baba Yaga and Chernomor. The Russians win the battle but, to do so, they need not only unite their troops and rely on God's help but also ensure the coexistence of Christianity with pagan spirits. It is this treaty that Vasya succeeds in getting from Dmitrii and Father Sergei Radonezhsky of Trinity Lavra (Arden 2019: 186–187, 303–304). In *The Tale of the Rout of Mamai*, the boyar warrior Dmitrii

³⁸ In Lada Lusina's *Kiev's Witches*, three female protagonists must prove they descend either from witches or from saints in order to survive. To my mind, both types of ancestor may be found even within one family (Fialkova 2012: 215–216).

³⁹ Although Kivelson addresses the later period (the 17th century) her analyses are also applicable to earlier Russian history.

⁴⁰ Saint Sergius of Radonezh, born as Barfolomey (1314–1392), founded Trinity Lavra (<https://www.britannica.com/biography/Saint-Sergius-of-Radonezh> (last accessed 12.12.2020)). He prayed for a Russian victory in the Battle of Kulikovo and sent Dmitrii his blessings. Arden usually calls him Sergei, Father Sergei or Sergei Radonezhsky, although she is acquainted with the form Sergius used by the Church (Arden 2017: 41, 2019: 186, 191, 202, 359; *Skazanie o Mamaevom poboishe*, 173).

Bobrok Volhynian uses paganism to predict the outcome of the Battle of Kulikovo. He listens to the earth and hears wolves and swans, rumbling mountains and the wailing of Tatar women. As, according historical sources, Nature itself participates in the battle, why not believe that it included its supernatural lords: the Bear and Morozko? (Skazanie 1981: 167–171; Arden 2019: 311). Most of what Arden’s characters do connects with the hidden supernatural mechanism of history without impacting known, actual outcomes of events. Her fantasy can thus be defined as crypto-history rather than alternative history.

TO BE CONTINUED IN *STUDIA MYTHOLOGICAL SLAVICA*, 2022

MEDIEVAL SOURCES:

- Lavrentievskaja letopis’. *Polnoe sobranie russkikh letopisei*. T. 1. 1926–1928. Leningrad: Izdatel’stvo Akademii nauk SSSR., 332–334.
- Novgorodskaja pervaja letopis’ mladshego izvoda. *Polnoe sobranie russkikh letopisei*. T. 3. 1950. Moskva-Leningrad: Izdatel’stvo Akademii auk SSSR. <http://yakov.works/acts/12/pvl/novg24.htm> (last accessed 12. 09. 2020).
- Skazanie o Mamaevom poboishche. 1981 [first quarter of the 15th century]: In” L.A. Dmitriev, D.S. Likhachev (Eds.) *Pamiatniki literatury drevnei Rusi*. XIV-seredina XV veka. Moskva: Khudozhestvennaia literature, 132-189.
- Zadonshchina, 1981 [end of the 14th Century] In: Dmitriev, L.A., Likhachev, D.S. (Eds.) *Pamiatniki literatury drevnei Rusi*. XIV- seredina XV veka. Moskva: Khudozhestvennaia literature, 96–111.

BIBLIOGRAPHY

- Afanasev, A.N., 1916: *Russian Folk-Tales*. Translated from Russian Leonard A. Magnus. London: E.P. Dutton and Co, 78–91, 192–203. <http://www.gutenberg.org/files/62509/62509-h/62509-h.htm> (last accessed 25.09.2020).
- Afanasiev, A.N., 1984: *Russkie narodnye skazki v 3-kh tomakh*. T.1. Moskva: Nauka.
- Alici, Mustafa, 2011: The Idea of God in Ancient Turkish Religion According to Raffaele Pettazoni. *SMSR* 77(1), 137–154.
- Andronik, igumen. 2007: Aleksandr (Peresvet) I Andrei (Osliabia) Radonezhskie. *Pravoslavnaia entsiklopedia*, T.1, 532–533. <https://www.pravenc.ru/text/64384.html> (last accessed 15.11.2020).
- Arden, Katherine, 2017: *The Bear and the Nightingale*. New York: Del Rey.
- Arden, Katherine, 2018: *The Girl in the Tower*. New York: Del Rey.
- Arden, Katherine, 2019: *The Winter of the Witch*. New York: Del Rey.
- Bailey, James, Ivanova, Tatiana, 1998: *An Anthology of Russian Folk Epics*. New York: Routledge.
- Borisov, Nikolai, 2005: *Ivan Kalita*. Moskva: Molodaia gvardia. https://royallib.com/read/borisov_nikolay/ivan_kalita.html#1101269 (last accessed 10.10.2020).
- Card, Orson Scott, 1999: *Enchantment*. New York: The Ballantine Publishing Group.

- Cherryh, C.J., 1989: *Rusalka*. New York: Del Rey.
- Dalkesen, Nilgün, 2017: Cult of Alan-Gho'a and the Unique Position of Women in the Chinggisid Dynasties. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 5(10), 191–201.
- Denisova, I.V. 2012: Letopisnyi mif ob Olege Riazanskom ("Povest' o nashestvii Tokhtamysha"). *Vestnik riazanskogo universiteta* 4(37), 1–8.
- Dubeniuk, Nikolai. 2019: Voinskaia elita: istoria russkoi gvardii. *Istoria.RF*. <https://histrf.ru/biblioteka/b/voinskaia-elita-istoriia-russkoi-ghvardii> (last accessed 23.03.2021).
- Ekzempliarskii, A.V., 1889: Ivan Danilovich Kalita. In: A.V. Ekzempliarskii. *Velikie i udel'nye kniazia Severnoi Rusi v Tatarskii period s 1238 po 1505 g.*, T. 1. Sankt-Peterburg: Tipografia Imperatorskoi Akademii Nauk, 71–79. <https://runivers.ru/bookreader/book9597/#page/83/mode/1up> (last accessed 10.10.2020).
- Fialkova, Larisa, 2012: Printsipy sozdania fantasticheskogo obraza v romannom seriale Lady Luzinoi "Kievskie ved'my". In: Dejan Ajdacic (ed.), *Slov'ians'ka fantastika: zbirnyk naukovykh prats'*. Kyiv: Kyivs'kyi universitet, 210–220.
- Fialkova, Larisa, 2020: Al'ternativnoe slavianskoe fentezi amerikanskih pisatelei. In: Дејан Ајдачић, Бошко Сувајџић (Уредници). *Савремена Српска Фолклористика, VIII. Зборник радова. Словенски фолклор и књижевна фантастика*. Београд – Тршић: Удружење фолклориста Србије, Комисија за фолклористику Међународног комитета слависта, 439–459.
- Galeotti, Mark, 2019: *Kulikovo 1380: The Battle that made Russia*. Bloomsbury Publishing.
- Granik, Anatolii, 1972: *Dvenadsat' mesiatsev*. Dvukhseriinyi tsvetnoi televizionnyi fil'm-skazka. Kinostudia "Lenfil'm".
- Harkins, William E., 1976: Boasting in the Russian Byliny. *Journal of the Folklore Institute* 13(2): 155–171.
- Homer. No Year. *Iliad*, Book 11. <https://www.theoi.com/Text/HomerIliad11.html> (last accessed 29.09.2020).
- Ivanits, Linda, 1992: *Russian Folk Belief*. Armonk, New York, London: M.E. Sharp, Inc.
- Ivanov-Vano, Ivan, 1956: *Dvenadsat' mesiatsev*. Soizmul'tfilm. Vosstanovlen in 1987 na kinostudii im. A.M. Gor'kogo. English subtitles. <https://www.culture.ru/movies/8223/dvenadcat-mesyacev> (last accessed 12.10.2010).
- Kitzen, Karlijn, 2019: *Taking the Reader "Someplace a Little Different": Russian-ness in Young Adult Fantasy*. MA Thesis European Literature. Radboud University Nijmegen. <https://clck.ru/MGWxL> (last accessed 21.02.2020).
- Kivelson, Valerie Ann, 2013: *Desperate Magic: The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth Century Russia*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Krivosheev, Yu. V., Sokolov, R.A., 2012: Politika Aleksandra Nevskogo v Baltiisko-Skandinavskom regione. *Trudy kafedry istorii Rossii s drevneishikh vremien do XX veka: kafedra istorii Rossii i sovremennaia nauka*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskii universitet, 265–295.
- Leskov, Nikolai. No Year: O dvenadsati mesiatskh: clavianskoe predanie iz okrestnostei trenchinskikh Bozhiny Nemstovoi. <https://www.litmir.me/br/?b=114021&p=1> (last accessed 5.12.2020).
- Longworth, Philip. 1970: *The Cossacks*. New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston.
- Lukyanov, Sergey A., 2017: Koldovstvo kak vid religioznogo prestuplenia v drevnerusskom zakonodatel'stve. *Sotsial'no-politicheskie nauki* 4, 64–69. <https://cyberleninka.ru/article/n/koldovstvo-kak-vid-religioznogo-prestupleniya-v-drevnerusskom-zakonodatelstve/viewer> (last accessed 31.10.2020).

- Marshak, Samuil, 1958: Dvenadsat' mesiatsev. In: Samuil Marshak, *Sochinenia v chetyriekh tomakh*. T. 2. Lirika, povesti v stikhakh, satira, piesy. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo izdatel'stva khudozhestvennoi literatury, 351–480.
- Marshak, Samuil, 2000: *Twelve Months: A Fairy Tale*. Fredonia Books.
- Martin, Janet, 2007: *Medieval Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morwood, Peter, 2016: *Prince Ivan. Tales of Old Russia*. No place: Venture Press.
- Morwood, Peter, 2016a: *Firebird. Tales of Old Russia. Book Two*. No place: Venture Press.
- Morwood, Peter, 2016b: *The Golden Hord. Tales of Old Russia. Book Three*. No place: Venture Press.
- Němcová, Božena, No Year: *The Twelve Months*. Museum Boženy Němcové <https://www.muzeumbn.cz/en-work-twelve-months/> (last accessed 12.10.2020).
- Papakonstantonou, Zinou, 2009: Wine and Wine-drinking in the Homeric World. *L'Antiquité Classique* 78: 1–24. https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2009_num_78_1_3735 (last accessed 29.09.2020).
- Prokhorov, G.M., 1988: Aleksei (Aleksii), mitropolit vseia Rusi. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*. Vyp. 2, Ch. 1. Leningrad. <https://clck.ru/RL9rw> (last accessed 11.10.2020).
- Propp, Vladimir, 2012: *The Russian Folktale*. Editor and Translator Sibelan Forrester. Detroit: Wayne State University Press.
- Pushkin, Alexander, 1978 [1831]: *The Tale of Tsar Saltan, of His Son the Glorious and Mighty Knight Prince Gvidon Saltanovich, and the Fair Sawn-Princess*. Translated by Louis Zelikoff. Moscow: Progress Publishers. <https://ruverses.com/alexander-pushkin/the-tale-of-tsar-saltan/7696/> (last accessed 12.10.2020).
- Remizov, Aleksei, 2000: Korochun. In: Aleksei Remizov, *Sobranie sochinenii v 10-ti tomakh*. Tom 2. Moskva: Russkaia kniga. Moskva: Mezhdunarodnye otnoshenia. <https://ruslit.traumlibrary.net/book/remizov-ss10-02/remizov-ss10-02.html#s001001005001> (last accessed 15.10.2020).
- Shcherbak, A.M., 1993: On the Chief Totem of the Ancient Turks. *Türk Dilleri Araştırmaları* 3: 203–211.
- Selart, Anti, 2015: *Livonia, Rus' and the Baltic Crusades in the Thirteenth Century*. Translated by Fiona Robb. Leiden, Boston: Brill.
- Senne, Katia, 2017: Staraia novaia skazka: mifopoeticheskii podtekst piesy-skazki S. Marshaka "Dvenadsat' mesiatsev". *Detskie chtenia* <https://cyberleninka.ru/article/n/staraya-novaya-skazka-mifopoeticheskii-podtekst-piesy-skazki-s-marshaka-dvenadsat-mesyatsev/viewer> (last accessed 19.03.2021).
- Seward, Desmond, 1995: The Crusade on the Baltic. In: Desmond Seward, *The Monks of War: The Military Religious Orders*. Penguin Books, 95–109.
- Skye, Evelyn, 2016: *The Crown's Game*. New York: Balzer + Bray, An Imprint of HarperCollins Publishers.
- Skye, Evelyn, 2017: *The Crown's Fate*. Balzer + Bray, An Imprint of HarperCollins Publishers.
- Tolstoi, N.I., 1995: Belyi bog. In: N.I. Tolstoi (Ed.) *Slavianskie drevnosti: etnolingvističeskii slovar'*. T. 1. Moskva: Mezhdunarodnye otnoshenia.
- Toporkov, A.L., 2002: O "Belorusskikh narodnykh predaniakh i ikh avtore. In: A.L. Toporkov et al. (ed.), *Russkaia potaennaia literature: rukopisi, kotorykh ne bylo*. Moskva: Ladimir, 245–254.
- Trocha, Bogdan, 2020: Renarracije Słowiańskich motywów Ludowych we współczesnej fantastyce. Дејан Ајдачић, Бошко Сувајдић (Ур.). Савремена Српска Фолклористика, VIII.

Зборник радова. *Словенски фолклор и књижевна фантастика*. Београд – Тршић: Удружење фолклориста Србије, Комисија за фолклористику Међународног комитета слависта, 401–417.

Valente, Catherynne M., 2011: *Deathless*. New York: A Tom Doherty Associates Book.

<http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/65r.pdf> (last checked 11.10.2020).

Valentsova, Marina M., 1999: Karachun. In: N.I. Tolstoi (ed.), *Slavianskie drevnosti: etnolingvističeskii slovar'*, T. 2. Moskva: Mezhdunarodnye otnoshenia. 468–469.

Zheleznova, Irina (ed.), 1966: Father Frost. In *Vasilisa the Beautiful. Russian Fairy Tales*. Translated by Irina Zheleznova Moscow: Progress publishers.

РУСЬ, РОССИЯ И УКРАИНА В АЛЬТЕРНАТИВНОМ СЛАВЯНСКОМ ФЭНТЕЗИ АНГЛОЯЗЫЧНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ.

ЧАСТЬ 1. СРЕДНЕВЕКОВАЯ РУСЬ.

ЛАРИСА ФИАЛКОВА



Термин альтернативная славянская фантастика определяет англоязычное фэнтези, сюжеты которого развиваются в славянских или квазиславянских странах на базе славянского или квазиславянского фольклора. В отличие от первой публикации автора по этой теме (2020), в которой речь шла о внеисторических сюжетах в мифологическом пространстве, предметом данной двухчастной статьи является историческое фэнтези. Первая часть посвящена условному средневековью от Киевской Руси до Куликовской битвы в трилогиях Питера Морвуда и Кэтрин Арден. У обоих писателей исторические события и персонажи слиты с сюжетами и персонажами быличек и волшебных сказок, фольклорных и литературных. Фольклор является частью образования персонажей, - из письменных источников у Морвуда и из традиционной устной трансмиссии у Арден. Морвуд рассматривает фольклорные и исторические источники как потенциально равноправные, поскольку княжеские манипуляции хрониками, лишили их статуса документа. Такой подход позволяет комбинировать различные исторические события, например, малое ледовое побоище 1234 года с Невской битвой 1240-го года и Ледовым побоищем 1242-го года. Аналогичным образом чудесная помощь христианских сил – Бога или, скажем, святых Бориса и Глеба, упоминаемая в летописях, легко заменяется помощью волшебных помощников – Жар-птицы и Серого волка. В созданном Морвудом мире язычество относительно мирно сосуществует с христианством, поскольку правители и псевдоисторические, и сказочные, например, Марья Моревна, умело сдерживают давление церковников.

В отличие от Морвуда, Арден в целом следует исторической канве. Ее стратегия – дописывать "факты", якобы опущенные в письменных источниках и предлагать "подлинные" причины тех или иных событий. Подобно историкам, Арден называет неуплату дани татарам поводом для Куликовской битвы, но причиной неуплаты у нее становятся действия водяного, потопившего серебро по приказу Медведя. История умалчивает о родословном древе монаха и боярского сына Александра Пересвета, известного поединком с Челубеем перед Куликовской битвой, впоследствии канонизированного. Отсутствие известных предков позволяет объявить ими Черномора и Бабу Ягу, заодно придав в сестры монаху-воину андрогинную ведьму Василису. Родство Александра и Василисы облегчает примирение враждующих христианских и языческих сил, необходимое для победы Руси в Куликовской битве и в дальнейшем противостоянии врагам. Изменения, вносимые Арден, не влияют на результаты событий, а лишь обнаруживают их скрытые причины. Речь идет не столько об альтернативной истории, сколько о крипто истории.

Вторая часть статьи, посвященная сюжетам нового и новейшего времени, будет опубликована в следующем номере журнала.

Prof. Dr. Larisa Fialkova, Department of Hebrew and Comparative Literature, University of Haifa, Abba Khoushy Ave 199, Haifa, Israel, lara@research.haifa.ac.il

What Is It Like To Be a Bat in the Time of Covid-19, or How Many Pandemics Could We Have?

==== Goran Đurđević, Suzana Marjanić =====

V zadnjih dveh letih (2020–2021) je ves svet prizadela pandemija Covid-19, zaradi česar so se pojavile različne domneve, alternativna dejstva in lažne novice. Med temi so najbolj prevladovala novice o netopirjih kot krivcih za širjenje virusa in posredno o kitajski prehrani kot glavnem vzroku. Vendar ni dokazov, da te povezave v trikotniku netopir-virus-človek veljajo, vir okužbe pa ni bil ugotovljen. Poleg netopirjev so ti virusi prisotni tudi pri drugih živalih, kot so kamele, luskavci in ljudje. Zato posamezni znanstveniki obračajo situacijo tako, da predstavljajo možnost prenosa virusa z ljudi na živali. Kljub temu pa je postalo demoniziranje netopirjev »sprejemljivo«. V zvezi s tem nas različni avtorji opozarjajo na določene zgodovinske kontekste pojmovanja in dojemanja netopirjev ter na podobnosti in razlike teh pojmovanj v času pandemije, pri čemer se nanje sklicujejo predvsem v kontekstu Hrvaške in sveta. Na koncu članek prikaže zgodbe o netopirjih kot pokazatelja reprezentacij Drugosti ter krepitev binarne in hierarhične delitve na »nas« in »njih«.

KLJUČNE BESEDE: koronavirusna pandemija, netopir, sinofobija, (kritične) študije živali, primerjalna mitologija, popularna kultura

In these paired years (2020–2021), the whole world has been impacted by the Covid-19 pandemic, which has resulted in the emergence of different presumptions, alternative facts, and fake news. Among those, the most dominant news was about bats as the culprits of expansion of the virus and, indirectly, the Chinese diet as the root cause. However, there is no proof that the links in the triangle of bat-virus-human are valid; and the source of infection has not been identified. In addition to bats, these viruses can be found in other animals, such as camels, pangolins, and humans. Therefore, individual scientists are reversing the situation by presenting the possibility of transmitting the virus from humans to animals. Nevertheless, it has become ultimately 'acceptable' to demonise the bat. In this respect, various authors remind us of certain historical contexts of notions and perceptions of the bats, as well as the similarities and differences of those perceptions during the pandemic, referring to it mainly in the context of Croatia and the world. In the end, the article's conclusion is that the story about the bats is, actually, a great indicator of the representations of Otherness and the strengthening of a binary and hierarchical division of 'us' and 'them'.

KEYWORDS: coronavirus pandemic, bat, sinophobia, (critical) animal studies, comparative mythology, popular culture

Bats are considered even today one of the most victimised and least studied animals.¹

THE BAT IN THE POPULAR CULTURE AND THE MYTHOLOGY BEFORE COVID-19

Bats² are only flying mammals. Their Latin name is *Chiroptera*, which comes from ancient Greek *χείρ* + *πτερόν* and means ‘hand wings’.

Physically, they are small hairy animals with patagium, a large mouth, strong jaws, and claws. These nocturnal animals live in colonies, rest by roosting (hanging upside-down, using their wings), spend winters in hibernation; most of them communicate by echolocation. There are currently more than 1300 species of bats generally divided into small and large bats. Around 30 of those species live in Europe (Hrvatska agencija za okoliš i prirodu 2020). Their diet consists of fruits, mammal’s blood (mostly cattle’s),³ and insects (most of the bat species are preying on insects) (Hrvatska enciklopedija 2020).

Bats are a significant part of the world’s ecosystems – they are an important segment in the natural renewal of the tropical forests, in the pollination of a series of night-blooming plants, in the control of the number of nocturnal insects, and that makes them the indicator of the environmental health. They are one of the most persecuted and least studied animal species. (Hrvatska agencija za okoliš i prirodu 2020).

Bats are essential partakers of different mythologies, among which Asian, Pacific, and Central American mythology should be highlighted. When it comes to the first-mentioned – Asian myths within Chinese mythology – bats were associated with longevity and luck since the Han dynasty. The connection remained in the Chinese tradition in the later dynasties, so the bats’ artistic depictions can be found in different works of art, such as vases, where they are represented together with other motifs, including plants, animals, and clouds. Along with symbolic similarities between the bats and the blessings, particular interpretations associate bats with a less known, almost mythological world in which their sudden appearances are seen as luck or prosperity which comes out of nowhere (Kunz 1984: 394; Voon 2017).

In Japanese mythology, bats are highlighted as positive tropes transferred from China and they represented luck. Bats have been represented on various artefacts (Osaka 2020). Hindu mythology recognises bats in a positive light, as they have served as iconographies

¹ <https://fws.gov/midwest/news/ImportanceOfBats.html>

² Important notices and ideas for bats in mythology and popular culture have been given by Dr Zlatko Bukač from Zadar, Dr Emiliano Gallaga from Mexico City, Robert Kresina from Požega, Jana Krpina from Beijing, and Dr Jelena Kupsjak from Zadar. The English version have been proofread by Adriana Nelson from Cleveland. We are grateful for their contributions.

³ These examples are located in South America and just a few species from 1300 species have been observed consuming cattle’s blood.

in various locations and time frameworks. In contemporary times, bats were called ‘Indian flying foxes’, or fruit-eating bats have been sacred animals in some parts of India, such as Tamil Nadu. They are protected from by because, according to superstitions, these animals are related to the local deity Muniyandi, who was an anthropomorphic representation of a tree. This god will punish anyone who hurt bats. Therefore, local people do not disturb or relocate bats; instead, they protect them. Punishments are often related to personal and financial loss or death. After these penalties, a social ritual with fruits such as banana, coconut and sweet rice has been established to recover and receive forgiveness (Amirthalingam 2005: 130).

Furthermore, bats’ role is also positive in the Pacific mythology, where they are linked with Samoan princess married in Tonga, and later with goddess Leutogi. As a part of a peace treaty between the two islands, the princess came to Tonga to save a baby bat. The princess was soon accused of witchcraft and burned. However, bats saved her by urinating on the fire where she was then transferred to an isolated and uninhabited island. Bats further assisted her by bringing her food and keeping her company, which made the uninhabited island populated and suitable for life so that Leutogi would become the goddess of the bats and fertility (Barnes, Hunt 2005: 237 and 259; Leutogi 2020; Mageo 2002: 493–520).

Other positive views of bats derive from the Nandi and Lugen communities from northern and western parts of Kenya, where these mammals are lucky signs and brought fortune, reproduction and long life (Bats 2020). Bats have been referenced in Native American mythology. Specifically, in the religious system of Navajo indigenous communities, the bat is related to the night as a messenger of Talking God, while Big Fly has a similar purpose in the daylight. Bats have represented free will and are positive beings acting as guardians of the sky located in the east (Renfro 2020).

Folktales from South America in the pre-Columbian era have depicted bats as positive creatures. According to a tale from the Gran Chaco part of Argentina, the first hero was both bat and human. He shared his in-depth knowledge with the people to improve their lives. A similar depiction of bats as human helpers can be seen in the tradition of Ge in Brazil, where bats lead lost tribes in seeking light (Benson 2020; Benson 1987: 165–190).

In contrast, in Central American Maya mythology, the bat has a vital role in the world of the dead, and that is highlighted by the very name of *Camazotz* coming from *kame*, meaning ‘death’, and *so tz*, carrying the meaning ‘bat’. According to *Popol Vuh*, the sacred text narrating the mythology of the Kiche people – one of Maya peoples, the twins and heroes Hunahpu and Xbalanque come across bat-like creatures in the Bat House while they are on their way to the Underworld. They are hiding in the empty gun barrel, but Hunahpu peeks for a moment in order to see if the Sun has risen and pays the price for that: gods, and the bat-like creatures Camazotzes use his head as a ball for the ballgame they are playing (Laird 2018: 76–77; Miller, Taube 1997: 44; Read and Gonzalez 2000: 133; Camazotz 2020).

It seems strange for bats to be related to the negative parts of life mostly representing death in Mesoamerican cultures. In her analysis of bats, Laird wrote an exciting quote for these issues:

[...] the Maya and other Meso-American cultures had more reason to fear or at least respect bats. These are the regions where not only vampire bats are found, but the largest bat of the Americas, the spectral bat, a carnivore which snatches sleeping birds and rodents by night, dragging them back to its lair full of bones, feathers and other remains (Laird 2018: 77).⁴

In Greco-Roman culture, bats are represented as dual animals – mice and birds, or as creatures that avoid the light. The duality of the bats is presented in Plato's *Republic* in the parable about a man that is not a man, a stone that is not a stone, a tree that is not a tree, and a bird that is not a bird. The latter is interpreted as an inscription about the bat (Bats, 2020; Plat. Rep. 5.479). Aesop wrote a fable about a bat and a weasel, in which the bat is falling, and the weasel that wants to eat him as a bird catches him. The bat says that it is a mouse, and the weasel lets him go. Soon after, a similar situation occurs: another weasel wants to eat him as a bird, but the bat again successfully avoids its fate by claiming to be a mouse (Bats, 2020; Aesop 2007: 26). Another of Aesop's fable discusses the bat's duality between the mouse and the bird; at first, the bat does not want to participate in a war between the birds and the beasts. Later, he becomes a turncoat, which results in its rejection from both parties. This causes it to hide in the darkness, act at night, and live in caves (Aesop 2007: 275; Sax 2001: 21).⁵ Similar avoidance is depicted in Ovid's *Metamorphoses*, and the myth about Minyades – the three princesses who refused to worship Dionysus – so he punished them by making them crazy and transforming them into nocturnal birds and bats (Bats, 2020; Ovid. Met. IV, 1–40; Sax 2001: 22).

The most important source for bats according to Roman writer and official Pliny the Elder was written in his famous encyclopaedia of the ancient world titled *Natural History* (*Naturalis Historia*), describing bats as:

Among the winged animals, the only one that is viviparous is the bat; it is the only one, too, that has wings formed of a membrane. This is, also, the only winged creature that feeds its young with milk from the breast. The mother clasps her two young ones as she flies, and so carries them along with her. This animal, too, is said to have but one joint in the haunch, and to be particularly fond of gnats (NH, 10.81).

The Plinian method has been applied to bats, which also used his own words within encyclopaedic knowledge to take information from various Greek and Roman sources, including lost works. Except for the description of bats, his research on them was

⁴ Among others, it is valuable to mention Australian scholar Tessa Laird from the University of Melbourne, who wrote an interesting and excellent book about bats. Her book is a cross-disciplinary approach and interdisciplinary perspective to the bats, which is realised as a combination of biological, cultural and social analysis of bats. This unique book to the bats put them in the world avoiding speciesism and an anthropocentric perspective.

⁵ Boria Sax in his book *Mythical Zoo: Animals in Life, Legend, and Literature* gave an encyclopedic overview of bats, their role in human history and culture. He founded the NILAS (Nature in Legend and Story) in 1989, where participants investigate the relationship between different forms of life represented in literature and folklore (cf. Marjanić, 2017: 126–127).

dedicated to pharmacology, as he has mentioned the magical and medical role of these creatures, including their use of body and blood (NH, 29.26–27; NH, 29.29; NH, 30.46; NH, 30.48–49; comments by Riccucci 2012). His word affected perception of these flying animals in Late Antiquity and the Medieval era.

The bats' negative image continues to exist through the Christian Late Antiquity and the Middle Ages,⁶ as well as the works of Church Fathers such as Eusebius of Caesarea, Saint Ambrose from Milan, and Saint Jerome. The peak of this negativity is represented in Dante's *Divine Comedy* in which the Devil is depicted as an enormous bat with three faces (Dante, Inf. XXXIV). The short way from supernatural beliefs to real-life events was Lady Jacaume of Bayonne's death, in France in 1332. The reason was that bats were flying around her house and yard. This connection of bats and devils was materialised into a 14th century painting called *The Fall of the Rebel Angels*, produced by an anonymous artist from the Sienese circle (Laird 2018: 45–46). In the Middle Age bestiaries, the bat (lat. *Vespertilio*) is described as a bird lacking the feature of nobility because, in comparison to the rest of the birds, it gives live birth to its offspring rather than laying eggs, and it has teeth. The mentioned bestiary explanations, as well as iconographic records in which it is marked as a mouse with wings, are dated from the inscription of Pliny the Elder (*Naturalis Historia*, 10.81), and Isidore of Seville (*Etymologies*, 12, 7:36).⁷ Other reasons for prejudice in Medieval times could be due to the taboo against homosexual behaviour; contemporary research shows at least 22 species of bat with same-sex behaviour. The reasons for this could be alloparental care, excitement, social play, and heterosexual copulation (Riccucci 2011: 139–147).

In Slavic mythology, bats have been represented negatively (related to negative spirits or blood, witches, vampires), positively (relation with abilities for fortune, apotropaic) and in duality as a hybrid animal – flying mammals between mice and birds. In traditional Russian beliefs, bats are mentioned as ambivalent according to situations similar to Aesop's tale. In Bulgarian legend and belief narrative, God created bats from fugitives, which further serves as an explanation for nocturnal activities. A transformation from ordinary seven-year-old mice to bat is discussed in Polish folktales. Various taboos are linked with bats caught in human hair. Moreover, based on their blindness, bats have amulet usage and could serve as an addition to clothes for protection and nearby houses. Similar purposes were served in magic and health (Gura 2001: 497–498).⁸

The Serbian Mythological Dictionary (*Srpski mitološki rečnik* 1970) states that no living being suffers because of its name (in Serbian *slepi miš*) like the naive bat does. The bat is used in love magic in the Serbian ethno-tradition because of his name, which

⁶ In *Cvijet krijeposti*, the *Flowers of Virtue*, the Old Croatian translation of the famous Italian work *Fiore di virtù*, a bat (*šišmiš*, *netopir*, *ljljak*, *lilik*) has been described as an ugly and shameful creature who symbolizes lust, passion, concupiscence, fornication and sexual sins and 'androgyny which is highlighted in the text in the description of his same-sex relationships' (Zaradija Kiš, Šimić 2020: 108).

⁷ 'Bat'. <http://bestiary.ca/beasts/beat250.htm>

⁸ Russian folklorist Aleksandar V. Gura, the author of the first systematic research of the symbolism of animals in Slavic folk tradition (as the title of his book suggests – *Symbolism of Animals in the Slavic Folk Tradition*, 1997), is a writer of lexicon article on the role of a bat in Slavic ethnotradition (Gura 2001).

means blind mouse. The definition of blind is not literal; in contrast, the animal is blinded in daylight and it symbolised the person in love as bewitched. As a consequence, the bats were caught, and the lovesick person attempts to get to bats' wings and bones; then dried, crushed to a powder, and placed in the food and drink of the person to be loved, so that that person would blindly fall in love with the one who applied the magic or the one for whom the magic is intended. In addition, an enamoured human wore a bat's wing as an amulet (Petrović 1970: 268), as noted by Aleksandar Gura (2001) for Bulgarian and Macedonian beliefs.

Early modern travellers, explorers and colonists of the New World referenced bats in a negative perspective. In his visits to Latin America, Girolamo Benzoni described these animals by writing about his experience with bats biting his extremities (legs, feet, arms, hands). A similar negative reference described Australian bats as devils by early Europeans from James Cook's crew (Laird 2018).

Folklore stories from North America have been conducting bats in different sources. In Nova Scotia, bats are described as a vision of death, and when the bats fly around in the house a female from the house will die. If a bat lands, a male will pass away. Similar folktales are found from parts of the United States of America. In Illinois, a bat will bring death in the house if s/he stays a longer time. If s/he stays is shorter, some relative will die while in New Mexico, the death in the Midwest will be in a few days or month/six months, and in Washington the death will be within a year. The child's death is foretold in Californian superstition in which the child will pass away if his pregnant mother watches a bat. Furthermore, as Gary F. McCracken pointed out, in other American areas, dreaming of these animals flying around house in combination with dog's howling represents a premonition of death within a person's home, relative or a friend (Bats 2020).

One of the stereotypes about bats has been related to stealing food, particularly bacon and ham. These ideas spread throughout Europe and America during early and modern periods. According to Allan's research from 1939, he further exemplifies this point by: 'describing experiments conducted in Germany in the early nineteenth century in which captive bats were offered a diet of bacon, but the bats often refused it and starved to death' (Bats 2020; Laird 2018: 80).

In the later popular culture, bats were linked with vampires, Halloween, and the popular comic hero Batman, which is the result of Bram Stoker's Gothic horror novel *Dracula* (1897) and his introduction of correlation between bats and vampires in the context of the political situation at the end of the 19th century.⁹ The representation of bats as bloodsuckers arose with Bram Stoker's *Dracula* along with a film version played by Bela Lugosi (Fenton, Ratcliffe 2010). This depiction has been raised in Francis Ford Coppola's movie titled *Bram Stoker's Dracula*, in which the main character, performed by Gary Oldman, appears in a demonic form of a bat which has been finalised into an evil demon who escaped from the dead body of Dracula (Laird 2018: 58–59). Simultaneously, bats are depicted as beings

⁹ The most important element for Stoker's fantasy is contagion (Perić, Pletenac 2015). Boris Perić and Tomislav Pletenac discussed Stoker's novel's political background and detect the Eastern (Balkan) Question as the critical factor for British foreign policy and politics at that time. The main issues were integrating and regulating of post-Ottoman Balkan into new political entities (Perić, Pletenac 2015: 19).

on the border of worldly and otherworldly, which are shown trespassing this border on Halloween night (Kunz 1984). Ultimately, the comic and movie hero Bruce Wayne, known as Batman, chose the bat for his trademark after being prompted by his childhood trauma of falling among bats, highlighted in the film *Batman Begins*, from 2005, by Christopher Nolan. With the iconographic use of the bat, the dark cave, and the nocturnal life through which the hero Batman additionally attempts to make the villains even more fearful.

This depiction of a hybrid human and bat in the form of a superhero could be analysed on three levels. The first level is psychological, dedicated to fear and trauma, which acts as a symbol of fear translated to personal strength. This transformation of fear could depict Jungian psychoanalysis, along with Jung’s remarks about the shadow. This term can be defined as unconscious, relating to the different positive and negative hidden aspects of personality and life. As Jung wrote: ‘Everyone carries a shadow and the less it is embodied in the individual’s conscious life, the blacker and denser it is’ (Jung 1938: 131). Following this quote about bats in Bruce Wayne’s context, his fear of bats became the primary source for his power because he enlightened his shadow and removed anxieties and false beliefs about himself.

The second part is the social perception of bats, one that recognises these creatures as strange, dark, and scary creatures. Instincts, according to Jung’s research, relate to the animalistic part of human personality, and it is critical to understand bats in the context of basic instincts. This combination of instincts and defensive mechanism, particularly the sublimation of his revenge and aggressive behaviour to useful social appearance, have made Bruce Wayne a unique character who came from the dark and saved the world as a superhero (Kiatpattananon 2017). The uniqueness is comparable to bats, which are the only mammals capable of flying.

The final piece is the potential subversive, because non-heroic animal – bats – represent Batman as the hero and this would improve the status of bats in society and culture.¹⁰ Rather than causing harm, bats became powerful and visually linked with Batman, Gotham City’s protector.

Contemporary artists have used bats in their installations, stage performances, or artworks. The most valuable group to mention here are Samoans: writer Albert Wendt with his story *Flying Fox in a Freedom Tree*, photographers Greg Semu and Yuki Kihara, painter and poet Dan Taulapapa McMullin, artists Lin Onus, Robin White, Julian Hooper, Kathy Holowko and Helen Pynor. These artists are mostly from Australia and Oceania, and their works are a combination of local myths and traditions in the context of contemporary art. Artists from other parts of the world, such as American artists Tim Hawkinson, and Brits Marvin Chetwynd Gaye and Jeremy Deller, have experimented with depictions of bats (Laird 2018).

¹⁰ At the moment, it is valuable just to mention potential subversive role of bats in context of Batman and suggest further social and psychological research on these topic, although we need to have at least two part in the minds: a) representation of Batman and bats is not linear in the history of this fictional character and changed during time and social context; b) comparison on the line Batman – bats could be Spiderman – spiderman which could open similar research issues; c) correlation between popular male characters such as Batman, Spiderman with females like Catwoman.

The most controversial performance was Ozzy Osbourne eating or biting a bat on the stage in 1982 during a concert as he ate the head of (probably) a live bat (Andrews 2019, 2020; Laird 2018).

In his autobiography *I am Ozzy*, he wrote a detailed story about this event (Osbourne 2010: 153–154). Although media speculations have been challenging the idea of live animals and Mark Neal, a seventeen-year-old fan who brought the bat to the concert and threw s/he to the stage, reported that the mammal was dead before a concert, Ozzy denied this and continued to speak about a live bat (Andrews 2019: 2020). The concert sparked considerable media interest around world and a great deal of controversy. Several protests emerged, organised by the American Society for the Prevention of Cruelty to Animals, and fans began bringing various strange items to the stage. Two main ideas could be understood from this unusual situation: medical ideas about rabies from bats which could make some kind of narrative in contemporary society, and Ozzy's attitude to animals, which is unacceptable and even a crime. The former will be discussed later and understood from the experiments and testing bats to rabies. The latter is related to animals in performance art as shocking and provocative items, because the bat is not realised as being or animal and has rather been present as an artefact or item.

An exciting approach to bats is written in the book *Raising Archie* with the subtitle 'The story of Richard Morecroft and his Flying Fox' by Australian journalist Richard Morecroft, which has been recorded as a short documentary in which Morecroft spoke about his experience with an orphaned bat, Archie. His advocacy of promoting wildlife and saving the threatened animals, such as bats, could be positioned within Native Australians or Aborigine cultures and their relation to the flying mammals. The stories about bats and Aborigines are highly complex because bats have been presented both positively and negatively. One side of the story is related to the Balayang and Tjimin. In the first side, bats are the opposite of the owl and are part of the soul. The second – Tjimin - is related to the Great Rainbow Serpent and humanity's ancestors.

Other tales expressed more negative approaches. The story of Naradan was of a half man-half bat who lived in Dreamtime (analogous to Heaven in Western interpretations). One day, his wife went to the forest to buy honey for him. When her arm became stuck in a tree, he came, cut her arm off, and she died. A similar story happened to his other wife, and he was thrown into a great fire where he became a bat and disappeared into the dark. Naradan lives as shamed being – a bat – and hides during the day. A different gloomy tale about bats can be related to a handsome man punished by gods in which he transforms into a creature – a rat with wings - and sleeps under the bridge with his head down¹¹ (Grenoble 2020).

These links between humans and animals have been described by Deborah Bird Rose as the 'entangled mutuality' that Aborigines have in their interactions with bats. Today, Indigenous Australian communities of the Northern Territory have rejected these interactions (Laird 2018). The ties between humans and bats in various relationships and

¹¹ It is valuable to mention the source for these stories, which is a children book produced in France and written as a dialogue between a Native Australian person named Bunna and a journalist (Grenoble 2020).

combinations of positive and negative approaches take steps in building integrating views to nature and environmental justice that have been immanent to Aborigines, people of pre-colonial Australia. These traditions should be re-invented through contemporary conservationists in Australia and the story of how Morecroft and Archie could bridge this gap.

The following table is a comprehensive review of the bats in the world mythology, and the bat is analysed as a representation of certain feelings, events, or beings which could be matched with Lévi-Strauss and his idea of species of animal or plant which have been identified with certain groups in the context of totemism (Lévi-Strauss 1963). From the table below, it is possible to understand different political entities and geographical areas where a bat is related to mainly positive emotions, events and thoughts. These terms have been related to the mythological perception of bats and understanding these flying animals in ancient people’s worldview.

Table 1. Representation/symbolisation and meanings of bats

Culture	Representation	Meaning
Chinese	luck	positive
Japanese	luck	positive
Hindu	sacred animals	positive
Pacific	fertility	positive
African – Kenya	luck	positive
South American	help, sharing of knowledge	positive
Native America - Navajo	speech, god helpers	positive
Mesoamerican	death	negative
Greco-Roman	duality	negative
Late Antiquity	evil	negative
Medieval	evil	negative
Slavic	evil spirit, amulets, fortune	ambivalent
Early Modern travellers	evil, annoying	negative
Modern Western	death	negative
Halloween	border animals	negative
Dracula	vampire	negative
Batman	fear	subversive
Native Australians/Aborigines	fertility, death, shame, punishment, isolation	ambivalent

After all, the mythological and the popular culture representations of the bat could be summarised in a few common parameters: a) night and avoidance of the light and sunlight, b) fear, uneasiness, and punishment in European, American and Central American

depictions, c) luck, longevity, and helpfulness in stories and legends of Chinese, Indian, Japanese and Pacific origin, d) duality of the beings – as mice, and as birds. The last part is important because modern science has rejected bats as mice or birds and rather classifies these creatures in other classification while fruit bats have been considered the same as flying foxes. The terminology for these mammals still derives from the combination of bird and/or mice, which is used in a plethora of languages, including South Slavic Croatian terms *šišmiš* (*netopir*, *netopijer*, *liljak*),¹² the Slovenian word *netopir*, or Serbian *slepi miš* for a bat.

It seems that in the Eastern and the Western world, as we call them, the variety of approaches towards the bats can be explained with the idea of contemporary philosopher Ji Xianlin about the diversity of opinions, where the Eastern would be synthetic – meaning intriguing, including nature, and all the matter (based on Confucian and Taoist perceptions of the world), while the Western opinion would be analytic – meaning disambiguating, violent and aggressive towards nature (Ji Xianlin 1997: 82–84). Applying this knowledge, it is clear that the bat in the West is presented as the Other, while in the East (in Polynesia, India, Japan as well as China) s/he is depicted as a part of nature, and consequently, as a part of the human world. The potential biological reason could be in echolocation, which is not used by fruit bats, based in East Asia. Also, these animals are extremely important for seeding dispersal and agriculture in Asian cultures. These elements would affect cultural depictions, and this could be a way for understanding positive myths about bats in some parts of the world. The Chinese word for bat is *fu* (蝠) and it has similar pronunciation as the word for happiness (also *fu*, but different character 福) that could be matched by Ji Xianlin's idea of synthesis and ancient Chinese link bat with luck which affect perception and recognition of these flying mammals.

These ideas could be matched for the Western world with the concept of hyperseparation, which is developed by Val Plumwood. This idea is understood as a binary opposition between two entities divided by strong and separate borders, improving differences and binarity instead of similarity. As a consequence of mentioned thoughts that started in the Enlightenment period, there is a decline in animal ethics and the potential rise of violence against animals and others (Miller 2016; Plumwood 1993). Comparative thoughts and ideas to Plumwood analysis were expressed by Branislava Vičar and her concept of the animal world as transcendental otherness, then Claude Lévi-Strauss and his conclusion about totems as part of the distinction between culture and nature and finally, Philip Armstrong and Laurence Simmons with terms such as 'humanness, inhumanity, compassion, sentiment and beastliness' in contrasting humans and others (Vičar 2013: 40; Simmons, Armstrong 2007: 1–2; Lévi-Strauss 1963). The basics of these binaries could be developed as humans and bats. The former could be presented as positive while the latter would be defined as negative, and can be applied to modern popular culture, such as Dracula and Batman. In the context of bats in mythology, these concepts of hyperseparation with a combination of synthetic and analytic perceptions of the world could be a way of understanding bats in historical and mythic perspectives that will contribute to the modern ideas about bats.

¹² On bat etymology in Croatian language, cf. Tvrtković 2017: 10–12.

Nowadays, perceptions about the bats are handled in an interesting article written by the Slovak researchers Pavel Prokop, Jana Frančovičová, and Milan Kubiátko, published in 2009. They conducted research using their questionnaire *Bat Attitude Questionnaire* (BAQ) among Slovak students (Prokop, Franchovichova, Kubiátko 2009). Their claims (the connection of knowledge and beliefs in the narratives about bats) concur with reflections of Matchett and Davey, who categorise bats as repulsive animals together with cockroaches, spiders, and rats, in order to develop a hypothesis about the avoidance of infection, which is based on (1) fear of animals linked to infection, such as mice, rats, bats, and even a pigeon (2) fear of animals linked to mucus or faeces, for instance, snakes, worms, or snails, (3) fear of animals related to dust, disease, or infection, such as spiders (Matchett, Davey 1991, c.f. Prokop, Franchovichova, Kubiátko 2009: 20; Nagy, Johnson II 2013: 10).¹³ An additional reason for the fear of bats is the media representation that caused an ingrained belief according to which bats are rabid, even though the testing conducted by Whitaker and Douglas, when they tested 8262 bats, showed that only 5.4 % tested positive for rabies (Whitaker, Douglas 2006: 1569–1573 c.f. Prokop, Franchovichova, Kubiátko 2009: 20). Moreover, Friedrike Mayen determined that only three out of more than one thousand species of bats feed with blood; therefore, they do not represent a threat to humans (Mayen, 2003, c.f. Prokop, Franchovichova, Kubiátko 2009: 20).

In contrast to bats as animals with a plethora of diseases, traditional medicine, as mentioned in the ancient world such as Papyrus Ebers from 1500 BC in ancient Egypt, has used bats as curators and sources for medical treatments developed in India and China. The medical text *Papyrus Ebers* has mentioned bats' blood to recuperate skin, hair and eye diseases. Different medical usage of bats has been recorded in texts from Roman and medieval Egypt, Algeria, Senegal, Benin to early modern states of Italy, England, Sweden, Switzerland and various North, South American and Asian countries. As a voice of re-usage for traditional medicine, Marco Riccucci promotes sustainable using bats for chitin and chitosan (Riccucci 2012: 249–270).



Fig. 1. Shouxing, Chinese god of longevity, together with two bats (source: <https://www.ebay.com/itm/Old-Chinese-Bronze-Cloisonne-Enamel-Shou-Xing-Bat-Bijou-Jewelry-Casket-Box-/254346795985>). The pair of bats is a sign of deity for longevity Shouxing and symbolised positive and good wishes (Cooper 1986: 151). In East Asia, particularly in China, the word for bat (蝠) shared pronunciation with the word for happiness (福), and it is *fu*. The five bats represent Five Fortunes (wu fu, 五福): wealth, longevity, peace, health, and positive death (Chevalier, Gheerbrant 1987: 677).

¹³ In the book *Trash Animals*, Kelsi Nagy and Phillip David Johnson II (2013) analysed different cultural identities of animals that affect their representations even if humans, as Thomas Nagel pointed out, have not understood real animal experiences.



Fig. 2. Angry, little brown bat, in fact, a mouse with wings. Perhaps, the bestiary attempted to indicate that it has teeth. Kongelige Bibliotek, Gl. kgl. S. 1633 4^o, Folio 42v (Source: <http://bestiary.ca/beasts/beastgallery250.htm#>).



Fig. 3. *The Fall of Rebel Angels* (Master of the *Rabel Angels*), Oil painting from 14th c. (Laird 2018: 48).



Fig. 4. Woodcut from 1491 with a representation of bats and their eating of meat (ham and bacon), although these food habits have not been proved, and it could be prejudice (Laird 2018: 78; source: <https://www.batcon.org/article/bats-in-belfries-and-other-places/>)

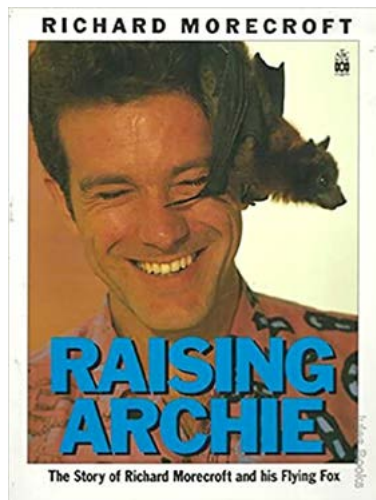


Fig. 5. Richard Morecroft and Archie (source: <https://www.amazon.com/Raising-Archie-Richard-Morecroft-Flying-Fox/dp/0731802543>).

The main question is the lack of empathy towards these animals. The explanation of the issue lies in ignorance about their anatomy, behaviour, and habits, which creates narratives, myths and, in the end, fear that leads to the decrease of the bat population in the world. Bats are one of the most endangered species in the contemporary world, resulting from usage in traditional medicine and food in the East and demonisation in the West.

Goran Đurđević

OF FICTITIOUS AND ENDANGERED BATS, ALLEGED CATALYSTS AND CARRIERS OF THE CORONAVIRUS FROM WUHAN, OR, WHAT IS IT LIKE TO BE A BAT DURING THE COVID-19 PANDEMIC?¹⁴

The scientific version of the story about the bats related to the Covid-19 disease, according to Mirjana Žagar-Petrović, MD, claims that ‘the new coronavirus named 2019-nCoV was discovered in humans, in China, for the first time by the end of the last year. It causes a disease similar to SARS, and the disease it causes is called Covid-19 (CO – corona, VI – virus, D – disease, 19 – year 2019). Scientists still cannot confirm which animal was the catalyst and the carrier of the coronavirus from Wuhan’ (Žagar-Petrović 2020). However, it is presumed that it could be the *bat*. Most coronaviruses affect animals; nevertheless, zoonosis, as a disease, is passed from animals to humans.

Recent epidemics caused by that virus were Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS) from 2003, and Middle East Respiratory Syndrome (MERS) from 2012. The research showed that humans were infected with MERS after being in contact with camels, while SARS was brought to humans by viverrids. [...] The principal hosts and transmitters of the coronavirus are *bats*, which can carry the virus to other animals, such as Chinese ferret-badgers, racoons, and viverrids. It is believed that the infection originated at Huanan Seafood Wholesale Market – a live animal and seafood market, after consumption of the food at the market, and after handshakes, which led to the commence of human-to-human transmission (HHT) (Žagar-Petrović 2020).

Therefore, we should not overlook the evidence that the early cases of Covid-19 occurred outside of Wuhan in China, and that they did not have a clear connection with the city’s wet market, which is considered the place of its onset (Nunez 2020; Hayes 2020).

It is noticeable how this ‘infectious’ story is not bringing along deeply environmental narrative concerning the alleged process in which a Chinese bat in the metonymic Chinese soup becomes the cause and the transmitter of the coronavirus from Wuhan. This deeply

¹⁴ The second part of the text, written by S. Marjanić, is part of the project *Cultural animal studies: interdisciplinary starting-points and traditional practice* – ANIMAL (IP-2019-04-5621), Croatian Science Foundation.

environmental story is similar to the plot of Steven Soderbergh's film *Contagion* from 2011,¹⁵ which concerns the spread of a lethal virus that causes a global pandemic in a matter of weeks. The film's final sequence reveals the culprit of the origin. In the context of the fictitious virus from Soderbergh's film, which is considerably more dangerous, and cannot be related to Covid-19, I would like to put emphasis on Wilson's concept of the unity of knowledge that is indispensable in a comparative analysis of the mass media information, and so called, cynical conspiracy theories that undermine the cynicism of power in government – in Sloterdijk's denotation of cynicism, as well as in the denotation of political scientists. As the *World Wildlife Fund's* research demonstrates,¹⁶ the first step in causing a pandemic is deforestation, after that comes live animals trade, and then there comes the wet market¹⁷ where different species come in contact. That would be a concise journey of the pandemic, which is not mentioned in the mass media since it is an ecocentric, biocentric story that contradicts the global specieicist neoliberal economy. In that regard, we can end with the prediction of the GMO prophet of apocalypse, Árpád Pusztai, who says that the 'world will not be destroyed by terrorists, but by scientists' (cf. Pusztai 2011).

Regarding the already mentioned zoo-partaker as the claimed catalyst and transmitter of the pandemic, I would mention the research of Leonard Schild and his associates, who affirmed that the Covid-19 is encouraging online Sinophobia,¹⁸ and that the sharing of the Sinophobic content is a multiple phenomena on social media: it can be found in marginal online communities, as well as on politically incorrect platform *4chan*, and up to a certain degree on common platforms, such as Twitter (Schild 2020: 1). In contrast, the statements of senior officials, such as American President Donald Trump, about the Chinese virus, or the statement of French President Emanuel Macron regarding Chinese and Russian authoritarian regimes and Western democracy, as well as the statements of famous researchers such as American sinologist Jeffery Wasserstrom who, back in December, wrote about hiding the first cases of infection, later on, the statements of British think tank *Henry Jackson Society* that wrote about concealing and falsifying information, only to, at the peak of those occurrences, find their place in the mass media, such as *The Guardian*, *The New York Times*, *Sky News Australia*, and many others (Zhang Yunpeng & Fang Xu 2020: 211–223). Such politicians', scientists', and journalists' demeanour and false, unfounded statements in the form of fake news and post-truths contributed to the rise of Sinophobia during the coronavirus pandemic.

¹⁵ Kevin C. Moore points out that, in addition to being an example of the perennial outbreak narrative, '*Contagion* also represents the 21st century media logic of what Grusin (2010) calls "premediation" or "medial pre-emption" that developed in the post-9/11 moment, of which *Contagion* is most certainly apart' (Moore 2020: 3).

¹⁶ Source: https://www.wwfadria.org/hr/novosti/covid_19_i_bioraznolikost/

¹⁷ They are called 'wet' since vendors often slaughter animals in front of customers. It is noticeable that the first news about Covid-19 was fake news about the wet market in Wuhan being the cause of the pandemic (Cohen, 2020).

¹⁸ During the Covid-19 pandemic, the Chinese influencer Wang Mengyun had to apologise for the bat soup she was eating in Palau, in Micronesia three years before the start of the pandemic, which was a photo segment for her vlog, cf. O'Neil.

Sinophobia and influencer Wang Mengyun’s apology descended from the ecocentric, zoocentric perspective to the bat’s experience, not only in the Chinese soup in which it ended up as a meat victim, but as a demonised media victim in the infectious Covid-19 story. In the context of the previously mentioned, I will refer to the book *Being a Beast* from 2016, written by British veterinarian and philosopher Charles Foster, in which he wanted to know what it is like to be a wild animal. The book is a representation of his intention to live in a cave in Wales, as a badger, for six weeks. The experience of being an animal is marked by nudity and cold; he is eating insects, worms, and road kill (Svendsen 2019: 93). In 1974, American philosopher Thomas Nagel, wrote an article on ‘bat phenomenology’ in which he wondered what it is like to be a bat; he claims that neuroscience will never bring us closer to the comprehension of the mentioned experience, and that applies to all the other external research of animals. Nagel’s influential article *What Is It Like to Be a Bat?* (1974) goes to the essence of the problem, and that is the question of the consciousness (*qualia*). Namely, as much as we research, even if we have all the information about bat’s brain architecture, we cannot know what the bat experiences in the times of pandemic.¹⁹

On April 14th 2020, the association Animal Friends Croatia, published on their webpage the following news²⁰ about a group called NOVID-50 that commenced with around 20 people who tried to create a solution for Covid-19 crises, on *Global Hack* – an online event where teams from all over the world are bringing forth practical solutions in a 48h timespan. NOVID-50 deals with the cause of pandemics caused by diseases transmitted by animals, but the emphasis is on intense animal exploitation (for instance, Charles Patterson claims the industrial strategy to be a holocaust). They are appealing to the United Nations to create a strategy for termination of work for industrial animal farms, live animal markets, as well as the overall exploitation of animals. To summarise, the association highlighted the deeply environmental catalyst of the pandemics, among which we have the meat diet – or as Melanie Joy would say – the ideology of carnism.

It is noticeable how the information that certain animals are detrimental to human health came along with the pandemic: the so-called wet markets were linked with Covid-19, the emphasis was put on swine flu, bird flu, MERS (camel as the demonised catalyst), mad cow disease (cf. Gellatley 2001: 89), and SARS (bats and reptiles as the

¹⁹ Cf. the reflection on Nagel’s bat text/essay, ‘which is one of the most oft-quoted works on the problem of consciousness, particularly within the field of human-animal relations’, in J. M. Coetzee’s *The Lives of Animals* (Coetzee 2004; Laird 2018: 143–144). Wendy Doniger, as one of four real-life respondents to Coetzee’s academic novel, suggests ‘that Nagel probably chose a bat rather than a horse “to make the point of non-communication more dramatic, because we don’t love bats”’ (cf. Laird 2018: 144). Personally, we dare say – along the lines of Nagel’s definition, due to which he takes the bat into consideration as regards consciousness – perhaps we may not deal with Wendy Doniger’s definition, but rather with a specific ‘bat phenomenology’; it is the only flying mammal, and communicates by echolocation (sonar) – i.e., it creates a spatial image in-flight by listening and analysing the rebound sound (echo), and assumes a reverse, suspended position when resting – it hangs upside down. Specifically, Elizabeth Costello, who is considered J. M. Coetzee’s fictitious alter ego in the novel *The Lives of Animals*, defines Nagel’s essay *What Is It Like to Be a Bat?* (1974) as *tragically restrictive* due to the lack of the domain of zoo-ethics (Coetzee 2004: 36, cf. Mulhall 2008: 23–24, 33–34).

²⁰ Cf. Petition against animal exploitation; <http://www.prijatelj-zivotinja.hr/arhiva.php?id=5985>

demonised catalysts), wherein PETA proclaimed its vegan billboard about meatless diet, metonymical tofu, which never caused a pandemic.²¹

Merlin D. Tuttle, a scientist and the founder of Bat Conservation International, the manager of Merlin Tuttle's Bat Conservation, in his article *Give Bats a Break* from 2017, emphasises that the search for new viruses in bats probably would not significantly contribute to the human health, but it could seriously jeopardise bats' future. The summary of the mentioned article: the idea that the bats could be responsible for the transmission of the new lethal infection to humans, started in 2002 with the discovery of the new coronavirus that caused serious respiratory infections named SARS. Coronaviruses are widespread among animals; they cause colds; however, in 2002, SARS was the cause of death of around 800 people. Three years later, an article in *Science*, called *Bats are natural reservoirs of SARS-like coronaviruses*, announced a public lynching for bats, considering the fact that the scientific proclamation was that bats are a global threat to public health. From that point on, the so-called virus hunters have conducted an intense search after the dangerous bat viruses. In the



Fig. 6. Chinese blogger Wang Mengyun and bat soup, albeit not in China, but in Palau, Micronesia (source: <https://www.news.com.au/lifestyle/food/food-warnings/chinese-influencer-wang-mengyun-aka-bat-soup-girl-breaks-silence/news-story/63ef0cec5b6d448d1843e2e1bcadb14d>).



Fig. 7. An example of a reaction to Sinophobia during the pandemic (source: <https://news.berkeley.edu/2020/02/12/coronavirus-fear-of-asians-rooted-in-long-american-history-of-prejudicial-policies/>).

context of that chapter, the author raises the key question about whether we should start to worry about our conduct towards bats on behalf of science and public health. Tuttle further claims from the point of his ecocentric view that it is impossible that the bats participated in the infection emergence, considering the fact that for most of human history, we lived in caves, then in straw huts and shacks, and that implied living with bats. However, in recent centuries, the trend reversed. Due to the industrialisation, the bat population decreased, and modern people started to live in buildings that exclude bats from their habitat. Bearing in mind the long history of our close connection, it is comprehensible that we developed an extraordinary resistance towards each other regarding diseases. That might be the explanation of why it was so difficult to document bats as the sources of infections among people, and why is it crucial to eradicate the demonisation of the bats (Tuttle 2017: 44). In that respect, I consider Tuttle's zoocentric article the finest response to Nagel's philosophical and rhetorical question from the perspective of 1974.

²¹ Source: <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/peta-coronavirus-billboard-tofu-pandemic-animal-rights-iowa-a9532716.html>

APPENDIX: BATS ON DISPLAY IN ZAGREB

In his book *Animal Theology*, Andrew Linzey notes that the United Kingdom’s Wildlife and Countryside Act of 1981 accords the bat specific legal protection and stresses that ‘[w]hat is interesting about this legislation is that not only are bat rights upheld by law, but also even in competing situations with human rights, the bat is to be given preferential treatment’ (Linzey, 1994: 42). However, the aforementioned UK act, according to which bats are given more rights than humans, is evidently an isolated case in terms of its deliberations regarding bats, which are considered even today one of the most victimised and least studied animals. Specifically, contemporary infectiology papers mostly point out that the uncharted territory of the bat’s role in the occurrence of certain diseases has only just begun to be studied (Calisher 2006: 149–155). Thereby the role of the human factor (e.g., the aforementioned deforestation) is not accentuated, while the fact that bats are extremely useful animals is frequently omitted, as pointed out by, for example, Snježana Vujčić-Karlo, Senior Curator and Head of the Natural History Department of the National Museum in Zadar. Apart from eating insects (mosquitos, flies) in the ecological chain, which helps prevent malaria in numerous parts of the world, bats are also pollinators of some plants.

Let us present in more detail two exhibitions on bats, organised in Zagreb in 2019 and 2020. The exhibition *Technologies in Biology: Bats (Tehnologije u biologiji: Šišmiši; Zagreb, Nikola Tesla Technical Museum, 2019)*²² featured technologies disclosing the hitherto unknown experiences of bats, nearly in the sense of Nagel’s paper *What Is It Like to Be a Bat?* The exhibition is the result of a two-year research on bats on the island of Lokrum near *Dubrovnik (Public Institution Lokrum Reserve)*²³ with particular regard to two species of bats (i.e., *Plecotus kolombatovici* and *Rhinolophus hipposideros*). The exhibition linked the world of bats and the technology (*bat detector*, *telemetry*) used for studying the former with specific objects (e.g., the reproduction of da Vinci’s drawings that elaborated the idea with which he conceived a human flight apparatus by studying the wings and flight of bats; Slavoljub Penkala’s model of another, subsequent variant of a plane – TMNT 1852; the small Italian submarine CB–20, produced in Milan, Italy, in 1943 – TMNT 332) from the permanent collection of the Nikola Tesla Technical Museum in Zagreb.²⁴ The exhibition placed special emphasis on echolocation, same as Nagel with his paper that poses the question ‘What is it like to be a bat?’ from the philosophical niche. As stated by the exhibition authors, ‘echolocation enables bats to orientate themselves in space with the help of rebound echoes from their calls. A device which enables the confirmation of the presence of bats by converting their sounds, i.e.,

²² The exhibition was authored by Katarina Ivanišin-Kardum from the Nikola Tesla Technical Museum, Marija Crnčević from the Public Institution Lokrum Reserve, Daniela Hamidović from the Croatian Biospeleological Society, Henry Schofield and the Vincent Wildlife Trust from the United Kingdom, and Dina Rnjak from Geonatura, d.o.o.

²³ For more details on the exhibition, cf. the exhibition catalogue and <https://www.lokrum.hr/blog/vijesti/tehnologije-u-biologiji-sismisi-2/#>. I retrieved all data on the exhibition from the two aforementioned sources.

²⁴ The study of bats on Lokrum by using contemporary technologies such as the application of the bat detector and telemetry has been documented in film, i.e., Boris Krstinić’s on-site film. I would like to acknowledge Mr Krstinić for enabling me to see his film again.

echolocation, into sound that a human can hear, is called an *ultrasound detector* or *bat detector*.²⁵ In that sense, we can say that the bat detector enabled a partial answer to Nagel's question 'What is it like to be a bat?'

The second research study on telemetry was conducted with tiny radio transmitters attached to individual bats during the research, which the bats shed after approximately ten days. Within this period, the researchers (equipped with radio receivers and directional aerials) can track bats and determine their position in nature. The collected data are processed, and the bats' movements are mapped, as also shown by the map displayed at the exhibition. As mentioned above, the exhibition also showed the manner in which the flight of bats was used by certain scientists in their research. By studying the bats' flight and wings, Leonardo da Vinci was thus the first to elaborate the laws of flight (Visković 1996: 255–256).²⁶ Reproductions of da Vinci's drawings elaborating this idea are found in the permanent collection of the Transportation Department of the Nikola Tesla Technical Museum.²⁷ Furthermore, the studying of bats and their orientation in space via echolocation also contributed to the development of radar and sonar. Just as bats produce sound that spreads as a wave, these devices (as we could learn from the exhibition captions) transmit and receive reflecting waves, on the basis of which it is possible to calculate the distance and velocity of objects such as submarines, airplanes, and similar. It is a well-known fact that Nikola Tesla also contributed to the invention of the radar.

The second Zagrebian exhibition that featured bats as zoo-actants, entitled *Open – Living Beings and Their Dangerous Liaisons (Otvoreno – Živa bića i njihove opasne veze)*, presented works produced within the European network EMAP – European Media Art Platform that brings together European organisations and institutions dedicated to new media art, and was organised within the framework of Touch Me Festival (Nikola Tesla Technical Museum in Zagreb; KONTEJNER curatorial team, Tereza Teklić and Olga Majcen Linn).²⁸ At the aforementioned exhibition, Daniela Mitterberger and Tiziano Derme (MAEID Büro für Architektur und transmediale Kunst) presented their work *The Eye of the Other III 'On Flowers' – Interspecies Communication Human/Bats* (immersive audio/visual surface, multimodal sculpture, 2019–2020). To quote the artists themselves, *The Eye of the Other* 'is a project that explores non-verbal communication between humans and bats through studying and translating the bats' sensorial systems. The work translates the perceptual world of nectar bats into perceptual patterns that a human can understand – from echolocation to our senses such as hearing, seeing, and touching.' Specifically, the nectar-feeding bats find flowers by sorting the environment with visual and sonar information. They can recognise the geometry of an individual flower by producing so-called 'echo-imprints'. The project *The Eye of the Other III 'On Flowers'* translates these imprints into auditory frequencies

²⁵ The bat detector is a device used for detecting the presence of bats by converting their ultrasound signals into sound frequencies.

²⁶ Leonardo da Vinci's flying machines and ships are early examples of drawing from nature in engineering and as a forerunner of contemporary bionics or *biologically inspired engineering* (Visković 1996: 255–256).

²⁷ Cf. <http://museums.hr/en/exhibition/details/7638/tehnologije-u-biologiji-sismisi>

²⁸ Touch Me Festival (Zagreb, Croatia) is organised by the curatorial team KONTEJNER. <https://www.kontejner.org/projekti/touch-me/-7-doticemo-nove-buducnosti/>

and visual, sensory patterns that are understandable by human senses; briefly put, they translate the experience of bats into that of humans. The artists-scientists thereby refer to the theoretical concepts of Jacques Derrida in *The Animal That Therefore I Am* (2002), Giorgio Agamben in *The Open: Man and Animal* (2004), French sociologist and science studies scholar Bruno Latour and, naturally, to Nagel’s philosophical deliberation ‘What is it like to be a bat?’. They defined the encounter with the world of these flying mammals in the following manner: ‘Within this space we lose our individuality, we do not count as species but as agents placed in resonance within the environment. Perhaps these types of experience are a direct invitation to question our position as species among the many on Earth, what Latour defines as “terrestrials” or the earthbound’ (Derme, Mitterberger 2020). The term ‘earthbound people’ was a theoretical idea proposed by Bruno Latour during his 2013 Gifford Lectures, *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature* and in *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (2017); the term was used by the Institute for Earthbound Studies.²⁹

For the installation, they produced 3D-printed artificial flowers using the discovered patterns of reflections. They also used synthetic pollen to fill the flower with food for the bat.³⁰ The scientists/artists register the sound frequencies of the bats and translate them into visual information visible to the human eye.

Moreover, while the first exhibition mentioned above scientifically documented echolocation, the aforementioned science and art piece on interspecies communication transferred echolocation into the visual, auditory and tactual segment that is inherent to human communication and thereby segmented its research to a single bat species – the nectar-feeding bats, who have a unique system of sensory compensation that allows them to forage in cluttered spaces such as rain forests, so as to find the tiniest of flowers.³¹ The artists thereby highlighted the role of the aforementioned art and science project within the context of biosonar technology: ‘Biosonar technologies are found in nature in mainly two groups of animals: bats and moths use aerial biosonar, whereas whales and dolphins use aquatic biosonar’. Alongside the biosonar technology matrix, the aforementioned artists also stress the role of sensory ecology (Derme, Mitterberger 2020), which studies the manner in which organisms acquire and respond to information about their environment, and cite as an example the sensory system of the bats’ echolocation.

Furthermore, while the aforementioned artists point out that ‘[t]he field of empathy and emotion does not really have space within the realm of science, very much in the sense of “what you cannot name, cannot exist”’ (Derme, Mitterberger 2020), I would like to note that in her book *Estetika kibersvijeta i učinci derealizacije (Aesthetics of the Cyberworld and the Effects of De-Realisation)*, in the chapter on artificial life and terminal positioning, Marina Gržinić states that the highlight of mechanical simulation in the 18th century was de Vaucanson’s mechanical duck ‘that drank, ate, quacked... and

²⁹ Cf. <https://www.earthboundpeople.com/earthbound-people/>

³⁰ For more details on the project, cf. <http://emare.eu/artist/maeid-%E2%80%93-tizian-derme-daniela-mitterberger>

³¹ I use the pronoun *who* instead of *which/that* so as to avoid speciesist language, along the lines of Joan Dunayer’s book on speciesism.

digested food just like a living duck'. The aforementioned production of artificial life comprises an introduction into the author's deliberation on artistic strategies of genetic engineering, within which Oron Catts, Ionat Zurr and Guy Ben-Ary (The Tissue Culture & Art Project) cultivate living fibrous microorganisms as living sculptures; the author thereby conveys a bioethical query-suspicion: 'We must ask ourselves, however, as to what happens with a living sculpture once its value on the art market decreases'. Even though they are primarily scientists, on their webpage Daniela Mitterberger and Tiziano Derme also underline the artistic matrix of their research – 'media artists and architects Daniela Mitterberger and Tiziano Derme are the co-founders and directors of MAEID / Büro für Architektur und transmediale Kunst, an interdisciplinary design studio created to locate critically new technologies within novel human-animal-machine entanglements.'³²

In terms of context, I would also like to mention the first ethnozoological exhibition in Croatia, which also accentuated the animal rights matrix – *Of Animals and Humans (O životinjama i ljudima)*, Zagreb, Ethnographic Museum, 22 April – 12 November 2017, curators: Željka Petrović Osmak, Tea Rittig Šiško, Gordana Viljetić), for the catalogue of which curator Aida Brenko wrote on multispecies ethnography, presented some years earlier by anthropologists Eben Kirksey and Stefan Helmreich, who in turn agree with anthropologist Eduard Kohn's statement that that multispecies ethnography acknowledges the interconnectedness and inseparability of humans and other life forms, and thus seeks to extend ethnography beyond the solely human realm and anthropocentrism (cf. Kirksey, Helmreich 2010: 562–563, Brenko 2017: 180). The author also notes the project *The Multispecies Salon* (ed. Eben Kirksey, Duke University Press Books, 2014), in which plants, animals, fungi, microbes and viruses write natural and cultural history together with humans. Briefly put, *The Multispecies Salon* is a project in which anthropologists collaborate with artists and biologists, thus demonstrating how the lives of different organisms intertwine in political, economic and cultural contexts, implementing new approaches to the ways of being and 'becoming' in the world (ibid.). As opposed to the human-animal studies or *traditional* animal studies, the emphasis is placed on the fact that multispecies ethnography expands its research (as underlined above) to fungi, microbes, viruses and the plant world, and also fosters cooperation with ecoart and bioart (Kirksey, Schuetze, Helmreich 2014: 2). Here we should point out the intrinsic value of bats. Not only their benefit for people (e.g., eating mosquitoes, pollination, etc.) but rather the worth of bats for themselves. In the aforementioned context, the project *The Eye of the Other* can be defined as an example of an 'interspecies salon', even though the artists themselves do not refer to the aforementioned project.

Finally, I find the link between the two aforementioned exhibitions – the scientific one, *Technologies in Biology: Bats*, and the science and art exhibition project *The Eye of the Other* (even though emphasis is placed on the scientific segment – since the authors point out two scientific niches (i.e., biosonar technologies and sensory ecology)) in their application of animal communication to the scientific sphere, hence, in the anthropological dimension. While the first exhibition accentuated the manner in which echolocation and flight of bats were applied to certain scientific discoveries (e.g., Leonardo's research

³² Cf. <http://emare.eu/artist/maeid-%E2%80%93-tizian-derme-daniela-mitterberger>

of bat flight and its application to human flight, the application of echolocation to the inventions of radar and sonar), the exhibition *The Eye of the Other* equally applies the aforementioned bat-experiences to contemporary scientific discoveries. The installation *The Eye of the Other* uses bat behaviour and their echo-sounding influence research into technologies such as self-driving cars.

Bats, by themselves, are considered a top-level order within mammals, due to their highly ecological and evolutionary success. Specifically, the study of their biosonar system is currently making crucial advancement for technologies applied to radar and computer vision devices. These applications use sonar to facilitate and interpret representations of three-dimensional geometry in the output signal (computer vision). Self-driving cars are currently using sonar technologies to manoeuvre the vehicles in the event of fog detection and low visibility situations. Furthermore, since the sound propagates across different media, the use of sonar is still the best technology for interpreting special environmental circumstances (Derme, Mitterberger 2020).

Finally, I would like to note a series of smaller-scale popular science exhibitions intended for children, which took place in several cities in Croatia to mark the International Bat Night. For example, Osijek marked the 9th Bat Night (29–30 August) in 2020 at the Zoo³³ under the programmatic motto ‘Bats aren’t to blame for the coronavirus, but could help Osijek get rid of mosquitos’ as an appeal to revoke the demonisation of bats, which culminated in 2020 due to the alleged correlation between the demonised Chinese bat and the pandemic. The demonisation of the aforementioned only flying mammal began in 2003, when SARS killed approximately 800 persons due to the virus that probably originated from a bat species found in a Yunnan cave.³⁴ Another story, however, connects SARS with this 2020 pandemic, and may have come from Professor Shi Zhengli from the Wuhan Institute of Virology (WIV), also known as the Bat Woman, who gained international recognition for her discovery of SARS.

Suzana Marjanić

³³ As speciesist places for animals, zoos often serve today as spaces at which popular and expert programmes for children are held, which is one of the signs of contemporary schizophrenia of our attitude towards animals. Furthermore, the art project *The Eye of the Other* did not conduct an on-site research in the habitat of the nectar-feeding bats, but rather ‘only in the captive environment of the Vienna Zoo – one of the few places in Europe where it is currently possible to observe a colony of nectar-feeding bats. Doing fieldwork allowed us to realise the relational fragility of working with animals.’ The project was thereby not conceived within the framework of the zoo-ethical niche, since – as the artists stress further in the interview – ‘The fear of animal rights groups surrounded the project, not necessarily aimed at us, but it was here whenever we were interested in collaborating with research facilities’ (Derme, Mitterberger 2020).

³⁴ Index Vijesti: ‘Znanstvenicu iz Wuhana optužuju za širenje korone iz laboratorija, sad je progovorila.’ <https://www.index.hr/vijesti/clanak/znanstvenicu-iz-wuhana-optuzuju-za-sirenje-korone-iz-laboratorija-sad-je-progovorila/2241084.aspx>; Qui, Jane: ‘How China’s “Bat Woman” Hunted Down Viruses from SARS to the New Coronavirus’, <https://www.scientificamerican.com/article/how-chinas-bat-woman-hunted-down-viruses-from-sars-to-the-new-coronavirus/>



Fig. 8. *Bat Detector*; from the exhibition catalogue *Technologies in Biology: Bats (Tehnologije u biologiji: Šišmiši*, Zagreb, Nikola Tesla Technical Museum, 2019).



Fig. 9. *The Eye of the Other – Flower echo patterns database generation using machine learning algorithms*, 2019 © MAEID. Taken from the website of this art and science project (source: <https://www.makery.info/en/2020/11/18/la-chauve-souris-que-donc-je-suis-the-eye-of-the-other-de-daniela-mitterberger-tiziano-derme/>).

TO CONCLUDE: BATS DO NOT SPREAD COVID-19*

To also conclude along the lines of the book *Invitation to Terror: The Expanding Empire of the Unknown* (2007) by sociologist Frank Furedi: the states that the dangers ahead of us (i.e., terrorism, global warming and viral epidemics) are increasingly interpreted and perceived as threats that are much worse than we could ever imagine – ‘They are also represented as threats of which we, in fact, know very little, **and we are in no position to know very much thereof**’ (Furedi 2009: 104, emphasis added). Or, as sensibly stated by Didier Raoult, a microbiologist specialised in infectious diseases and Head of the University Hospital Institute for Infectious Diseases in Marseille, the largest of its kind in France (anthrax, chikungunya, Ebola, bird flu, H1N1, Zika, coronaviruses SARS and MERS³⁵) all of these epidemics were expected to cause a million deaths, but none of them occurred to a pandemic extent. The media are very well aware of the fact that the manipulation of fear sells newspapers and increases viewing ratings, and when they (now powered by the 5G network, introduced during the very pandemic lockdown) are joined by politicians, what we have is a well-known convergence of large-scale capital and politics, which generates wars, in this case, biological ones. Here we can refer to Rüdiger Safranski, who indicated that globality has ceased to be the concept of unspeakable expanses and became a prison and site of hysteria and the inability to act.

Or, as Ludwig Wittgenstein stated in his 1921 book *Tractatus Logico-Philosophicus*: ‘From current events we cannot conclude what the events will be in the future’.

Translated by Marta Ptičar, Mirta Jurilj and Goran Đurđević.

BIBLIOGRAPHY

- Aesop (author), George Fyler Townsend (translator), 2007: *Aesop's Fables*. College Town: Pennsylvania State University.
- Alighieri, Dante (author), Henry Wadsworth Longfellow (translator), 2007: *Divine Comedy, Longfellow's Translation, Hell*. Ebook Gutenberg project. Internet: <https://www.gutenberg.org/files/1001/1001-h/1001-h.htm#CantoXXXIV> (12. 10. 2020).
- Amirthalingam, 2005: Sacred animals of Tamilnadu. In: Krishna, Nanditha (ed.), *Ecological traditions of Tamilnadu*. Chennai: C.P.R. Environmental Education Centre, 126–135.
- Andrews, Travis, 2019: Ozzy Osbourne bit the head off a bat 37 years ago, and, for some reason, now a toy commemorates it. *Washington Post*, January 23, 2019.

³⁵ Didier Raoult thus states that ‘if we compare the millions of people who die worldwide with those who have died of conditions such as cow madness, bird flu no. 1, bird flu no. 2, the H1N1 flu, MERS, SARS, Ebola, chikungunya or Zika, i.e., if we consider the small number of deaths from these infectious diseases in relation to the large number of people who died of other causes, we will be taken aback’ (Raoult 2020: 100).

* The text is a variant of the presentation at the scientific conference “Covid-19 in a humanistic perspective: mutations of fear and cultural change” organized by Institute of Ethnology and Folklore Research in Zagreb, 28 – 30 September 2020. The first, shorter and quite different version of text has been published on interactive website Political Lexicon of Pandemics edited by Zlatko Bukač, Biljana Kašić, Jelena Kupsjak, Atila Lukić and Gordan Maslov from Centre for Research in Social Sciences and Humanities in Zadar.

- Armstrong, Philip, Simmons, Laurence, 2007: Bestiary: an introduction. In Simmons, Laurence, Armstrong, Philip (eds.), *Knowing Animals*. Leiden: Brill, 1–26.
- Barnes, Shawn S., Hunt, Terry L., 2005: Samoa's Pre-contact Connections in West Polynesia and Beyond. *The Journal of the Polynesian Society*, 114/3, 227–266.
- Bats in Greco-Roman Antiquity. *Bats magazine*, 29/2, Internet: <https://www.batcon.org/article/bats-in-greco-roman-antiquity/> (25. 11. 2020).
- Benson, Elizabeth P, 1987: Bats in South American Iconography. *Andean Past* 1, 165–190.
- Benson, Elizabeth P.: Bats have fascinated people for thousands of years— especially in the New World tropics where more kinds of bats live than anywhere else in the world... *Bats magazine*, 9/1. Internet: <https://www.batcon.org/article/bats-in-south-american-folklore-and-ancient-art/> (10. 11. 2020).
- Brenko, Aida. 2017: Religije i životinje. In: Željka Petrović Osmak (ed.), *O životinjama i ljudima*. Zagreb: Etnografski muzej, 165–216.
- Calisher, Charles H, 2006: Recent Recognition of Bats as Reservoir Hosts of Emerging Viruses. *Infektološki glasnik, Croatian Journal of Infection*, 26/5, 149–155.
- Camazotz. Internet: English Wikipedia <https://en.wikipedia.org/wiki/Camazotz> (12. 9. 2020).
- Cohen, Jon, 2020: Wuhan seafood market may not be source of novel virus spreading globally. Internet: <https://www.sciencemag.org/news/2020/01/wuhan-seafood-market-may-not-be-source-novel-virus-spreading-globally> (29. 10. 2020).
- Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, 1983: *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Coetzee, John Maxwell, 2004: *Život životinjâ*. Zagreb: AGM.
- Cooper, Jean Campbell. 1986: *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd: Prosveta – Nolit.
- Derme, Tiziano, Mitterberger, Daniela, 2020: *The Bat That Therefore I Am – Exploring the Eye of the Other*. Interviewed by Rob La Frenais. Internet: <https://www.makery.info/en/2020/11/18/la-chauve-souris-que-donc-je-suis-the-eye-of-the-other-de-daniela-mitterberger-tiziano-derme/> (29. 10. 2020)
- Fenton, M. Brock, Ratcliffe, John M., 2010: Bats. *Current Biology*, 20/24, 1060–1062.
- Furedi, Frank. 2009: *Poziv na teror: rastuće carstvo nepoznatog*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Gellatley, Juliet, 2001: *Kako postati, biti i ostati vegetarijanac ili vegan?* Zagreb: Udruga Prijatelji životinja.
- Grenoble, 2020. *The Land Down Under seen through the eyes of Bunna, a native Australian*. Internet: https://anglais-pedagogie.web.ac-grenoble.fr/sites/anglais-pedagogie.web.ac-grenoble.fr/files/the_land_down_under.pdf (30. 11. 2020).
- Gura, Aleksandar, 2001: Slepí miš. In: Tolstoj, Svetlana, Radenković, Ljubinko (eds.), *Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik*. Beograd: Zepther Book World, 497-498.
- Hayes, Polly, 2020: Here's how scientists know the coronavirus came from bats and wasn't made in a lab. *The Conversation* Internet: <https://theconversation.com/heres-how-scientists-know-the-coronavirus-came-from-bats-and-wasnt-made-in-a-lab-141850> (29. 10. 2020).
- Hrvatska agencija za okoliš i prirodu. *Šišmiši*. Internet: <http://www.haop.hr/hr/tematska-podrucja/prirodne-vrijednosti-stanje-i-ocuvanje/bioraznolikost/sismisi> (5. 11. 2020).
- Ivanišin-Kardum, Katarina, Crnčević, Marija, Hamidović, Daniela, Henry Schofield and the Vincent Wildlife Trust, Rnjak, Dina, 2019: *Technologies in Biology: Bats (Tehnologije u biologiji: Šišmiši)*. Zagreb: Technical Museum Nikola Tesla.

- Ji Xianlin, 1997: New Interpretation of the Unity of Heaven and Man. In: Ji Xianlin and Zhang Guanglin (eds.), *Essays on Eastern and Western Cultures*, 2 vols. Beijing: Economics Daily Press.
- Jung, Carl Gustav, 1938: Psychology and Religion. In *Psychology and Religion: West and East*, Collected Works of C.G. Jung. New Haven: Yale University Press.
- Kiatpattananon, Suppasit, 2017: *Defense Mechanisms of Batman or Bruce Wayne in Christopher Nolan's "The Dark Knight Trilogy"*. Thesis, Chiang Mai University.
- Kirksey, Eben, Craig Schuetze and Stefan Helmreich, 2014: Tactics of Multispecies Ethnography. In: Eben, Kirksey (ed.), *Multispecies Salon*. Durham, London: Duke University Press, 1–24.
- Kunz, Thomas, 1984: Halloween Treat: Bat Facts and Folklore. *The American Biology Teacher*, 46/7, 394–399.
- Laird, Tessa, 2018: *Bat*. London: Reaktion Books.
- Leutogi. *English Wikipedia*. Internet: <https://en.wikipedia.org/wiki/Leutogi> (3. 11. 2020).
- Lévi-Strauss, Claude, 1964: *Totemism*. Boston: Beacon Press.
- Linzey, Andrew, 1994: *Animal Theology*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Mageo, Jeanette, 2002: Myth, Cultural Identity, and Ethnopolitics: Samoa and the Tongan “Empire”. *Journal of Anthropological Research* 58/4, 493–520.
- Marimuthu, Ganapathy: A few privileged colonies of flying foxes are protected by time-honored tradition. *Bats magazine*, 6/2. Internet: <https://www.batcon.org/article/the-sacred-flying-fox-of-india/> (10. 10. 2020).
- Marjanić, Suzana: 2017: The Anthropology of Animals – Paradox and/or Necessity. In: Golež Kaučič, Marjetka (ed.), *What to Do with Folklore? New Perspectives on Folklore Research*. Wissenschaftlicher Verlag Trier, BASIS, Volume 9, 123–139.
- Matchett, George and Davey, Graham C. L., 1991: A test of a disease-avoidance model of animal phobias. *Behaviour Research and Therapy*, 29, 91–94.
- Mayen, Friederike, 2003: Haematophagous bats in Brazil, their role in rabies transmission, impact on public health, livestock industry and alternatives to an indiscriminate reduction of bat population. *Journal of Veterinary Medicine, Ser. B—Infectious Diseases and Veterinary Public Health*, 50, 469–472.
- McCraken, Gary F.: The multiple uses of bats in magic and folk medicine are clear testament to the fertility of the human imagination... *Bats magazine*, 10/3. Internet: <https://www.batcon.org/article/bats-in-magic-potions-and-medicinal-preparations/> (20. 10. 2020).
- McCraken, Gary F.: Folklore about bats in buildings most often portends doom – a reflection, perhaps, on the way many cultures have viewed bats through the centuries... *Bats magazine*, 10/4. Internet: <https://www.batcon.org/article/bats-in-belfries-and-other-places/> (20. 10. 2020).
- McCraken, Gary F.: Throughout the world, folklore is rich with tales speculating on how creatures as mysterious as bats came to be ... *Bats magazine*, 11/4. Internet: <https://www.batcon.org/article/folklore-and-the-origin-of-bats/> (26. 10. 2020).
- Miller, Jill Flaningam, 2016: *Animal Geography and Wildlife Interpretation of Urban Bats*. MA thesis, San Francisco State University.
- Miller, Mary, Taube, Karl, 1997: *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. London: Thames Hudson.
- Moore, Kevin C. 2020: *Readapting Pandemic Premediation and Propaganda: Soderbergh's Contagion amid COVID-19* (Program in Writing and Rhetoric, Stanford University, 590 Escondido Mall, Stanford, CA 94305-3069, USA; kcmoore@stanford.edu).“ www.mdpi.com (18. 10. 2020).

- Morecroft, Richard, 1991: *Raising Archie: The Story of Richard Morecroft and his Flying Fox*. East Roseville, NSW: Simon&Schuster.
- Mulhall, Stephen, 2008: *The Wounded Animal: J.M. Coetzee & the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Nagy, Kelsi, Johnson II, Phillip David, 2013: Introduction. In: Nagy, Kelsi, Johnson II, Phillip David (eds.), *Trash Animals - how we live with nature's Filthy, feral, invasive, and unwanted species*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1–30.
- Netopiri, 2020: *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža. Internet: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=43510> (23. 10. 2020).
- O'Neill, Marnie, 2020: *Chinese influencer Wang Mengyun, aka 'Bat soup girl' breaks silence*. Internet: <https://www.news.com.au/lifestyle/food/food-warnings/chinese-influencer-wang-mengyun-aka-bat-soup-girl-breaks-silence/news-story/63ef0cec5b6d448d1843e2e1bcadb14d> (17. 10. 2020).
- Nunez, Kirtsen. 2020: What's 'Bat Soup,' and Did It Cause the New Coronavirus? *Healthline*, Internet: <https://www.healthline.com/health/bat-soup-coronavirus> (6. 11. 2020).
- Osaka, Keiko: Bat myths in Japan. *Bats magazine*, 34/4. Internet: <https://www.batcon.org/article/bat-myths-of-japan/> (10. 11. 2020.)
- Osbourne, Ozzy, 2010: *I am Ozzy*. New York: Grand Central Publishing.
- Ovid, 1958: *Metamorphoses*, rev. ed. F. J. Miller (ed.), Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press. Internet: <https://www.theoi.com/Text/OvidMetamorphoses1.html> (3. 11. 2020).
- Perić, Boris, Tomislav Pletenac. 2015: *Zemlja iza šume. Vampirski mit u književnosti i na filmu*. Zagreb: TIM press.
- Petrović, Petar Ž. 1970: Slepi miš. In: Kulišić, Špiro, Petrović, Petar Ž., Pantelić, Nikola (eds.), *Srpski mitološki rečnik*. Beograd: Nolit, 268.
- Plato, 1969: *Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6*. Translated by Shorey, Paul. Cambridge, MA/London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd. Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-engl:5.479> (11. 11. 2020).
- Pliny the Elder, 1855: *The Natural History*. Bostock, John (ed.). London: Taylor and Francis. Internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3A-book%3D33%3Achapter%3D45> (7. 11. 2020).
- Plumwood, Val, 1993: *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Prokop, Pavol, Frančovičova, Jana and Kubiátko, Milan, 2009: Vampires are still alive: Slovakian students' attitudes towards bats. *Anthropozos*, 22/1, 19–30.
- Pusztai, A. S. Bardocz, 2011: *Potential Health Effects of Foods Derived from Genetically Modified Plants What are the Issues?* Third World Network.
- Raoult, Didier, 2020: *Epidemije: stvarna opasnost i lažne uzbune. Od ptičje gripe do bolesti COVID-19*. Zagreb.
- Read, Kay Almere, González, Jason, 2000: *Handbook of Mesoamerican Mythology*. Santa Barbara, CA: ABC Clío.
- Renfro, Stan: Several North American Indian tribes include bats in their traditional folklore. For the Navajo, the bat holds a special significance. *Bats magazine*, 6/1. Internet: <https://www.batcon.org/article/the-bat-in-navajo-lore/> (8. 10. 2020).
- Riccucci, Marco, 2011: Same-sex behavior in bats. *Hystrix It. J. Mamm.* (n.s.) 22/1, 139–147.

- Riccucci, Marco, 2012: Bats as materia medica: an ethnomedical review and implications for conservation. *Vespertilio*, 16, 249–270.
- Safranski, Rüdiger. 2008: *Koliko globalizacije čovjek može podnijeti?* Zagreb: Naklada Ljevak.
- Sax, Boria, 2001: *The Mythical Zoo: An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend and Literature*. Santa Barbara, CA: ABC Clio.
- Schild, Leonard, Chen Ling, Jeremy Blackburn, Gianluca Stringhini, Yang Zhang, Savvas Zannettou, 2020. “Go eat a bat, Chang!”: An Early Look on the Emergence of Sinophobic Behavior on Web Communities in the Face of COVID-19. Internet: https://www.researchgate.net/publication/340523411_Go_eat_a_bat_Chang_An_Early_Look_on_the_Emergence_of_Sinophobic_Behavior_on_Web_Communities_in_the_Face_of_COVID-19 (27. 9. 2020).
- Sumić Miletić, Tea, 2020: Ako smo koronavirus dobili od šišmiša, stanje bi uskoro moglo biti puno gore: uništavanjem šuma životinje stižu među ljude, a s njima i virusi. *Slobodna Dalmacija*, 27. ožujka 2020. Internet: <https://slobodnadalmacija.hr/vijesti/svijet/ako-smo-koronavirus-dobili-od-sismisa-stanje-bi-uskoro-moglo-biti-puno-gore-unistavanjem-suma-zivotinje-stizu-medu-ljude-a-s-njima-i-virusi-1012250> (27. 9. 2020).
- Svendsen, Lars Fr. H., 2019: *Razumijemo li životinje? Filozofski pristup*. Zagreb: TIM press.
- Tuttle, Merlin D., 2017: Give Bats a Break. *Issues in Science and Technology* 33/3, 41–50.
- Tvrtković, Nikola, 2017: *Šišmiši Hrvatske: kratka povijest istraživanja i priručnik za određivanje = Short Research History and Identification Key = Bats of Croatia*. Rijeka/Zagreb: Prirodoslovni muzej Rijeka; Hrvatski prirodoslovni muzej.
- Vičar, Branislava, 2013: “Si kdaj videl svobodnega konja?” Filozofski kontekst animalistične etike v poeziji Jureta Detele in Miklavža Komelja. In: Bjelčević, Aleksander (ed.), *Etika v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi: zbornik predavanj / 49. seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Ljubljana, 1. julij - 12. julij 2013. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 35–45.
- Visković, Nikola, 1996: *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji*. Split: Književni krug Split.
- Voon, Claire, 2017: Why Chinese Art Is Swarming with Colonies of Tiny Bats. Internet: <https://hyperallergic.com/406164/why-chinese-art-is-swarming-with-colonies-of-tiny-bats/> (29. 9. 2020).
- Whitaker, John O. and Douglas, Louis R, 2006: Bat Rabies in Indiana. *Journal of Wildlife Management*, 70, 1569–1573.
- Zaradija Kiš, Antonija, Marinka Šimić. 2020. *Cvijet kreposti ili o naravi ljudskoj kroz narav životinjsku* Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada.
- Zhang, Yunpeng, and Fang Xu, 2020: Ignorance, Orientalism and Sinophobia in Knowledge Production on COVID-19. *Tijdschrift voor economische en sociale geografie* 111/3, 211–223.
- Žagar-Petrović, Mirjana, 2020: *Covid-19 – nova bolest i novi virus koji su promijenili svijet*. Internet: <https://www.zdravobudi.hr/clanak/1770/novi-koronavirus-sars-cov-2-i-bolest-covid-19> (4. 10. 2020).

KAKO JE TO BITI ŠIŠMIŠ U DOBA COVIDA-19? ILI KOLIKO PANDEMIJE MOŽEMO PODNIJETI

GORAN ĐURĐEVIĆ, SUZANA MARJANIĆ



Ovih je blizanačkih godina (2020–2021) kompletan svijet zapao u globalnu pandemiju Covid-19 koja je dovela do razvijanja različitih pretpostavki, neutemeljenih vijesti, post-istina i lažnih vijesti. Među takvima su prednjačile vijesti o šišmišu kao krivcu za širenje ovog virusa te posredno kineskoj prehrani kao uzroku svega. Iako još nije dokazana poveznica unutar trokuta šišmiš – virus – čovjek niti je određen nulti zaraženi (osim u Wuhanu, postoje indicije o ranijim zaraženima u Italiji i SAD-u) kao ni izvor zaraze (osim šišmiša, ovi se virusi javljaju kod drugih životinja kao što su deve, ljuskavci i ljudi, pa, primjerice, neki znanstvenici obrću situaciju i pokazuju mogućnost prijenosa s čovjeka na životinju), bilo je posve „prihvatljivo“ demonizirati šišmiša. U ovom kontekstu autori podsjećaju na određene povijesne kontekste predodžbi i doživljaja šišmiša te sličnostima i razlikama unutar pandemije, posebno se osvrćući na hrvatski i globalni kontekst.

Završno, u kontekstu knjige *Koliko globalizacije možemo podnijeti?* R. Safranskog i u kontekstu demoniziranoga kineskoga šišmiša koji se u doba pandemije Covid-19 pojavljivao na brojnim internetskim portalima kao zoo-simbol digitalnoga folkloru o kineskoj juhi, podsjetit ćemo na Nagelovo predavanje koji u svom utjecajnom članku „Kako je to biti šišmiš“ (*“What is It Like to Be a Bat”*, 1974) pogađa u suštinu problema, a to je pitanje *svijesti (qualia)*. Naime, koliko god istraživali, čak i imajući sve informacije o arhitekturi šišmiševog moždanog sklopa, ne možemo znati kakvo je njegovo iskustvo u doba pandemije.

U konačnici, autori zaključuju kako je priča o šišmišima zapravo izvrstan pokazatelj reprezentacija Drugosti i jačanja binarne i hijerarhizirane podjele „mi“ i „oni“.

Goran Đurđević, Ph.D., Beijing Foreign Studies University, goran.djurdevich@gmail.com

Suzana Marjanić, Ph.D., Institute of Ethnology and Folklore Research, Šubićeva ul. 42, HR-10000 Zagreb, suzana@ief.hr

The “Cairé” and “The Ghost of Komat” Textual Landscapes and Cultural Heritage in Argentinean and Slovenian Folktales

Maria Palleiro

Prispevek s stališča fiktivne konstrukcije mitskih krajin primerjalno obravnava argentinske in slovenske pravljice, ki imajo tematske značilnosti z ATU 326 (“Mladina, ki se je želela naučiti, kaj je strah”). Primerjava je usmerjena k prepoznavanju podobnih pripovednih vzorcev, ki so povezani ne le s tematskimi vrstami pravljič, temveč tudi s strukturnimi in slogovnimi značilnostmi in drugimi spremenljivimi podrobnostmi. Tematske, strukturne in slogovne značilnosti, ki so skupne različnim variantam, ustrezajo pripovedni matrici, ki deluje kot pretveza za poustvarjanje v različnih pripovednih kontekstih. Spreminjajoče se podrobnosti dajejo nov pomen univerzalnim vzorcem, povezanim s kulturno dediščino različnih lokalnih kontekstov, kot sta argentinski in slovenski.

KLJUČNE BESEDE: povedke, Argentina, Slovenija, bajčne pripovedi, mitske pokrajine, nesnovna kulturna dediščina

The present article proposes a comparative approach to Argentinean and Slovenian tales that share thematic features with ATU 326 (“The youth who wanted to learn what fear is”) from the standpoint of the fictional construction of verbal landscapes. The comparison is oriented to identifying similar narrative patterns dealing not only with thematic tale types but also with structural and stylistic features, along with changing details. The thematic, structural, and stylistic features common to different versions conform to a narrative matrix, which acts as a pretext to be recreated in diverse narrative contexts. The changing details give new meanings to universal pattern connected with the cultural heritage of different local contexts, such as the Argentinean and the Slovenian ones.

KEYWORDS: folktales, Argentina, Slovenia, belief narratives, textual landscapes, intangible cultural heritage

INTRODUCTION

Folk narratives provide a verbal construction of cultural landscapes. Such construction of “textual landscapes” (Venturoli 2004) can be seen in Argentinean and Slovenian folk narratives, such as those analysed through a comparative approach. These narratives share thematic features with ATU 326, “The youth who wanted to learn what fear is”. The Argentinean ones are also connected with ATU 330A, “The smith and the Devil”.

As will be explained, the comparison between Slovenian and Argentinean versions reveals not only thematic but also structural and rhetorical similarities along with changing

details. Such details, considered by Mukařovský (1977) to be basic semantic units in folk art, are linked with contextual transformations of (pre-)textual common patterns, which express the differential identity of local cultures.

THE *CAIRÉ*: A TEXTUAL CONSTRUCTION OF ARGENTINEAN VERNACULAR LANDSCAPE

The Argentinean version, whose narrator is Cesar Soria, aged sixteen, is located in “a small ranch” of “La Maravilla” in the northwestern province of La Rioja. The Argentinean northwest is a geographic and cultural region near the *Andes* mountains, where indigenous vernacular cultures such as *Diaguitas* and *Incas* have settled their domains. The *Incas*, who spoke the *Quichua* language, established the *Tawantinsuyu* Inca domain, which left cultural traces such as a track system called *Quapaq Ñam* (literally “Great Way”), also known as “the Inca track”. The province of La Rioja is located in this zone, whose geographical and cultural landscape corresponds to the Argentinean part of the *Qhapaq Ñam*, declared in 2014 by UNESCO as World Cultural Heritage, under the category “Cultural Itineraries”. The landscapes of the Inca track – involving six South American countries: Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, Argentina and Chile – comprise ranches where it is said that Inca treasures, such as the one mentioned in the Argentinean version, have been hidden. During the early 16th century, the Spaniards conquered South America, and indigenous people suffered a demographic decline. From this period until the 18th century, there was a consolidation of Spanish power, and the beginning of the 19th century found the Créole society – a blend of indigenous and Spanish cultures – mature enough to face the War of Independence, which ended in 1816. Since that independent period, other waves of immigration from the European world took place. Spaniards, Italians, along with Jewish and even Slovenian immigrants, settled in northwestern Argentinean provinces, such as Mendoza, and also in the mesopotamian and southern regions (Palleiro & Peltzer, in print).

As a consequence of this historical development, indigenous cultures have a strong influence in the Argentinean northwest. The *Quichua* language is still spoken by Créole populations whose indigenous ancestors were indoctrinated by Catholic missionaries who used vernacular languages in catechisms. Thus, this region shows the blend of indigenous vernacular cultures with the heritage of Spanish conquerors and European immigrants in a heterogeneous landscape reflected in the narrative versions.

LEGENDS AS INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE ISSUES

Both the Slovenian and Argentinean versions have been presented as “legends” and “real cases.” As characterised by Tangherlini (1990: 385), a legend is a traditional historically grounded narrative discourse, with short episodes, performed in a conversational format, which reflects symbolic representations of collective experiences and commonly held

values such as the ones expressed in the Argentinean and Slovenian versions. Connected to the historicised nature of legend is the relationship with folk beliefs (Dégh, Vázsonyi 1976), reflected in the narrative texts, whose contextualisation processes involve the construction of textual landscapes (Venturoli 2004).

Since 2003, UNESCO has underlined the relevance of safeguarding patrimonial intangible heritage (PCI), which involves social practices that intervene in the processes of production of material and symbolic manifestations. As a folklore genre that reactivates the collective memory, the legend is part of this intangible heritage, referred to as knowledge transmitted from generation to generation by vernacular narrators like the Argentinean and Slovenian ones who recreate symbolic expressions of local cultures in legendary formats.

TALE TYPES, NARRATIVE MATRICES, AND RHETORIC OF BELIEVING IN LEGENDARY DISCOURSE

The distinctive feature of the legend as a folklore genre is the double connection with the semantic domain of belief and with fictional discourse, anchored both in reality and in the out of the ordinary world (Cook 2008: 13–16). Such a liminar domain is linked with the invention of traditions, actualising the past in the present (Fine 1989) and transmitting collective cultural values.

The legends analysed here share the same narrative matrix, understood as a set of thematic, structural and stylistic features, which can also be found in folktales (Palleiro 2004, 2018), whose contextual transformations and changing details (Mukarovsky 1977) give new meanings to a universal pattern, expressing the differential identity of each social group (Bauman 1972). When studying traditional storytelling, Dégh (1995: 259) affirms that, from the narrator’s viewpoint, belief and credibility play an important part, as well as respect for tradition. Belief narratives are part both of individual and social memory, in an intertwining of universal patterns and local cultures, as can be seen in the texts here considered, whose discursive construction seeks credibility through argumentative resources. From a semiotic perspective, belief is a modal expression of truth, in which the true value of discourse depends on a social consensus (Greimas & Courtès 1982; Palleiro 2008). As Valk (2019) wisely affirms, a legend may appear to be a historical narrative because of reference to verifiable geographic features and culturally credible characters. Simply because it is often performed as true, the narrative content itself is not always an actual reflection of a historical event (Tangherlini 1990). In this sense, Oring (2012) underscores that these narratives draw not necessarily on truth but on a rhetoric of truth and on a rhetoric of believing (Palleiro 2008). The context and the social performance are relevant aspects of legendary discourse (Abrahams 1976), and contextual variations transform narrative matrices into expressions of vernacular identities, as can be seen in Argentinean and Slovenian versions.

The narrative patterns textualised in matrices are also anchored in festivals and rituals, which give meaning to the daily life of towns, cities, and other local spaces, becoming

expressions of vernacular cultures. This is how, for instance, the distinctive features of the northwestern Argentinean culture are recreated in legends, rites, and festivals, such as the *Salamanca* one, bound both to indigenous Quichua-Diaguaita and Spanish heritage. According to the vernacular narrator Marino Cordoba, the *Salamanca* is a ritual ceremony whose climax is the moment in which a “deal with the Devil” is achieved (Cordoba 2016: 54–58). The deal with the devil is also an ATU tale type, classified under number 330, “The smith and the Devil”, and it can also be considered as a narrative matrix whose sequential structure is organised into different episodes, such as the meeting of a man or a woman with the Devil personified, the accomplishment of the deal, the benefits obtained or the punishments for having refused it, with variants like the ones in which the man or the woman outwits the devil by trickery.¹ The rhetoric structure is based both on the personification of evil forces and the antithesis between devilish powers and human cunningness. This universal pattern, common to different contexts, can also be found, for instance, in local Estonian folklore, as a folktale and a religious rite, associated with vernacular beliefs (Valk 2001).

To summarise, legendary discourse, historically grounded, deals with the rhetoric of believing in a tension between universal patterns and contextual variations. Thus, the same narrative matrices, such as haunted houses and the deal with the devil, express vernacular identities in different contexts, such as the Argentinean and Slovenian ones.

HAUNTED HOUSES IN ARGENTINEAN FOLK NARRATIVE

The Argentinean version, whose title, given by the young narrator César Soria, is “The ‘Cairé’”. It is about a *gaucho* (horseman) fighting with the Devil in *La Maravilla*” and was collected in fieldwork in the northwestern region in 1986, along with other narratives dealing with haunted houses. In previous works, this text has been studied from the standpoint of vernacular religion (Palleiro 2012: 211–229) and classification issues (Palleiro 2020). Here, the analytical perspective is that of the rhetorical construction of cultural landscapes. As stated, this narrative (classified by the narrator both as a “legend” and as a “case”) is close to the “memorate” since it refers to an event told to the narrator as a personal experience by a member of his family and shares thematic features with ATU tale type 326: “The youth who wanted to learn what fear is”.² The protagonist is a *gaucho* who enters a haunted ranch of *La Maravilla*, where a treasure was hidden. Once inside, he decides to remain there overnight and, at midnight, different pieces of a corpse begin falling from the ceiling, one by one, until all of them are shaped into a devilish body. As soon as this happened, the “gaucho” begins fighting with the Devil personified until he obtains wins. This thematic plot has the structure of an oral version of personal

¹ Such narrative matrix acts as well as a pre-text for fictional tales such as the one by José Corso (Palleiro 1990: 47–51) “Pedro Ordimán and the Devil” that follows this sequential structure with an alternative itinerary, according to which the trickster Pedro Ordimán manages to outwit the devil after having made a deal with him.

² From the ATU tale type, this itinerary develops into itinerary dealing with motif E 281 “A youth spends the night in a haunted castle” in this variant.

experience (Labov, Waletzky 1967), with an initial abstract in which the narrator orients the audience to the plot's theme, space and time (at La Maravilla, when his grandfather was a little child), followed by a problem, caused by the ghostly apparition of a strange creature falling from the ceiling, which provokes a fight. This main sequence is followed by an evaluative clause that gives the narrative its significance by pointing out the relationship of this creature with the supernatural, expressed in the phrase “That it was the Devil, who fell down from the ceiling” (Palleiro 1990a: 51). The resolution, coinciding with the victory of the courageous man over the devilish creature, is followed by a coda, which is the most important clause of this version since it mentions the deal with the Devil, whose thematic elements correspond to ATU type 330, “The smith and the Devil”. The basis of the rhetoric structure is the synecdochic fragmentation of the devilish body and the antithesis between good and evil, symbolised in the metaphor of the combat, in which the *gaucho*, a vernacular character, obtains the victory. The devilish creature is personified as a human being, and such personification is connected with collective beliefs in anthropomorphic representations of the supernatural. The narrator also uses argumentative resources such as the allusion to eyewitnesses to convince the audience about the believability of the plot. Such thematic, structural, and rhetoric features constitute the narrative matrix, which serves as a pretext for different textualisations, including the Slovenian and Argentinean ones.

In the Argentinean version, the rhetoric construction of the landscape is connected with the setting of the narrative plot. Thus, the ranch of La Maravilla is presented as a haunting landscape, where “no one could enter, since it had been occupied by a devilish being, whose ghostly apparition frightened any visitor” (Palleiro 1990a: 53). The universe of vernacular beliefs connects the pre-textual matrix with a local anecdote dealing with haunted houses inhabited by the Aguirres, who made a deal with the Devil and hid a treasure in a “ranch”:

My grandfather Pablo told me that, when he was a little boy, a *gaucho*, an Argentinean horseman, has gone to a little ranch. And that at night, suddenly, he has heard a voice saying: - Should I fall or should I not fall? - So! Come and fall, once and for all! - he said [...] That it is said that the Aguirres had made a deal with the Devil. That a treasure had been hidden for years, in that small ranch. And that a sort of curse was made. And, from that moment on, people who dare to enter that ranch are scared by such devilish beings (Palleiro 1990: 53–54).

Since the times of the Spanish conquerors, legends regarding hidden treasures of aboriginal people have been circulating in rural areas like this one of La Maravilla, in La Rioja province. Thus, the text shows the blending process of the folk matrix and the legend with a local case, dealing with the members of a family who existed. The narrator includes allusions to ghostly apparitions as metaphoric representations of devilish forces, which are part of the cultural landscape of La Rioja. In a synecdochic identification, such ghostly apparitions that scare people at night are called “Scares”, presented in Soria's narrative

not only as ghosts but also as concrete beings that protect the ranch against invaders, in a personification process (“And that is why there are ‘Scares’ at the Aguirre’s, there, in that small ranch of La Maravilla”) (Palleiro 1990a: 54). These hidden treasures protected by ghostly beings can be interpreted not only as material possessions but also as symbolic representations of local cultures. It is also worth noticing that the one who managed to outwit the Devil is a vernacular *gaucho* and not a foreign invader. The allusions to real people serve as argumentative strategies oriented to convince the audience about the tale’s believability, as are the modalising clauses, such as “This is true” (Palleiro 1990a: 54). These stylistic issues are linked with the aforesaid rhetoric of truth, referred not only to the empirical validation of an event but also to a set of cultural values. The version is thus presented as a belief narrative, whose veracity is supported by a communitarian consensus. In this way, the community’s voice, introduced in the clause “it is said in La Maravilla” operates as a source of social endorsement, reinforced by deictic clauses related to the local context, confirming the narrative’s collective dimension.

CONTACTS WITH THE SUPERNATURAL IN THE VOICE OF AN ARGENTINEAN VERNACULAR NARRATOR

The metaphoric condensation of human beings and supernatural forces can also be found in the Salamanca ritual in which, as stated, a deal with the Devil takes place. As mentioned above, when the Spanish conquerors arrived in South America imposing a Catholic worldview with a series of conceptions regarding God and the Devil, alien to vernacular cultures, a transculturation process of European heritage took place. This ritual is an example of such transculturation, reflecting social beliefs resulting from a blend of different elements, no longer Spanish nor indigenous but *créole* (Palleiro, Peltzer, in print).

The narrative development of the Salamanca has been referred by the craftsman Marino Cordoba in a personal interview held in his atelier in 1987. The artist created a series of pottery pieces representing different episodes of this rite, nowadays exhibited in the Folklore Museum of La Rioja and in the Museum of the Devil of Kaunas, Lithuania. As a rite, the Salamanca consists of a sequential repetition of actions, with a performative intention of achieving effects on the context (Rappaport 1992; Palleiro 2008), whose climax is the sequence in which, as aforesaid, “a man or a woman sell their soul to the Devil” (Cordoba 2016: 54–58). Cordoba referred to the different steps while showing the statuettes, in sequential order, and his narrative discourse reflected both symbolic representations of folk beliefs in a psychological level, as well as collective experiences that affirm commonly held values associated with a rhetoric of truth, which are distinctive features of legendary discourse (Tangherlini 1990).

The narrative’s starting point was the statuette representing the devil under the zoomorphic appearance of a goat. The Salamanca is the encounter with the Devil in the shape of a black goat, or a pig, a dog, any animal. The craftsman shows a statue of the Devil represented in the form of a goat (Cordoba 2016: 54). The rhetoric axis of Cordoba’s discourse has been the metaphoric condensation of animals and human features in the figure of different

characters, whose counterpart is the synecdochic processes of fragmentation reinforced by descriptive strategies, similar to the ones of Soria’s version. The initial sequence of the “Encounter with the Devil” coincides with an opening clause explaining the global significance of the Salamanca through the allusion to zoomorphic metamorphosis, which constitutes not only the metaphoric expression of the whole rite but also the image of a worldview that underlines the relationship of reality with the supernatural. As explained below, such a relationship can also be found in Slovenian folklore, in which wandering souls have the power to take both the form of an animal and of a human being (Kropej et al.2010: 88). It is noteworthy that the nomination of the Devil as *Zupay* (linked to the *Quichua* culture) along with the allusion to the “Master of the Salamanca” (Cordoba 2016: 54–55), associated with the famous Spanish University and, thus, with a learning situation. In this way, the ceremony is presented as an initiation rite led by a supernatural devilish teacher. This plural reference to the Devil reflects the cultural syncretism of the whole community, which is part of the northwestern Argentinean landscape.

As referred in Cordoba’s narrative, before achieving the deal with the Devil, the participants of the ceremony or *salamanqueros* must follow different ritual steps, such as to trample and spit the Holy Cross, to bear snakes crawling out of the body, to walk over hot embers and to enter a pool of ice water. Those who do not fulfil these tasks are seriously punished; these ritual punishments are narrated by Cordoba in a final macro-sequence, which develops the topic of zoomorphic transformations, with one of the toads whose vernacular name is the *guacacho*, presented by Cordoba as a punished singer:

And that there are also the ‘punished’ ones: the toad, the *guacacho* [...] The toad has been a singer who has gone to the Salamanca [...] He hid inside a guitar, and he did not follow all the ritual steps, so then, the Devil punished him, and he turned him into a toad, full of stains (Cordoba 2016: 57).

Such ritual practices have been documented in communities of the Argentinean northwest by the psychiatrist Fernando Pagés Larraya in research regarding collective hallucinations, which has revealed the impact of social beliefs in collective mental health (Palleiro 2016: 228). Furthermore, these ritual punishments can be considered “impossible tasks”, which acquire the performative meaning of an act of blasphemy against God, symbolised in the initial task of rejection of the Holy Cross, as a sign of the Hispanic Catholic culture. The thematic motif of the “impossible tasks” appears in ATU tale type 330, “The smith and the Devil”.

Regarding the connection between rite and the tale types, it is worth considering a metanarrative clause in which Cordoba makes a distinction between the rite and the fictional discourse, affirming the ontological dimension of beliefs: “All that happens in the Salamanca is true, it is a rite which must be accomplished. But from this rite, people find inspiration to tell histories and [fictional] tales.” (Cordoba 2016: 58). Thus, the narrator underscores the difference between the semantic domain of fictional discourse in which he places the folktales, and the semantic domain of the rite, associated with “true” actions. In this way, he considers both “histories” and “tales” (comprising “legends”)

as fictional discourses, associated with the “rhetoric of believing” (Palleiro 2008), in an implicit allusion to the poetic recreation of history (White 1973).

To convince the audience about the veracity of his discourse, Cordoba intersperses a local “case” regarding a rascal who once went to a Salamanca by chance when he was returning home at night, and he heard music near a canyon.

Then, he was invited to enter a cave, where he met a musician who was an old, toad-faced, ugly creature. And he danced and ate some tasty food [...] And when he was about to return home, they gave him a parcel, to take it to his mother. The day after, when he woke up [he opened the package and] he realised that the tasty stuff had been changed into waste, somewhat like donkey dung. And he told this to his friends, and his friends asked him: ‘Do you know where have you been? In a *Salamanca!*’ (Cordoba in Palleiro 2016: 56–57).

The semantic axis of this local “case”, or strange event happened to a community member. It includes the antithesis between a beautiful appearance and an evil essence, represented by the contrast: tasty food turned into donkey dung. This memorate, interspersed in the sequential development of the rite, is structured, in the same way as Soria’s version, as a narrative of personal experience (Labov, Waletzky 1967), with an orientation clause that locates the action in a real space and time and a thematic point, which is the metamorphosis of the delicacies into rubbish, within the dynamic of transformations of the *Salamanca*. This narrative of personal experience serves the function of an argumentative proof of the believability of discourse endorsed by the community’s voice. As it will be explained below, the Slovenian version also refers to a local anecdote (or memorate) connected with the supernatural, dealing with a ghostly apparition in the town of Komat.

THE MUSEUM AS A FRAME FOR CULTURAL LANDSCAPES

A symbolic space of legitimation of Cordoba’s artistic work dealing with the Salamanca as local cultural heritage is the Folklore Museum of La Rioja, placed almost at the end of the Inca track, in the confluence of the *Quichua* and *diaguita* cultures. Such location influenced the genesis of the craftsman’s work, conceived as a set of pieces to be exhibited in a museum setting. The disposition of the statuettes in the Folklore Museum has been documented in two different periods, in 1994 and 2001. In 1994, such statuettes were exhibited in a room, in non-sequential order, with a few explanatory paratexts, sharing the space with indigenous objects such as arrowheads and vessels, catalogued as samples of vernacular material culture and tangible heritage. The classification of “material culture”, used by the Folklore Museum as a qualifying parameter, implied the reference to a collectionist paradigm of folklore, related to the accumulation of objects from the past for the rescue of a cultural memory, according to the sense of the term “folklore” given by Thoms (1846). In the second period, the statuettes were displayed in sequential order,

in concentric circles over wooden trunks, around a central statuette, which corresponds to the deal with the Devil, in a specific room devoted to the Salamanca, in which they are still placed. Such location underlines the authorship of Marino Cordoba as an individual artist who managed to recreate the cultural heritage of his community. Moreover, the museum provides visitors explanatory sheets suggesting a narrative tour, which proposes an order of the statuettes that emphasises the ritual sequences of initiation, impossible tasks and punishment. Such paratextual explanations highlight the connection of these vernacular social beliefs with the indigenous cultures of the *Qhapaq Ñam*, where their most important traces can be found.

As stated, the ritual transformations of the *Salamanca* reflect a dynamic worldview that mixes elements of vernacular cultures juxtaposed with Catholic mythology. Such a mixture is also the main principle of folklore composition, characterised by Mukařovský (1977) as a mosaic-like structure, formed from the juxtaposition of heterogeneous semantic units. Thus, the Folklore Museum of La Rioja acts as a symbolic space whose function is both to preserve local collective cultural heritage and to encourage individual artistic expressions such as Cordoba’s one. Furthermore, the Museum of the Devil of Kaunas in Lithuania provides framing issues (Goffman 1992, Lotman 1978) to the aesthetic production of Cordoba, proposing a reception of his artistic work as part of the Argentinean cultural landscape.

THE SALAMANCA FESTIVAL

Another artistic expression of this rite is the *Salamanca* festival. This event, lasting five nights, spreads music and local culture in Santiago del Estero Argentinean province, located in the area of the Inca track. The festival also serves to help needy communities, since part of the earnings is distributed among assistance centres and local schools (Palleiro and Peltzer, in print). Like in La Rioja, also in Santiago del Estero, the Salamanca is part of the vernacular living culture, based on the legend, which acts as a narrative pretext of the festival. In Santiago del Estero, it is said that the Salamanca is a difficult-to-access cave located in the deepest part of a mountain, and whoever enters there manages to earn much money without any effort, as well as to display extraordinary abilities in playing musical instruments, seducing women, and enjoying all pleasures. In order to achieve this goal, the *salamanquero* – that is to say, the participant of the *Salamanca* rite – signs a contract with *Zupay*, the vernacular Devil, who grants his wishes in exchange for his life and soul.

The festival was held for the first time in 1992 at the *Club Sarmiento* of La Banda, a few kilometres from the capital of Santiago del Estero and, since the very beginning, it has been a communitarian event held with the support of social centres that contributed in the fundraising and organisation. The festival offers the local public food, such as catfish and other specialities. Year after year, the event grows among both locals and tourists. Concerts of prominent national and international musicians take place in the festival, including a musical contest, the *Taki Mosoj* (“New Year songs”, in Quechua language) for emerging artists. Regarding the stage effects, in each edition of the festival, held regularly during

February, every night a large poster with the letters *LA SALAMANCA* is prepared with red icons simulating the *salamanquero* fire (Palleiro & Peltzer, in print). In this festival, folklore and *fakelore* (Dorson 1976, Bendix 1997) are mixed, in a process of invention of traditions connected with the tourism industry. This event combines theatrical and ritual performances, displaying relevant aspects of social life and collective identities³ connected with the cultural heritage of northwestern Argentinean culture.

“THE GHOST OF KOMAT”: GHOSTLY CREATURES IN THE SLOVENIAN CONTEXT

The narrative matrix of “A ghostly apparition” can also be identified in the Slovenian tale “The ghost of Komat” (Kropej et al., 2015: 100) which is associated with local beliefs regarding “wandering souls”. In this tale, the soul of a cheating neighbour has to return from the other world to the land named Komat as a ghost carrying a boundary stone on his shoulder each night because he shifted such a stone to get the land that belonged to his neighbour. In Slovenia, the appearances of so-called “punished souls” for such a sin were widespread in folk belief. Such ghosts or “cursed souls” were named *meraš* (the one measuring), *džiler* (engineer) or *preklesa* (cursed), and they had to carry their burden until someone saved them (Kropej 2012: 186–187). This was explained by the editors of this tale in an introductory note regarding Slovenian vernacular beliefs about such terrifying phantoms of the souls of deceased people who have to pay for their sins appear in the form of an animal (bird, dog, wolf, cat, mouse, dormouse, snake, toad, horse, bull, deer, bear) or in the form of a human being (Kropej, Šmitek, Dapit 2015: 88).

The comparison of the Argentinean version with the Slovenian one shows interesting similarities, along with contextual differences. In both of them, the action is grounded in a specific location: at “La Maravilla, La Rioja” in Argentina and in the field named Komat, between the villages Male Lašče and Poinvke, in the Slovenian one. The antagonist is a supernatural creature, presented as a ghost in the Slovenian version, and as a ghostly apparition, named “the Cairé”⁴ in the Argentinean one. The ghostly apparition is a personified being who asks a similar question employing a similar modal form, which is “Should I fall or not?” in the Argentinean version, and “Where should I put it?” in the Slovenian narrative. In both cases, such modalisation places the narratives in the arenas of belief. The versions dealing with the semantic domain of fear associated with the supernatural and the answer from the earthly world tends to restore a broken order expressed through a synecdochic counterpoint. The two narratives reflect a quest for sense, expressed in a final explanation: the Slovenian version refers to the fact that the protagonist attempted

³ It is worth remembering the characterization of “performance” given by Schechner (2004) who, following Turner, considers that this concept comprises both theatrical representations, rituals and everyday life events such as sports, dance and ceremonies.

⁴ The Spanish idiom “Cairé” means “I will fall”.

to guess what the ghostly voice meant, and the Argentinean one affirms that the voice belongs to a devilish being who has been protecting a hidden treasure. Both narratives connect the ghostly apparition with conflicts for the possession of the land. In the Slovenian tale, there is a conflict between the two neighbours quarrelling endlessly over a piece of land. One of them was moving the boundary markers. For this sin, he is punished and appears in the nights as a ghost carrying the boundary stone. In contrast, the Argentinean tale alludes to a “small ranch” where a hidden treasure is protected against invaders by supernatural forces. It is worth noting that this relationship between ghostly possessions and living conflicts dealing with ownership of land has also been documented by Valk (2006) in contemporary Estonian folk narratives.

Furthermore, the Slovenian version is presented by the narrator as a recollection from his childhood that resemantises the past from the present. Also, the Argentinean narrator presents his narrative as a remembering of his grandfather’s childhood projected towards the present times, in which the consequences of a “deal with the devil” are still being experienced. Thus, the space becomes a cultural landscape, enriched by vernacular beliefs that turn both the Argentinean ranch and the field of Komat into haunting places. Moreover, the explanatory note of the Slovenian collection, which alludes to souls that take the form of an animal or a human, introduces a description of supernatural forces similar to the one mentioned by the Argentinean narrator Marino Cordoba who, as stated, affirms that, in the *Salamanca* ceremony, the Devil appears in the shape of different animals (Cordoba 2016: 54). In the Argentinean narrative, the haunting presence is associated with a deal with the Devil mentioned by the narrator Soria in the final coda, in which he alludes to a wandering soul with whom the vernacular “gaucho” held combat. In this way, both narratives reconstruct cultural landscapes connected with vernacular beliefs. Such local landscapes are in Argentina reframed in tourist festivals performed in places connected with touristic itineraries as the *Qhapaq Ñam* – the Inca track – declared by the UNESCO as part of the World Cultural Heritage. Tourists are encouraged to follow this track visiting different places bound to vernacular traditions, highlighted in folk narratives. In this way, *Qhapaq Ñam* becomes not only part of the tangible heritage but also of the intangible heritage contained in narrative messages. This connection between tangible and intangible heritage can also be recognised in Slovenian versions bound to existing local places, such as Komat. Thus, both the Slovenian and the Argentinean narratives draw textual landscapes that are part of the intangible cultural heritage, connected with local beliefs anchored in tangible places, such as the field named Komat, the ranch of the Aguirres, or even the Folklore Museum of La Rioja where the statuettes of La Salamanca are exhibited.

FINAL CONSIDERATIONS

Legends constitute the intangible cultural heritage of different local groups, such as Slovenian and Argentinean ones. Each new version gives contextual meanings to folk narrative matrices, creating cultural landscapes. Thus it happens with versions regarding

the *Cairé* and the deal with the devil in northwestern Argentinean communities and with the ones regarding the ghost of Komat and other wandering souls in Slovenia.

In the Argentinean context, topics like the one of the deal with the Devil make room for visual representations, such as the *la Salamanca* pottery series by Marino Cordoba in the Folklore Museum of La Rioja, which is part of the local cultural heritage, and to performative events such as *La Salamanca* festival, showing a blend of European and indigenous cultures. These narratives show the relevance of social beliefs regarding the supernatural in everyday life, as reflected in anecdotes of real persons who participated in a *Salamanca*. Such narratives also include hidden treasures protected by ghostly beings, which can be considered metaphors of living conflicts. All these artistic expressions serve as touristic attractions to incentivise people to visit historic places that keep indexical traces of vernacular cultures.

Oral narratives express symbolic representations of the supernatural in ongoing societies such as Argentinean and Slovenian ones, referring to both intimate experiences regarding supernatural contacts with the dead and collective experiences regarding social life, such as the ownership of vital space threatened by foreign invasions. The contexts in which these aesthetic expressions are displayed show the connection between tangible and intangible heritage. Thus, oral versions dealing with *la Salamanca* act as pre-texts both of iconic statuettes exhibited in museums and of performative musical events, such as *La Salamanca* festival, which is not only a folklore expression but also a tourist attraction connected with fakelore and invention of traditions. Museums act as symbolic spaces that favour the patrimonialisation process of collective memories, creating institutional narratives, such as the one of the *Salamanca* provided to the visitors of the Folklore Museum of La Rioja.⁵

To summarise, narratives regarding haunted places show how the supernatural is represented in contexts such as the Slovenian field named Komat or the Andean world, whose geographic and cultural landscapes are part of the *Qhapaq Ñam*, declared by UNESCO to be part of the World Cultural Heritage. The complexity of cultural landscapes makes necessary the arbitration of mechanisms of identification and protection for the development of tourist circuits. Through such forms of tourism, people can experience the fashions and lifestyles which these places involve (Palleiro & Peltzer, in print). The concepts of tangible and intangible heritage are closely intertwined, as shown in the narratives analysed here, connected with the way of considering haunting spaces as a part of local identities, which are affirmed in the difference.

For further research, it is worth comparing other Argentinian and Slovenian supernatural beings such as the *krivopeta* and the *Cai Pora*, which are supernatural (female) beings with reversed feet that are said to be found beyond national boundaries such as the north-eastern South American zone of the one of the guaranytical area between Brazil, Paraguay and Argentina, and in the border area of Slavia veneta and the region of the Zgorinja Soška dolina/Alto Isontino (Upper Soča river valley) between Slovenia and Italy.

⁵ “Institutional narratives” are the ones provided by cultural institutions such as the Folklore Museum that reconstructs traditional rites and other folk beliefs in a didactic register, oriented to explain it to the visitors.

The revival of *krivopetas* as a local tradition has been recently studied by Barbara Ivančič Kutin (2016; 2017), not only in belief narratives but also in public storytelling events, theatre productions, reproductions in contemporary poetry, prose, music, the arts, education, tourism and other economic/business activities and services of the 21st century.

Narratives regarding the *Cai Pora* and other mythical vernacular creatures have also been reframed in the present times in the Argentinian context in different oral, didactic and media discourses, as a result of a cultural policy of incentivising vernacular cultural heritage.

REFERENCES

- Aarne, Antti; Thompson, Stith, 1961: *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. Second Revision* (Folklore Fellows Communications 184). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Abrahams, Roger, 1976: The complex relations of simple forms. In: Ben-Amos, Dan (ed.), *Folklore Genres*. Austin: The University of Texas Press, 193–214.
- ATU: Uther, Hans- Jörg, 2004. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (Folklore Fellows Communications 284, 285, 286)
- Bauman, Richard, 1972: Differential identity and the social base of Folklore. In: Paredes, Americo; Bauman, Richard (eds.), *Toward New Perspectives in Folklore*, Austin and London: The University of Texas Press, 31–41.
- Bendix, Regina, 1997: From Fakelore to the Politics of Culture. The Changing Contours of American Folkloristics. In: Bendix, Regina (ed.), *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press, 188–218
- Cook, Ryan, 2008: Prologue. In: Palleiro, Maria (ed.), *Yo creo, vos ¿sabés? Retóricas del creer en los discursos sociales*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 261–263.
- Cordoba, Marino, 2016: La Salamanca y otras creencias. In: Palleiro, Maria (ed.), *El cuento folklórico riojano: una aproximación a la narrativa oral*. Buenos Aires: La Bicicleta, 54–58.
- Dégh, Linda; Vázsonyi, Andrew, 1976: Legend and belief. In: Ben-Amos, Dan (ed.), *Folklore Genres*. Austin: The University of Texas Press, 93–123.
- Dégh, Linda, 1995. *Narratives in Society: A Performer-centered Study of Narration*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia / Academia Scientiarum Fennica.
- Dorson, Richard, 1976: *Folklore and Fakelore. Essays Toward a Discipline of Folk Studies*. Harvard: Harvard University Press
- Fine, Gary, 1989: The process of tradition: cultural models of change and content. *Comparative Social Research* 11, 263–277.
- Georges, Robert; Owen Jones, Michael, 1995: *Folkloristics. An Introduction*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Goffman, Erwin, 1992: *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Greimas, Algirdas; Courtès, Joseph, 1982: *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

- Ivančič Kutin, Barbara, 2016: Krivopete: Wild Women with Backward-facing Feet in Slovenian Folk Narrative Tradition. *Folklore* 127/2, 173–195.
- Ivančič Kutin, Barbara, 2017. Transformacije (Slovstvene) Folklore v Sodobni Kulturi. Krivopete v Zgornjem Posočju in v Benečiji. *Traditiones* 46/1–2, 37–54
- Kropej, Monika, 2012: *Supernatural Beings from Slovenian Myth and Folktales* (Studia mythologica Slavica – Supplementa 6). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU
- Kropej, Monika; Šmitek, Zmagor; Dapit, Roberto, 2010: *A Treasury of Slovenian Folklore: 101 Folktales from Slovenia*. Radovljica: Didakta.
- Labov, William; Waletzky, Joshua, 1967: Narrative analysis: oral versions of personal experience. In: Helm, Jane (ed.), *Essays on the Verbal and Visual Arts*. Seattle and London: The University of Washington Press, 12–44.
- Lotman, Jurij Mijailovich, 1978: *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Mukařovský, Jan, 1977: Detail as the Basic Semantic Unit in Folk Art. In: Burbank, John; Steiner, Peter (eds.), *The Word and Verbal Art: Selected Essays*. New Haven: Yale University Press, 180–204.
- Oring, Elliot, 2012: *Just Folklore: Analysis, Interpretation, Critique*. Long Beach: Cantilever Press.
- Palleiro, Maria, 1990: *Estudios de Narrativa Folklórica*. Buenos Aires: Filofalsía.
- Palleiro, Maria, 2004: *Fue una historia real. Itinerarios de un archivo*. Buenos Aires: Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Buenos Aires.
- Palleiro, Maria, 2008: *Yo creo, vos ¿sabés? Retóricas del creer en los discursos sociales*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Palleiro, Maria, 2012: Haunted houses and haunting girls: life and death in Contemporary Argentinean folk narrative. In: Bowman, Marian; Valk, Ülo (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. New York & London: Routledge, 211–229.
- Palleiro, Maria, 2016: *El cuento folklórico riojano: una aproximación a la narrativa oral*. Buenos Aires: La Bicicleta.
- Palleiro, Maria, 2018: *La dama fantasma. Los laberintos de la memoria en el relato folklórico*. Buenos Aires: La Bicicleta.
- Palleiro, Maria, 2020: Argentinean and Slovenian folk narratives: classification criteria and comparative approach. In: Palleiro, Maria (ed.), *Argentinean and Slovenian Folk Narrative Archives Archivos de Narrativa Folklórica Argentina y Eslovena* Buenos Aires: INILFI “Manuel Alvar” Universidad Nacional de San Juan, 71–90.
- Palleiro, Maria; Peltzer, Eugenia, in print: Meaning and symbolism of the Salamanca rite in Argentinean popular culture. In: Merriman, Kelly (ed.), *The thrill of the Dark: Heritages of Fear, Fascination and Fantasy*. Birmingham: Ironbridge International Institute for Cultural Heritage.
- Rappaport, Roy, 1992: Ritual. In: Bauman, Richard (ed.), *Folklore, Cultural Performance and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*. New York: Oxford University Press, 249–260.
- Schechner, Richard, 2004: *Performance Theory*. London: Taylor and Francis.
- Tangherlini, Timothy, 1990: It happened not too far from here. A Survey of Legend Theory and Characterization. *Western Folklore* 49/4, 371–390.
- Thompson, Stith, 1955-1958: *Motif-Index of Folk-literature*. Copenhagen and Bloomington: Indiana University Press.

- Thompson, Stith, 1993. *Motif-Index of Folk Literature. New Enlarged and Revised Edition*. Copenhagen and Bloomington: Indiana University Press.
- Thoms, William, 1991: La palabra ‘Folklore’. Reimpresión de la carta a El Ateneo, 1846. In: Magrassi, Guillermo; Rocca, Manuel (eds.), *Introducción al Folklore*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 37–64.
- Valk, Ülo, 2001: *The Black Gentleman. Manifestations of the Devil in Estonian Folk Religion*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (Folklore Fellows Communications 276).
- Valk, Ülo, 2006: Ghostly Possession and Real Estate: The Dead in Contemporary Estonian Folklore. *Journal of Folklore Research* 43/ 1, Indiana, 31–51.
- Valk, Ülo, 2019: Call for papers to the Guwahati Conference- Online document. <https://networks.h-net.org/node/73374/announcements/1984055/conference-belief-narratives-folklore-studies-narrating->
- Venturoli, Sofia, 2004: *Il paesaggio come testo. La costruzione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina*. Bologna: Clueb.
- White, Hayden, 1973: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

“IL CAIRÉ” E “IL FANTASMA DI KOMAT”:
PAESAGGI TESTUALI E PATRIMONIO CULTURALE NEI RACCONTI
POPOLARI ARGENTINI E SLOVENI

MARIA PALLEIRO



In questo articolo propongo un approccio comparativo a due racconti popolari, uno sloveno ed uno argentino, il cui contenuto semantico esprime identità culturali locali. Entrambi condividono caratteristiche tematiche con ATU 326, “The youth who wanted to learn what fear is” (“Il giovane che voleva imparare cos’è la paura”), e quello argentino aggiunge anche elementi di ATU 330A, “The smith and the Devil” (“Il fabbro e il diavolo”). La versione argentina, registrata in una ricerca sul campo in 1986, è stata riferita dal giovane narratore Cesar Soria, di anni sedici, nella provincia di La Rioja (Palleiro 1990a: 53–54), e la versione slovena è stata registrata da Kropej, Šmitek and Dapit (2015: 100).

L’approccio comparativo è orientato ad individuare similitudini tematici, strutturali e stilistiche simili, insieme a differenze di dettagli. Ogni insieme di caratteristiche tematiche, strutturali e stilistiche comuni viene concepito come una matrice narrativa, che funge da pre-testi da ricreare in contesti narrativi diversi. I dettagli, considerati come unità semantiche di base del discorso narrativo, danno ad ogni matrice nuovi significati, connessi con le identità locali. La trama dei racconti è articolata attorno a queste matrici, e il suo contenuto semantico riflette i conflitti della vita quotidiana di ogni popolo.

I racconti popolari costituiscono un patrimonio culturale immateriale di diversi gruppi locali, come quelli dei contesti sloveni e argentini. Ogni nuova versione conferisce significati contestuali alle matrici narrative, creando paesaggi culturali che diventano in ogni racconto paesaggi testuali. Così accade con la versione argentina riguardanti il giovane senza paura, nominato “Il Cairé” – associata anche con il patto con il diavolo- e con quella riguardante “Il fantasma di Komat” e altre anime erranti slovene. La versione slovena riferisce che l’anima di un vicino traditore deve ritornare dall’ altro mondo alla terra chiamata “Komat” come un fantasma che porta la pietra di confine sulla sua spalla ogni notte perché ha spostato la pietra miliare per ottenere la terra che apparteneva ad un altro vicino, e quindi riporta un conflitto riguardante alla possessione della terra, proiettato ad un livello soprannaturale associato con credenze sociali del contesto.

Nel contesto argentino, la matrice narrativa ha anche una manifestazione rituale nella cerimonia della “Salamanca”, nella quale si celebra un patto con il diavolo. Questa cerimonia rituale è stata rappresentata dall’artista locale Marino Cordoba in statuette di ceramica, che fanno parte del patrimonio culturale locale, esposte nel Museo Folcloristico di La Rioja. Marino Cordoba ha anche raccontato lo sviluppo sequenziale di questo rito locale, cui racconto verbale viene utilizzato in questo articolo come intertesto per fare un paragone con il testo del giovane narratore Soria. Questa comparazione intertestuale ha mostrato che le convinzioni

sociali e le credenze della comunità messe in atto nel rito gravitano anche nello spazio del racconto, presentato sia come una leggenda che come un caso reale.

La “Salamanca” serve anche da ispirazione ad eventi performativi come il “festival della Salamanca”, che mostra una miscela di culture europee e indigene. Queste espressioni artistiche che mostrano la rilevanza delle credenze sociali e che rivelano la presenza del soprannaturale nella vita quotidiana servono anche come attrazioni turistiche per incentivare la visita ai luoghi storici che conservano tracce delle culture locali.

Sia l’analisi testuale che il percorso intertestuale dei racconti rivelano che le narrazioni orali esprimono rappresentazioni simboliche del soprannaturale nelle diverse culture, e queste rappresentazioni riguardano non solo le esperienze personali ma anche quelle della vita sociale di ogni comunità, come quelle argentine e slovene. In questo modo, le versioni orali riferite al patto con il diavolo compiuto nel rito della Salamanca fungono da pre-testi sia di statuette iconiche esposte in un museo che di eventi musicali performativi come il festival della Salamanca, che non è solo un’espressione folcliristica ma anche un’attrazione turistica collegata all’ invenzione di tradizioni.

Le narrazioni mostrano come il soprannaturale sia rappresentato in contesti come il mondo andino, i cui paesaggi geografici e culturali fanno parte del *Quapaq Ñam*, il sentiero degli Inca, dichiarato Patrimonio Culturale dell’Umanità dall’ UNESCO. La complessità dei paesaggi culturali come quegli del mondo andino rende necessario arbitrare meccanismi di tutela per lo sviluppo dei circuiti turistici. Attraverso tali forme di turismo, le persone possono sperimentare gli stili di vita che questi luoghi coinvolgono. I concetti di patrimonio tangibile e immateriale sono strettamente intrecciati, come mostrato nelle narrazioni qui analizzate, che ricreano spazi testuali in cui si rispecchiano le identità locali come quelle slovene e argentine, affermate attraverso le differenze.

Maria Palleiro, Ph.D., Ricercatrice di Ruolo, Università di Buenos Aires, Consiglio Nazionale per la Ricerca Scientifica e Tecnologica (CONICET), Argentina, marinespalleiro@gmail.com

Мифологический персонаж (з)мора / мара в традиции Южного Подлясья в польской и общеславянской перспективе*

Мария В. Ясинская

Avtorica analizira terensko gradivo, zbrano med njeno terensko odpravo na južno Podlasje (regija Łuków-Siedlce-Garwolin na Poljskem) leta 2017, ter osvetli lokalno različico nadnaravnega bitja pod imenom »zmora«. Na tem ozemlju ima zmora funkcijo, ki ni značilna za druge poljske lokalne tradicije, tj. da plete in zapleta grivo konj, pri čemer so informatorji zanemarili tradicionalno zmorovo funkcijo (tj. zadušiti spečega) ali pa je ne omenjajo. Zmora iz južnega Podlasja je obravnavana v širšem poljskem in vseslovanskem pogledu. Avtorica preuči elemente obravnavanega nadnaravnega bitja, kot so ime in izvor nadnaravnega bitja, njegov videz, vedenje, čas dejavnosti, njegove funkcije ter amulete in preventivne ukrepe, ki se izvajajo proti njemu. Avtorica zaključuje, da je na preučnem slovanskem arhaičnem območju zmora delno prevzela funkcije hišnih duhov, kar se odraža v celotnem sistemu mitoloških likov, povezanih z domačo in gospodarsko (govedorejsko) dejavnostjo.

KLJUČNE BESEDE: ljudska demonologija, zmora, kobilica, hišni duh, Južno Podlasje, terenske raziskave, slovanska etnolingvistika, Poljska

The author analyzes the field materials collected during her expedition to the Southern Podlasie (Łuków-Siedlce-Garwolin region in Poland) in 2017 and sheds light on the local version of the supernatural being under the name "zmora". In this territory zmora is endowed with a function (not typical in other Polish local traditions) to tangle and braid the horses' manes. Meanwhile the informants put aside zmora's traditional function (that is to suffocate a sleeping person) or do not mention it at all. Zmora from Southern Podlasie is regarded in a wider Polish and all-Slavic perspective. Such parameters as the supernatural being's name, its origin, appearance, behavior, time of the activity, its functions as well as the amulets and preventive measures used against this evil spirit are examined. The author concludes that in the studied Slavic archaic area zmora has partially taken over the functions of the house spirits, that is reflected in the entire fragment of the mythological characters' system associated linked to the domestic and economic (cattle-breeding) sphere.

KEYWORDS: folk demonology, zmora, mare, house spirits, Southern Podlasie, field research, Slavic ethnolinguistics, Poland

* Авторская работа выполнена при поддержке РФФ, проект «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17-18-01373 (руководитель – акад. С.М. Толстая).

ВВЕДЕНИЕ

При изучении традиционной культуры тех или иных регионов особое внимание обычно уделяется народной демонологии как одной из наиболее архаических сфер духовной культуры. В настоящее время демонологические системы претерпевают изменения под влиянием процессов глобализации, многие верования утрачиваются, однако некоторые мифологические персонажи демонстрируют удивительную устойчивость и сохраняются в народном сознании практически в неизменном виде до наших дней. Одним из таких персонажей является *мора* / *змора* / *мара*, широко известная южным и западным славянам, а также вне славянского мира – например, в Западной Европе (фр. *cauchemar*, англ. *nightmare*, нем. *tara*, *mahr*, *mare*, гол. *tachtmerrie*, рум. *moroi* (Seso 2016, 58)), выступающая, прежде всего, как персонафикация ночного кошмара; в Средние века она ассоциировалась с инкубами и суккубами (Юсим 1997, 110).

ИСТОРИЯ ВОПРОСА

Исследованию мифологических персонажей, чье наименование содержит корни **mor-* / **mar-*, уделялось достаточно много внимания как в этнографической, так и в лингвистической (этимологической) литературе, однако данная тема все же не может считаться полностью изученной. В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» мы находим две статьи, посвященные мифологическим персонажам с такими названиями – это статьи «Змора» и «Мара», автор которых, Е. Е. Левкиевская, выделяет *змору* в качестве отдельного персонажа, тогда как под именем *мара*, по ее мнению, скрывается целый ряд мифологических существ, различающихся генезисом, признаками и функциями. Если *змора* имеет более-менее четкие очертания с точки зрения ее признаков и функций, то именем *мара* могут обозначаться различного рода аморфные привидения (ср. в украинском языке, где данным именем называется «слабо персонифицированное существо, которое невидимой пеленой покрывает людям глаза, затемняет им рассудок, чтобы сбить с дороги и завести в опасное место» (Гринченко 1908: 409)). Наряду с неопределенным обликом, данный персонаж может обладать довольно разнообразными функциями. В ряде вариантов он сближается со *зморой*, с *кикиморой* (прядет), персонажем типа ласки (бел. и пол.), ведьмой (укр. карпат. и украинцы юга России), может ассоциироваться с комплексом представлений о смерти (например, в гуцульской мифологии *мара* – бродячий покойник). Может выступать как олицетворение болезни и смерти (ср. рус. *мор*), ночных кошмаров. Это характерно не только для славянских, но и для других индоевропейских языков: ср. фр. *cauchemar* от др.-фр. *caucher* ‘давить’ и *mare* ‘ночное привидение’. Поскольку характеристики и функции данных персонажей часто бывают в значительной степени размыты, трудно установить, идет ли речь о едином мифологическом существе, имеющем множество диалектных вариаций, или же о различных персонажах, носящих сходные имена.

ПРОБЛЕМА

При исследовании данных персонажей возникает вопрос, на основании чего мы можем судить, с каким из двух персонажей мы имеем дело в каждом конкретном случае, особенно при том, что *мара* в одном из своих вариантов может сближаться со *зморой* (которая, безусловно, как персонаж имеет более четкие и конкретные очертания). Должны ли мы брать за основу имя персонажа, или же основным критерием должны быть его функции, могут ли существовать гибридные, переходные формы? Существует ли «ядерный» набор признаков, позволяющий однозначно атрибутировать персонажа, а какие признаки можно считать периферийными. Носят ли данные комбинации признаков диалектный характер или спорадически рассеяны по всей славянской территории, где известен данный персонаж. Еще К. Мошинский писал о том, что функция и имя мифологического персонажа не связаны между собой неразрывно, напротив, «каждый такой образ <...> складывается <...> из совокупности мотивов поверий, из которых чаще всего один играет главную роль, представляя собой почти кристаллическое ядро во всей совокупности мотивов, другие же [мотивы] являются вспомогательными и сплетают в форме разнородной мозаики их прямую сущность. <...> Отдельные демонологические элементы почти никогда не становятся исключительной собственностью одного какого-нибудь демона, наоборот, они странствуют свободно, ведя в известной степени как бы самостоятельную жизнь; также их генезис является необычайно разнородным» (Moszyński 1934, 607–608). Однако и наоборот: одному и тому же демону в разных локальных традициях могут приписываться различные функции: одни могут доминировать, другие отступать на второй план, становясь второстепенными. Вряд ли нам удастся дать однозначные ответы на перечисленные выше вопросы, но, по крайней мере, попытаемся обозначить проблему на примере такого сложного мифологического персонажа, как *змора* (*мара*) в локальной традиции Южного Подлясья.

ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ

В настоящей статье речь пойдет о персонаже, обозначенном в словаре «Славянские древности» как *змора* (поэтому именно этот термин используется в качестве основного рабочего в метаязыке настоящей статьи). Работая в 2017 г. в экспедиции в Южном Подлясье по гранту РФ «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистический аспект»¹, мы записали поверья и мифологические рассказы о данном демоне. Работа велась в районе населенных пунктов Луков – Седльце – Гарволин, было обследовано 16 сел и деревень, записаны интервью с 25 информантами с 1924 по 1964 год рождения (общей продолжительностью 32 часа). В настоящей статье хотелось бы представить наш экспедиционный материал

¹ В полевом исследовании принимали участие сотрудники Института славяноведения РАН в.н.с. д.ф.н. А. В. Гура и н.с. к.ф.н. М. В. Ясинская. Подробнее об экспедиции см.: Гура 2017; Ясинская 2017.

и «вписать» его в контекст известных по этнографической литературе сведений об обозначенном мифологическом персонаже у славян. Также мы попытаемся установить, можно ли в случае южноподляского комплекса представлений говорить о локальном варианте мифологического персонажа, обозначенного в словаре «Славянские древности» как *змора*, или в данном случае мы имеем дело персонажем типа *мары* или же вообще с двумя различными персонажами (*зморой* и *марой*), обладающими сходным именем (своего рода культурная «омонимия» или «паронимия»).

ОПРЕДЕЛЕНИЕ

В словаре «Славянские древности» персонаж *змора* (*мора*, *мара*) определяется как демон, основная функция которого – душить и мучить спящего человека, наваливаясь ему ночью на грудь. Он известен у западных и южных славян, поверья о нем встречаются также в западной Белоруссии и западной Галиции. В восточнославянской традиции мифологические имена, содержащие корни **mor-/ *mar-*, обозначают женских демонов с другим набором признаков (например, *кикимора*, основной функцией которой выступает прядение, путание пряжи по ночам). У восточных славян данная функция приписывается домовому, у болгар – таласыму (домовой дух, происходящий из строительной жертвы). У мифологического персонажа с именем *мара* более широкий ареал, она известна и восточным славянам (бел., укр., карпат.). По утверждению У. Дуковой, исследовательницы болгарской демонологической лексики, этнографы доказали, что представления о демоне *мора* связаны с болезненным состоянием, а именно с временным затруднением дыхания, возникающим чаще всего, когда человек лежит на спине. Она подчеркивает, что представления о демонах, душащих людей во сне, сохранились с древности до наших дней практически в неизменном виде. Долгую жизнь этого слова исследовательница объясняет прозрачностью его этимологии, а также устойчивостью представлений о демонической природе кошмаров (Дукова 2015, 62).

Номинация

Основная модель номинации данного персонажа в славянских языках включает корни **mor-/ *mar-*: з.-бел. *марá*, серб. *морá*, *моравa*, пол. *zmora*, *mora*, *tara*, чеш. *týra*, ниж.-луж. *morawa*, хорв. *mora*, *morina* (Далмация), макед. *mora* ‘кошмар, страшный сон’, словен. *mora*. Однако известны и другие названия данного персонажа, они мотивированы основной вредоносной функцией этого демона – душить, давить человека: *gnieciuch*, *gniotek* (малопол.), *gnotek*, *dusiciel*, *dusiolek* (вост. Польша), словен. *truta* или *trota-mora* (из нем. *treten* «наступать, топтать», ср. также нем. *Trut*, *Drude* «ведьма, колдунья», «мора»); усаживаться на него: *siodlo*, *siodelko* (Малопольша, Подгалье, Польский Спиш); пить кровь: *kripijavka* (словен. из *piti kri* «пить кровь»); временем активности: *nocny diabel*, *nocnica*, *nocula* (вост. Польша), *pošnica* (словац.); внешним видом: макед. *сенка* (‘тень’ охрид). Встречаются и

табуистические названия типа *koszmar* (белостоц. пол.), *šnjava*, *skišnjava* (словен. из *skušnja* «искушение») (Кгореј 2008, 301).

Проблематична как этимология корней **mor-/ *mar-*, так и их родство между собой. Согласно одной версии, лексемы с конем **mor-* сближаются с праслав. **morь* ‘смерть’ (ЭССЯ 19, 214). По другой версии, они восходят к корню **mer-* ‘растирать, тереть’ (Skok 2, 454). Слова с корнем **mar-* то возводятся к праслав. **morь* ‘смерть’ (ЭССЯ 19, 206), то соотносятся с праслав. **manь* ‘манить, морочить, обманывать’ (Фасмер 2, 571). До сих пор не существует единого мнения, стоит ли различать корни *mor* и *mar*, или же они восходят к одному этимону и к какому именно (Валенцова 2013, 52). М. Белетич и А. Лома предприняли попытку обобщения всех предлагавшихся версий этимологии, привели параллели в индоевропейской традиции, обратили внимание на связь исследуемого персонажа с культом мертвых и параллелизм названий персонажа и божьей коровки. Они выдвинули предположение, что «кажущееся смешение древних корней на самом деле является отражением древней полисемии», восходящей к древнему гнезду **mer-* (‘умирать’ из значения ‘исчезать’, зафиксированного в хеттском), а также ‘наделять’, ‘махать’, ‘сверкать’ (Белетич, Лома 2013, 71). М. Валенцова, обобщая славянские представления о море (маре), приходит к выводу, что это «неопределенное бесформенное невидимое существо, появляющееся ночью, наваливающееся во сне, давящее (душашее) людей, часто приводящее к смерти. Вариации и/или развитие этого основного комплекса значений реализованы в направлениях: ‘болезнь’, в том числе ‘болезнь скота’; ‘ведьма’, также в ипостаси ‘ночная бабочка’, ‘ночной кошмар’; ‘домовой дух’; ‘душа нечистого “заложного” покойника’, ‘вампир’» (Валенцова 2013, 54). К этому можно добавить: у сербов невидимое существо женского пола, которое может превращаться в кошку или козу; ведьма, которая может превращаться в кошку, муху или блоху; у словенцев *mora* ‘злой демон, душаший во сне’; ‘сова’. В Савиньской долине в Словении любое животное черного цвета называют *mora*. В русской традиции с этим же корнем известен персонаж *кикимора* – домовый, проказящий по ночам с пряжей, веретеном, коробами, лихорадка (яросл.), летучая мышь (Дукова 2015, 52).

В своей статье М. Валенцова предпринимает попытку анализа географического распределения названий с корнем *mor-* и названий с корнем *mar-*, делая особенный акцент на словацкой территории, которую она исследовала (Валенцова 2013, 56). Что касается восточной части Польши, данные приводит Ф. Чижевский, ссылаясь на Л. Пелку и Б. Барановского: в Люблинском воеводстве 75 % респондентов знали данного демона под именем *zmora*, 14,8 – *mora*, такая же картина наблюдалась в Мазовии и в центральной Польше. В Подлясье же, напротив, более частым наименованием было *mara*. В Малопольше преобладала лексема *gniotek*, *gnietek* (68 %) против 6,7 % *zmora* (Czyżewski 1993, 64; Baranowski 1981, 65–66; Pełka 1987, 157; см. также: Budziszewska 1991, 17–18). Согласно нашим экспедиционным данным, в Южном Подлясье мифологический персонаж именуется чаще всего *zmora* или *mora*, реже встречается наименование *mara*.

Природа мифологического персонажа

Касательно «природы» мифологического персонажа в различных локальных традициях существуют значительные расхождения. Змора может представляться как живым человеком (сближаясь в этом отношении с ведьмой, колдуном), так и «заложным», нечистым покойником, вредящим после смерти, или же выступать как существо нечеловеческой, демонической природы. Зморы могли считаться душами «заложных» покойников или невинно убитых животных. В редких случаях полагали, что можно стать зморой по желанию, для этого нужно было выполнить особый ритуал (Левкиевская 1999, 342). В Южном Подлясье в основном бытует представление о том, что змора имеет человеческое происхождение: то есть это живой человек, получивший особые способности в результате определенного стечения обстоятельств. Самым частым встретившимся нам объяснением происхождения зморы было следующее: ей становится седьмой по счету ребенок того же пола (чаще дочь) в семье. Поверье о том, что морой становится седьмой ребенок в семье, известно также у кашубов, словенцев и в других странах Европы и не только (Kropej 2008, 301).

Tylko takie było powiedzenie, że siódme kolejne dziecko, to jest nie dziecko, kolejna płeć chyba jak się urodziła, to wtedy to mówili że to zмора... siódme kolejne dziecko, albo siódmy chłopiec albo siódma dziewczyna, zмора mówili... Kasikowa, co na końcu jest, ona jest... ich było chyba dziewięcioro czy dziesięcioro, i właśnie siedem dziewczyn było i tak mówili że jedna z nich zмора (TD, Grzędówka).

Kiedyś to tak mówiły, że jak siedem dziewczyn w rodzinie, niema chłopaka, tylko siedem dziewczyn, że siódma będzie zмору, będzie chodzić tak jak lunatyk, nie pójdzie spać, tylko wszystkie śpią una wychodzi i idzie gdzieś, siódma dziewczyna, siódma w rodzinie... (MS, Adamów).

Tylko zawsze mówiły: w którym domu jest siedem dziewczyn, siódma chodzi na zморы w nocy, nie dobudzi jej... tam jej duch widać, że nie dobudzi jej – że siódma dziewczucha w rodzinie idzie na zморы, jak śpią... (MB, Wola Korycka Górna).

Это поверье встречаем также в книге А. Михалец и С. Небжеговской-Бартмиńskiej: *To jak było siedem pannów. To już ta uostatnio miała mara. No, ale tam chto widziol, że ona mara była? Niewidoczna była ta mara (Gielczew, gm. Wysokie) (Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019, 239).*

Относительно пола данного демона у славян существуют различные версии: он может выступать и как исключительно женский персонаж, и вне зависимости от пола (зморой может быть как женщина, так и мужчина). В зафиксированных нами мифологических рассказах о зморе присутствовали зморы-мужчины наравне с женщинами. Полякам, чехам и лужичанам известны зморы-мужчины, представление о мужских ипостасях моры встречается и у хорватов Далмации (Seso 2016, 62). Иногда мужские персонажи имеют особое наименование, например, *morus* 'ы у поляков (Левкиевская 1999, 342). Змора может действовать в одиночку или группой, состоящей из сестер-змор (как правило, их нечетное количество). По нашим полевым материалам множественность змор не подтверждается.

Из этнографической литературы известны и другие обстоятельства, при которых новорожденный якобы становился данным демоном. Поляки верили, что зморой может стать дочь женщины, которая во время беременности прошла между двумя другими беременными. Зморой становились дети, родившиеся с зубами (чеш. морав.), родившиеся в кровавой или синей «сорочке» (серб., хорват.), у сербов зморой становилась девушка, родившаяся в кровавой «сорочке», в том случае, если повитуха сожгла «сорочку» на огне. Зморой могли стать дети, родители которых нарушили сексуальные запреты в определенные дни (зачатые в праздники или во время месячных – серб.). По сербским и хорватским поверьям, змора – дочь вештицы, она является зморой до брака, затем становится вештицей, а после смерти вукодлачицей. У словенцев мора иногда – это дух умершего, особенно женщины, убившей своих нерожденных детей или вызвавшей у себя бесплодие (Kropej 2008, 301). Согласно записанным нами в Южном Подлясье материалам, зморой также становился ребенок, во время крещения которого крестные или священник произнесут вместо „wiary” „mary”²:

To podobnie, że jak się do chrztu podaje dziecko i się nie powie, jak ksiądz tego potrzebuje „z wiary”, a że jak chrzesny nie powiedzo „wiary”, tylko „mary”, i że to dziecko później się robi maro (FS, Trzciniac).

A to zmora to mówili kiedyś, opowiadali, że te zmory to były kiedyś dużo, jak dzieci chrzcili, nie powiedzieli „wiary”, tylko „mary”, i to dziecko później było taką marą <...> Tylko mówię że nie powiedział przy chrzcie tego dziecka „wiary”, tylko „mary”, kiedyś ludzi nie wymawiali jak to teraz już... (BC, Rudzienko).

Аналогичные верования известны и из этнографической литературы: если крестные родители на вопрос священника „Czy chcesz wiary” ответят „Chcę mary”, то крестница станет марой. Ср. у западных украинцев, живущих среди поляков, марой становится девочка, чья крестная забыла ее имя и сказала родителям, что девочку назвали Марой (Чубинский 1878, 196).

В редких случаях информанты ничего не могли сказать о происхождении мифологического персонажа, определяя его как невидимый злой дух, не человека. В данном случае, вероятно, речь идет не о другом персонаже (типа *мары*), а о стирании из памяти некоторых элементов общего мифологического комплекса представлений об этом демоне в исследуемом регионе, так как основные функции персонажа даже при расхождении в имени совпадают.

ОСОБЕННОСТИ ПОВЕДЕНИЯ И ВРЕМЯ АКТИВИЗАЦИИ

Не до конца проясненным оказывается вопрос, можно ли считать змору «двоедушником»³ на основании активизации ее вредоносных функций во время сна человека,

² В польском языке слово *mary* означает ‘носилки, на которых кладут покойника’; ‘возвышение, на котором ставится гроб с покойником’ (SJP, s.v. *mary*). <https://sjp.pwn.pl/szukaj/mary.html>

³ О персонажах-двоедушниках см. подробнее: Левкиевская, Плотникова 1999; Валенцова 2016.

в теле которого она пребывает. Сами информанты не акцентируют внимания на наличии второй души у этого персонажа. Данный мотив может трактоваться или как временное оставление душой тела, или как выход из тела второй (злой, нечистой) души, которая в дневное время находится в теле человека, ничем не выдавая своего присутствия. С «дводушничеством» наши информанты не связывали также широко распространенный в Польше обычай давать человеку при рождении два имени. Способность зморы покидать тело спящего человека и вредить по ночам сближает ее с некоторыми другими персонажами, такими как о.-сл. *ведьма*, ю.-сл. *веитица*, *здухач*. При этом ипостась, в которой действует змора, может быть различной. Так, кашубская мора – «душа, которая выходит из тела спящего в виде яблока или груши, реже – в виде кошки, мыши, лягушки, змеи, ночной бабочки или клубка шерсти, и душит людей, животных, особенно лошадей и молодняк рогатого скота, скачет на них верхом, доводя до полного изнеможения, и высасывает сок из деревьев, ночная бабочка, ворчливый угрюмый человек, скряга, женщина легкого поведения» (Sychta 3, 102–106). У хорватов Истрии душа зморы покидает спящее тело в облике мухи (Seso 2016, 68–69). В наших материалах прямое указание на то, в виде какого существа «ходит» змора, отсутствует, однако есть косвенные подтверждения того, что ее могли представлять в виде лягушки (см. ниже). У поляков Южного Подлясья отмечено поверье, что в тот момент, когда змора ходит, человека невозможно добудиться: *nie dobudzi się jej... tam jej duch widać, że nie dobudzi się jej* (МВ, Wola Korycka Górna). Данный факт можно расценивать как косвенное свидетельство в пользу того, что у человека-зморы все-таки одна душа. Однако для того, чтобы утверждать это наверняка, необходимо целенаправленно уточнять у информантов, сколько душ, по их мнению, у зморы. Ночь выступает как типичное время активизации зморы, независимо от ее функций (душит спящего человека или мучает скот). В отличие от стригоня, который вредит после смерти, змора вредит именно при жизни. В рассказах наших информантов также подчеркивалась связь зморы с луной и мотив лунатизма:

Ona w nocy wstaje po księżycu, jak księżyc wejdzie w okno, to wychodzi, przychodzi i nie wie o tym, po prostu sen taki ma, ale to nikt tego nie sprawdził (ТД, Gręzówka).

Będzie chodzić tak jak lunatyk, nie pójdzie spać, tylko wszystkie śpio una wychodzi i idzie gdzieś (MS, Adamów).

Облик зморы

Чаще всего она невидима, или выглядит как неясная тень, при лунном свете можно видеть ее ребра. Отличительные признаки – худоба, костлявость, бледность, длинные ноги и руки (пол.), у хорватов змора – женщина на трех ногах с копытами. Польская змора имеет тяжелый вес (ср. вообще тяжелый вес нечистой силы), скользкая, в виде скелета. Может выглядеть как старая страшная баба, ребенок в красной шапочке (Левкиевская 1999, 342). У польской моры отвисшая нижняя губа. Мужчины-морусы имеют черные сросшиеся брови. У словенцев мора – старуха с длинными когтями и горящими глазами. Часто встречается поверье, что змора

способна к оборотничеству, может принимать вид ночной бабочки или комара (пол., серб.), а также хтонических животных (летучей мыши, кота, мыши, жабы, коня, курицы). Змора может превращаться в различные предметы: яблоко или грушу, клубок ниток (кашуб.), соломинку, проникающую в дверную щель, колосок с ногами (мазур.). По свидетельству поляков Южного Подлясья, змора уродлива, как жаба, или же выступает в ипостаси большой уродливой жабы (при этом информантка приводит диалектное название большой жабы – *carownica* (SGP 1994, 14)): *Jest taka brzydka, to była żaba, w kształcie żaby prawdopodobnieź... znacie te czarownice, takie wielkie żaby, czy nie...* (TD, Gręzówka). Мотив оборотничества зморы проявляется в мифологических рассказах о том, как покалечили змору, а наутро обнаружили следы на теле человека, по которым догадались, что именно он и есть змора:

To kiedyś tak mówili, że na weselu, jak końmi jeździli, wozami, i konie były na klepisku stały bo to zima była, tak kiedyś mówili tak... i tam spali też mężczyźni który tam... no i te konie to tak się dokuczały że po prostu, że po prostu no niemożliwe, i ten, jak się któryś tam przebudził, wziął bata i batem tego konia co to się dzieje... a później, jak poszli na wesele, miał chłop przecięte... no był właśnie tą zmorą, i on dusi konie dlatego, przeważnie konie... (BC, Rudzienko).

Данный мотив широко известен всем славянам. Аналогичный сюжет встретился нам у словенцев в Италии (Терская долина, Платискис): в ходе полевого исследования⁴ была записана быличка о том, как мора (*morá*) обернулась котом, ее схватили, подпалили ей усы, а на следующий день у одного парня в селе были опалены усы.

Основные функции

Как уже было упомянуто выше, традиционно главной функцией зморы считается душение спящего человека. Основные ее действия выражаются глаголами: *davum*, *душum*, *coset* (пол. *dusi*, *dławi*, *gniecie*; ср. словен. *tlačī*, *pešta*, *sesa*). Кроме функции душения, она может пить кровь у спящего человека, у женщин сосет из груди молоко (по этому признаку она сближается с карпатскими женскими демонами – *перелестницами*, *майками*). Змора целует спящего человека, вкладывая свой язык ему в рот, в результате чего он начинает задыхаться. Есть поверье, что существует несколько разновидностей змор: одни специализируются на сосании и душении людей, другие деревьев, третьи сосут овощи и сорняки. Есть зморы, специализирующиеся на домашних животных (Торђевић 1953, 229), есть зморы, могущие сосать даже воду и песок (Sychta 4, 102). В некоторых локальных традициях зморе может приписываться функция подмены ребенка (Diakowska CA PAE).

Интересно, что функция «душить спящего человека» практически не свойственна зморе в Южном Подлясье. Лишь редкие информанты называли ее в качестве второй, наряду с более распространенной – мучить ночью коня в конюшне, путать гриву и заплетать в ней косички.

⁴ Подробнее об экспедиции см.: Пилипенко, Ясинская 2018.

[Nie mówili kiedyś że niby jest jakaś mara, czy zmora?] *Tak, mówili kiedyś że plecie warkocze <...> kobyle na tej grzywie...* [A kto to jest zmora?] *No to ja wiem?! Jakiś duch... coś takiego co atakowało te zwierzęta...* (JG, Wojcieszków).

[A nie mówili, że koniom ktoś zaplata grzywy?] *Oj to u nas to było jak przyszłam tu... jak do męża przyszłam tu do jego. I przyszedł tęscio rano: „wychodźta ci pokażę... wychodzę i widzę jak zmora napletła warkocze kobyle” <...> Poszłam – to jeden przy drugim warkoczyk pozaplatany w nocy. To jest taka zwana zmora, a co to jest zmora myśmy nie wiedzieli i ja do dziś nie wiem* (MB, Wola Korycka Górna).

*Warkocze są. Później, ale ja później nie widziałam, konieśmy mieli, bo jak mąż żyw to po dwa konie było, po trzy, nie widziałam, jak żyję, zmory, a kiedyś ojciec powiedział, że przychodziła... zmora robiła, że napłótła i tak, mówię, było, jak by klejem sklezione te włosy i skręcone te grzywa, grzywa u konia, na ogonie nie, to zmora, że to było takie... [Dla konia to jest źle?] *No źle! Bo później nie można rozczesać ją, rozrzczać, bo to takie... ojciec mówił, że takie było jakby, jakby kto ślinami zlepił, jakieś, coś jak, jak skleił...* (MS, Adamów).*

Koniom tak, u nas kobyla zawsze z nocy była tak zmordowana i wszystko miała poplecione takie (BC, Rudzienko).

Siadała do kunia i tak i... ten koń zawse był mokry, do stajni poszedł mężczyzna – zawsze był mokry (MR, Rudzienko).

No to mówię, że takie powiedzenie było, ta zmora na koniach warkocze plotła, to było prawdziwe, to było źle, bo mordowała konia, jeździła po koniu, męczyła... koń piana na nim w stajnie była... grzywę splótła, że trudno było roz...tego... (TD, Grzędówka).

[A nie mówili, że koniowi ktoś warkoczyki plecie?] SM: *Mary chodzili, mary...* HM: *Mary... byłam taka mała, tak się bałam, mówię „Boże”! Trzymaliśmy konia, a tata mówi tak: „No już przyszła ta, ta cholera już napłatała włosów koniowi”, ale to myśmy mały byli, nie wiedzieliśmy o co chodzi, a później mówi, że taka mara przychodziła... nikt jej nie widzi...* (SM, HM, Chromin).

[A takie opowieści, że koniowi ktoś splata grzywę?] *Tak, mara. To było niedobrze, bo jak ta mara przychodziła, mówili, że właśnie męczy tego konia, bo tam ten koń taki niewypoczęty jest, ale czy to była prawda, czy to... ale to... powiem Panu szczerze że ten przesąd to jeszcze i do teraz. Czasami starszy osoby tak... koń miał grzywę taką długą i taką miał nieraz popłatana: aj bo to mara mu poplotła. A może to się tak grzywa sama ukręciła* (HG, Starogród).

Наши экспедиционные записи подтверждаются также материалами из архива Университета Марии Кюри-Склодовой в Люблине, опубликованными А. Михалец и С. Небжеговской-Бартмиńskiej, причем данные происходят из того же самого ареала:

Zmory. To plecie warkocze u koni. U nas też tak było, dużo razy plotła. Ten dawny koń jak był, to zawsze miał naplecione warkoczy takich. A obcinać nie wolno było tych warkoczy, bo mówili, że na nowo będą naplecione, że to jest gorzej (Ulan-Majorat).

To kiedyś koni, to mówili, że zmora dusi, bo na tej grzywie to take, take, pani, grzywa mieli spleciono, jak sie, zeby człowiek nie ukręcił tak włosów ładnie. Pokręcane warkoce, tak poplecione mają To mówiły, że to zmora. [I rano się zajdzie do stajni, to koń] spocony.

Ze to zmora dusiła. A te grzywo to ma splecione, jakby warkoców naplecione, ze tego nie rozedrze, tak splecione jest (Gręzówka Nowa, gm. Łuków).

Некоторые информанты скептически относятся к данному поверью и полагают, будто грива у коня оказывается спутана из-за того, что конь голоден или нездоров (что, впрочем, не отменяет наличие в данном регионе этого мифологического представления):

No, to było, no przeważnie na zmory to mówili, że jak grzywa skręcona u koni, to zmora dusi. Ale to żadna, nie żadna zmora, tylko jeść się chciało koniowi <...> i mówi zmora. Bo dobry koń nie miał zmory, tylko jak biedny koń, to grzywa była skręcona, no zmora (Motycz, gm. Konopnica) (Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019, 239–240).

Ср. также материалы в статье П. Ласоты, исследовавшего территорию восточной части Мазовецкого и центральной части Люблинского воеводств:

Kunie miały warkoczec popleciune w stajni, kiedyś tutej we dworze wyprowadziły, to co maju te grzywy, to miały warkoczec popleciune takie, a to ogony im poplotły jakoś [J.L., Daniszów, 2009]; *Kunie jak długie grzywy miały [wtedy miały warkoczec], bo jak miał krótku, to tylko potargane. To tyż może nie była zmora, tylko kuń się pocił i się tar, tar i tak się robiło, bo czego teraz tak nima?* [Jan L., Daniszów, 2009]; *Jo to nie wierze, że zmorów nie było, bo to był normalnie w trzy pasymka upleciuny warkocz, albo takie loki poklecone były* [A. P., Jelonek, 2009] (Lasota 2011).

Поверья о том, что заплетать гривы коням и мучить их по ночам может *мара коньска*, было зафиксировано у русских старообрядцев в Польше в районе Августова. Вероятно, данное представление было заимствовано ими от польских соседей (Узенёва 2019, 306).

Функция путать гривы коням характерна для *мары* (*mary*) также в белорусской и некоторых других польских традициях, однако под этим именем может подразумеваться персонаж в виде ласки (зверька с когтями), который гоняет и мучает по ночам скот (Гура 1997, 226–227). Интересно, что на наш вопрос, кто мучает коня и заплетает ему гриву, лишь одна из информанток ответила, что этим занимается ласка. Возможно, данный факт означает, что нам удалось обнаружить границу ареала, в котором указанная функция приписывается зморе, однако это всего лишь предположение, нуждающееся в дальнейшей верификации. Разрозненные свидетельства о том, что змора заплетает гривы коням, известны также в польском Коцевье (Левкиевская 1999, 343). В этнографической литературе встретилось поверье о зморе, обладающей данной функцией, зафиксированное на севере Польши, в Варминско-Мазурском воеводстве (Ольштынек) (Czyżewski 1998, 141). Также данная функция известна у кашубов: о лошадях, которых утром находят измученными, говорят, что их душила мора (*mora dęšęła*) (Sychta 4, 102–105).

На втором месте нашими информантами указывалась функция зморы вредить людям во сне, о ней вспоминали не все опрошенные, однако нам удалось записать несколько свидетельств от людей, слышавших о таком вредоносном действии данного демона или даже испытавших его на себе:

НМ: *A czasami też pamiętam to i ludzie męczyła... dusiła ludzi.* SM: *Przebudził się człowiek cały spocony i czuł na sobie...* НМ: *Siadała tutaj na klatce piersiowej...*

SM: *Na klatce piersiowej, to z opowieści, bo ja na sobie tego nie stwierdziłam, no ale kiedyś moja babcia właśnie Wysocka mówiła: „Już mara u mnie była”. Obudziła się cała ona mokra, można było wszystko zdjąć i wyjąć, bo to było cało mokre, mówiła tak ciężko... HM: To jak człowiek na wznak leżał, jak na boku to nie... SM: Babcia opowiedziała i to widziałam na własne oczy, że ona obudziła się cała spocona... ona się przebudziła i podniosła się i obudziła mamę i mówi: „Marysiu, mów, poszukaj mi jakiejś koszuli, bo, mówi, ja jestem cała mokra, już ta mara u mnie była” (SM, HM, Chromin).*

*A ile razy człowieka dusi, mnie ile razy dusiła... [Dusiła?] Oczywiście! Nie można słowa złapać, nie można się ruszyć... tego się nie widzi, tylko czuje... Jeszcze taki był, ja wam opowiem, taki był dzień, mąż poszedł na... to już było kupę lat temu, poszedł na wieś, a ja tam jeszcze w tym mieszkaniu w drugim, potem ono nam się spaliło, tak sobie spałam na łóżku i miałam taką... i tam zawsze sobie kładłam różaniec, i tam była nocna lampka i ona się świeciła... i ja poszłam układałam się spać i w tym czasie od nogów to zaczyna... Od nogów ciężko jakby się ktoś na ciebie ogromny położył i cię dusi: ani złapać dchu ani czego... no mówię już tera już umrę, nie dam rady... to niejaki jakby we śnie, bo to półsen-półjawa... i usłyszałam jak mąż idzie tu <...> i przyszedł i chlapnął dżwiami, a ja [wzдох] mówię: „Dobrze żeś przyszedł, chyba ba mnie udusiła”... tych zmor to było! (MB, Wola Korycka Górna). Та же самая информантка рассказала, что в прежние времена часто можно было услышать следующий диалог между соседками: *Ona potału nikogo nie udusiła, tylko zmęczy, zmęczy prawie do ostatniego dchu... a ile razy o kobiety na wsi jak rano wstały, to sąsiadka do sąsiadki: „Oj, dziś jak me dziś zmore dusiła, to już myślałam że już nie wytrzymum”...**

Поскольку данная функция зморы в исследуемом регионе встречается реже, нам не удалось записать поверий о том, кто чаще всего становится жертвой зморы. Например, у сербов, лужичан и словенцев считается, что этот демон может нападать преимущественно на неженатых молодых мужчин, овчаров, рожениц в течение шести недель после родов, маленьких детей. Лужичане верили, что она преимущественно нападает на своих родных, тех, о ком много думает и тоскует. Словенцы полагали, что она сосет молоко из младенцев, отчего у них припухлые соски (Kropej 2008, 301). У сербов мора имеет облик красивой молодой женщины. В результате ее воздействия человек сохнет, чахнет и умирает. На теле появляются темные пятна и кровоподтеки (у болгар *морава* – невидимое существо, которое бьет ногой спящих, оставляя на теле синяки – Дукова 2015, 52). Мужчины, к которым ходит мора, имеют отвислые груди, а дети твердые соски, из которых сочится молоко (серб.). Встретилось редкое свидетельство, что у болгар человек, которого душит змора, не страдает от болезней и счастлив. На деревьях, если на них нападает змора, появляются уродливые наросты, вода в реках и озерах убывает (Левкиевская 1999, 343; Czyżewski 1998, 139).

У южных и западных славян существует поверье, что змора проникает в помещение через любое даже самое маленькое отверстие (например, через замочную скважину) (серб., пол., кашуб., чеш.), летает через трубу (пол.), она может открыть любые двери (серб.). Согласно сербским поверьям, она приходит в те дома, где

есть «проклятые деньги», то есть добытые нечестным путем. Змора передвигается в решете, на метле, на колесе от тачки, мотовиле, коловороте от прялки или в тележке с одним колесом (пол., кашуб.), колесе от плуга (пол.) или же сама превращается в колесо (кашуб.) (Левкиевская 1999, 343). В наших материалах подобные свойства зморы не были отмечены, однако встретилось свидетельство, что змора обладает способностью ходить по потолку. О ребенке, который был зморой, информантка рассказала: *ono [dziecko] chodziło po suficie gdzie tylko, i ono nie spadło, nie daj Boże żeby się odezwać tylko do niego* (Bronisława Czajka, Rudzienko). Сходное свидетельство (о том, что змора ходила по крыше) встретилось также в материалах А. Михалец и С. Небжеговской-Бартмиńskiej: *To była, to sie mara nazywała, to óna chodziła po dachu. Wysła na dach, chodziła i nie zleciała* (Giełczew, gm. Wysokie) (Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019, 242).

ОБЕРЕГИ ОТ ЗМОРЫ

Согласно нашим материалам из Южного Подлясья, одним из предметов-оберегов от человека-зморы была коса, положенная острием вверх:

U nas kobyła zawsze z nocy była tak zmordowana i wszystko miała poplecione takie, to mąż kosę kładł w okienko tym ostrym do góry, jak będzie szedł, się skaleczy i nie przyjdzie... (BC, Rudzienko).

To ludzie przy drzwiach kosy sobie zakładały, żeby ten nie przyszedł, żeby nie napłót tych warkoczyków, bo koń później na coś chorował (AW, Wróble Wargocin).

В качестве другого оберега наши информанты называли зеркало, которое вешалось в хлеву с целью, чтобы змора увидела себя и больше не приходила. Это действие мотивировано тем, что змора настолько страшная, что может испугаться сама себя:

I wtedy mówi do mnie tęscio tak: „Słuchoj, jutro jo idę te warkociki rozpletę i tu poratuję, ale jutro już nie psyjdzie”. „A co tatuś zrobie?” „Lusterko postawię”. Wziął z domu lusterko, zwierciadelko, zaniósł tam co stała kobyła, na ścianie przybił, oparł... ona jak przyjdzie i się przejrzy... i więcej nie przyszła... jak się przejrzy w lusterku ta zmara cała... (MB, Wola Korycka Górna).

A był sposób, że trzeba było lusterko koniu w stajni postawić, to też było sprawdzone, tylko gdzieś tak żeby koń nie dostał, przejrzala się że jest taka brzydka, to była żaba, w kształcie żaby prawdopodobnie... przejrzala się że taki potwór jest, znacie te czarownice – takie wielkie żaby czy nie... i jak się przejrzala, to odeszła, bo bardzo na siebie nie mogła patrzeć – taka była brzydka, takie były zwyczajne, ale później jednak już nie wróciła... (TD, Gręzówka).

Зеркало в роли оберега от зморы упоминается и в материалах А. Михалец и Небжеговской-Бартмиńskiej, более того, информант объясняет исчезновение змор в последнее время тем, что в домах стало много блестящих поверхностей, которых зморы боятся: *Jakoś tera przestało być i zmorów nie ma. Teraz może, może zmory to za dużo jest tych przejrzystych rzeczy w mieszkaniu, bo i lustra są i wejdzie się tylko, to wszędzie lustra, to może się ona i boi, ta zmara. Ja tak sobie myślę* (Wólka Kątna, gm. Markuszów) (Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019, 241). Зеркало в качестве

оберега от зморы известно также у сербов (Левкиевская 1999, 343), словенцев (Kropej 2008, 302).

Также в качестве оберега использовали изображение Божией Матери: *obrazie czepiało się, obrazie były, takie wizerunki Matki Boskiej czy Pana Jezusa...* (MR, Rudzienko).

Наряду с косой, зеркалом и иконой у славян отмечены такие универсальные обереги от зморы, как: нож (пол., серб.), иголка (пол.), топор (пол.), чеснок (болг.), пояс поверх одеяла (серб.), папоротник (словен.), хлеб (пол.), святая вода, освященные травы, крест на дверях, Евангелие и пр. От зморы забивали кол в дырку от сучка в двери. Над спящим человеком замыкали замок, чтобы поймать змору (словац.) (Левкиевская 1999, 343). Словенцы рисовали на дверях, спинке кровати или колыбели младенца пентаграмму, шестиконечную звезду или Андреевский крест (*morino znamenje, morina pedla, morina taca, morska taca, morska noga, bezova taca, bezova roka, goreča roka, Salomonov križ*) (Kropej 2008, 302).

Важным защитным средством было уже и само распознавание зморы. Душашую ночью змору приглашали зайти утром, обещая дать ей хлеба и соли. Первая пришедшая наутро женщина и была змора (серб., хорв., чеш., пол.). Калечили животное, в которое была обращена змора, например, летучую мышь, наутро должна была прийти женщина в обгорелой сорочке (серб.). Мотив калечения зморы встретился в одном из записанных нами мифологических рассказов о зморе (см. выше). Хорваты в Далмации полагали, что распознать змору можно было во время церковной службы: когда священник возглашает «Господу помолимся!», все зморы стоят спиной к алтарю (данный мотив перекликается с известным поверьем о распознавании ведьм с помощью «люциинового стульчика»: если встать на такой стульчик во время Рождественской мессы и посмотреть на молящихся, можно увидеть ведьм по тому, что они будут стоять в церкви спиной к алтарю).

Также в качестве оберега от зморы применялся такой прием, как обман. Пытались обмануть змору, оставляя ботинки ногами к двери (пол., мазур.), оставляли вместо себя в постели сноп соломы или ложились ногами туда, где должна быть голова. Сербы пытались прекратить хождение зморы, используя плоды. Нужно было купить сорок различных плодов и каждый день брать с собой в туалет по одному плоду. Когда человек справляет нужду, съедает один плод, в этот момент его спрашивают, что ешь, и ответ был: «Я ем яблоко, а мора пусть ест говно». Когда все плоды будут съедены, мора отстанет от человека (Ђорђевић 1958, 567). Поляки верили, что если поймать змору и обещать ей награду, она придет утром в своем человеческом облике, возьмет то, что ей пообещали, уйдет и больше не будет приходить.

ПРЕВЕНТИВНЫЕ МЕРЫ

Чтобы ребенок не стал зморой, мать принимала превентивные меры. Ребенку, родившемуся с зубами, мать давала во время первого кормления в рот кусок дерева, переводя вредоносность на деревья. Если ребенок родился в кровавой сорочке, сербы верили, что нужно подняться в первую полночь на крышу дома и крикнуть, что ребенок родился в кровавой сорочке.

Сама змора, чтобы избавиться от своей судьбы, должна кому-то или чему-то признаться, что она змора, пусть даже дереву или земле, выкопав в ней ямку, и обещать больше не вредить (серб.) (Левкиевская 1999, 344).

В нашем материале не встретилось способов нейтрализовать вредоносную силу зморы. Возможно, это объясняется тем, что в данном регионе исследуемый мифологический персонаж представлен в узко локальном варианте, и причины, по которым человек якобы становится зморой, воспринимаются как нечто неизбежное, что невозможно каким-либо образом отменить. Что касается действий самого человека-зморы по избавлению от своих вредоносных функций, наши информанты поясняли, что сам человек может даже и не знать о том, что он змора, ведь она действует тогда, когда он спит: *to wychodzi, przychodzi i nie wie o tym, po prostu sen taki ma* (ГД, Gręzówka).

ПАРАЛЛЕЛИ С ДРУГИМИ МИФОЛОГИЧЕСКИМИ ПЕРСОНАЖАМИ

Все функции, приписываемые зморе в том или ином регионе, не уникальны для данного персонажа – в других регионах эти же функции могут выполнять другие демоны. Например, зморе может приписываться функция подмены детей (в этом она сближается с богинкой, стригой, дивожонкой). Также в образе зморы очевидно проявляется связь с миром мертвых и с домашними духами. Так, в севернорусской традиции функция душить спящего человека характеризует домового. Змора имеет сходные черты с двоедушниками (выход души из тела во время сна), с ведьмой (оборотничество). Функция заплетания гривы сближает змору с лаской, домовым, «хохликом», богинкой, карликами-краснолюдками, у словенцев в Италии данная функция приписывается шкратам (гномам), в Далмации – вилам, в Полесье отмечено единичное поверье, что этим занимается русалка (Гура 1997, 226–227). Встречаются также гибридные формы поверий: в польской Мазовии змора, заплетающая гриву коню, может принимать облик белки (Скерневицкое воев., Бартники), в том же регионе змора, мучающая ночью человека или коня, известна в облике ласки (р-н Макова Мазовецкого), по другим польским поверьям, змора появляется в облике кошки. При этом само действие «заплетать гривы» может оцениваться как отрицательно, так и положительно (домовая любит скотину и поэтому заплетает, этот конь счастливый), однако в тех случаях, когда гриву заплетает мифологический персонаж змора, это действие однозначно воспринимается как негативное: многие наши информанты подчеркивали, что змора мучает коня, гоняет его, на утро его находят мокрого, в пене, и данное состояние часто приводит к болезни животного.

ВЫВОДЫ

По всей вероятности, польская змора из Южного Подлясья представляет собой довольно редкий локальный вариант данного персонажа благодаря набору функций и свойств, ей приписываемых. Если самой типичной функцией зморы (входящей

в ее определение в словаре «Славянские древности») обычно считается душение человека во сне, то в Южном Подлясье на первый план выступает функция заплетания гривы коням – так змора здесь некоторым образом берет на себя функции домового-ласки, что отражается на всем фрагменте системы мифологических персонажей, связанном с домашней и хозяйственной (скотоводческой) сферой. Характерно, что в данном регионе представлений о домовых духах нами зафиксировано не было, а отдельные поверья, связанные с лаской, встречались (при этом сами информанты не отождествляли ее с домовым духом). Ласка, в отличие от зморы, согласно сообщениям наших собеседников, вредит коровам, а не коням (отбирает молоко, высасывает его и т.п.). Функция заплетания гривы коням на исследованной территории практически повсеместно приписывалась зморе (маре), и лишь одна информантка на вопрос о том, кто заплетает гривы, ответила, что это делает ласка (GL, Łomnica). Географические параллели данному локальному варианту приводит А.В. Гура в своей монографии «Символика животных в славянской народной традиции». Эта функция приписывается зморе не только в исследуемом ареале, она спорадически встречается в некоторых других населенных пунктах на территории Польши в основном ближе к востоку (Турось Косцельна на Белосточчине, Окшув в Хелмском воев.), известна она также на севере – в польском Коцевье (Гура 1997, 225–226), однако в том регионе, о котором идет речь, данный мифологический мотив составляет довольно плотный ареал, покрывающий территорию к юго-востоку от Варшавы (район Лукова, Седльца и Гарволина), что подтверждается данными нашего полевого исследования и опубликованными в других источниках сведениями. Южноподляскую змору характеризуют некоторые признаки двоедушичества: она имеет человеческую природу и активизируется во время сна того, в ком она живет (сам человек при этом может и не подозревать об этом). При том, что персонаж чаще всего именуется в речи наших информантов *зморой* и *морой* (название *мара* встретилось в двух из 16 населенных пунктах – Хромине и Старогруде (HG)), термины *змора* и *мара* в нарративах могут отождествляться, о чем свидетельствует факт, что в рассказах о происхождении *зморы* фигурирует наименование *mara* (крестные во время крещения перепутали слова *wiara* и *mara*), что совершенно не смущает рассказчиков. Впрочем, в данном случае невозможно полностью исключить и вероятное влияние рифмы: название *zmora* могло трансформироваться в *mara* под воздействием созвучного слова *wiara* (ср. также дополнительные «похоронные» коннотации слова *mara* благодаря аттракции с лексемой *maru* ‘носилки, на которые кладут покойника’). О зморе рассказывали все наши информанты, и их нарративы содержали устойчивые, повторяющиеся элементы с незначительными вариациями. Однако для установления точных границ данного ареала необходимо дополнительное сплошное исследование территории, желательно с применением специального вопросника, который дал бы возможность получить исчерпывающую информацию (пример такого вопросника см. ниже).

ПЕРСПЕКТИВЫ

При огромном многообразии локальных вариантов образа *зморы* – этого общеславянского и, шире, выходящего за рамки славянского мира персонажа – представляется перспективным продолжить исследования с акцентом на географический аспект и предпринять попытку картографировать не только имя, но и функции демона, формулируя вопросы следующим образом: как называется существо, которое душит спящего человека? Как называется существо, которое гоняет скотину в хлеву и заплетает гривы в косички? Каким образом вредит *змора / мара*?

При исследовании локальных вариантов поверий о зморе целесообразно придерживаться схемы описания мифологического персонажа, разработанной для словаря «Славянские древности»: задавать вопросы о внешности персонажа; его происхождении; вредоносных функциях; адресате, на который в первую очередь направлены вредоносные действия; времени активизации; способах магической защиты от него. Только собрав сведения по каждому из этих пунктов, можно будет получить полную картину локальных вариантов данного мифологического персонажа и их распределения на карте, установить диалектные различия в наборе релевантных признаков. В дальнейшем предполагается выяснить, какие признаки и функции, приписываемые этому персонажу, меняются, а какие остаются неизменными, уточнить, имеется ли набор «персонажеобразующих» признаков, возможно ли говорить о едином персонаже, имеющем локальные изводы, или о группе различных персонажей, которых объединяет лишь имя. Учитывая общеславянский (и, шире, общеевропейский) характер данного мифологического персонажа, это представляется весьма перспективным.

ИНФОРМАНТЫ

- FS – жен., 1938 г.р., Trzciniac, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Siedlecki, gm. Skórzec;
 TD – жен., 1937 г.р., Grzędówka, woj. Lubelskie (Siedleckie), pow. Łukowki, gm. Łuków;
 JG – жен., 1940 г.р., Wojcieszków, woj. Lubelskie (Siedleckie), pow. Łukowki, gm. Wojcieszków;
 MS – жен., 1933 г.р., Adamów, woj. Lubelskie (Siedleckie), pow. Łukowki, gm. Adamów;
 AW – жен., 1941 г.р., Wróble-Wargocin, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Garwoliński, gm. Maciejowice;
 MB – жен., 1943 г.р., Wola Korycka Górna, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Garwoliński, gm. Trojanów;
 GL – жен., 1937 г.р., Łomnica, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Garwoliński, gm. Żelechów;
 SM – жен., 1941 г.р., Chromin, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Garwoliński, gm. Borowe;
 HM – жен., 1957 г.р., Chromin, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Garwoliński, gm. Borowe;
 HG – жен., 1942 г.р., Starogród, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Miński, gm. Siennica;
 BC – жен., 1938 г.р., Rudzienko, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Otwocki, gm. Kołbiel;
 MR – жен., 1932 г.р., Rudzienko, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Otwocki, gm. Kołbiel;
 BS – жен., 1942 г.р., Kaleń, woj. Lubelskie, pow. Puławski, gm. Markuszów.

ЛИТЕРАТУРА

- Белетич, Марта Лома, Александр, 2013: Сон, смерть, судьба (наблюдения над прасл. **mora*, **mara*): *Slavica Svetlanica: Язык и картина мира*. Сб. к юбилею С. М. Толстой. М.: Индрик, 56–75. [Bjeletič, Marta, Loma Aleksander, 2013: Son, smert', sud'ba (nabliudeniia nad prasl. *mora, *mara): *Slavica Svetlanica: Iazyk i kartina mira*. Sb. k iubileiu S. M. Tolstoi. Moskva: Indrik, 56–75].
- Валенцова, Марина М., 2013: Этнолингвистический комментарий к этимологии слов мара и упырь: *Etymology: An old discipline in new contexts*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 85–99. [Valentsova, Marina M., 2013: Etnolingvisticheskiï kommentarii k etimologii slov mara i upyr': *Etymology: An old discipline in new contexts*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 85–99].
- Валенцова, Марина М., 2016: Мультипликация души: славянские поверья о двоедушниках: *Antropologiczno-jezykowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. Dusza w oczach świata*. Pod red. Ewy Masłowskiej, Doroty Pazio-Wlazłowskiej. Т. 1. Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, 487–499. [Valentsova, Marina M., 2016: Mul'tiplikatsiia dushi: slavianskie pover'ia o dvoedushnikakh: *Antropologiczno-jezykowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. Dusza w oczach świata*. Pod red. Ewy Masłowskiej, Doroty Pazio-Wlazłowskiej. Т. 1. Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, 487–499].
- Гринченко, Борис Д., 1908: *Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина»*. Редактировал, с добавлением собственных материалов, Б. Д. Гринченко. Т. II (З–Н). Киев: друк. акційного товариства Н. Т. Корчак-Новицького. [Grinchenko, Boris D., 1908: *Slovar' ukrainskogo iazyka, sobrannyyi redaktsiei zhurnala "Kievskaiia starina"*. Redaktiroval, s dobavleniem sobstvennykh materialov, Grinchenko, B.D. Т. II (Z–N). Kiev: drukarnia aktsiinogo tovaristva N.T. Korchak-Novits'kogo].
- Гура, Александр В., 2017: Экспедиция в Южное Подлясье: *Славянский альманах*, 2017, 3–4, 449–462. [Gura, Aleksander V., 2017: Ekspeditsiia v Iuzhnoe Podlias'e: *Slaviankii al'manakh*, 2017, 3–4, 449–462].
- Дукова, Уте, 2015: *Наименования демонов в болгарском языке*. М.: Индрик. [Dukova, Ute, 2015: *Naimenovaniia demonov v bolgarskom iazyke*. Moskva: Indrik].
- Ђорђевић, Тихомир Р., 1953: *Вампир и друга бића у нашем народу веровању и предању*. Београд (СЕЗб. Књ. 67). [Ђорђевић, Тихомир Р., 1953: *Vampir i druga bića u nashem narodom verovanju i predanju*. Beograd (SEZb. Knj. 67)].
- Ђорђевић, Драгутин, 1958: *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. Београд (СЕЗб. Књ. 70). [Ђорђевић, Dragutin, 1958: *Zhivot i obichaji narodni u Leskovachkoj Moravi*. Beograd, 1958 (SEZb. Knj. 70)].
- Левкиевская, Елена Е., 1999: Змора: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 341–344. [Levkievskaya, Elena E., 1999: Zmora: *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskiï slovar'*. Pod obshch. red. N. I. Tolstogo. Т. 2. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniia, 341–344].
- Левкиевская, Елена Е., 2004: Мара: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 178–179. [Levkievskaya, Elena E., 2004: Mara: *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskiï slovar'*. Pod obshch. red. N. I. Tolstogo. Т. 3. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniia, 178–179].
- Левкиевская, Елена Е., Плотникова, Анна А., 1999: Двоедушники: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 29–31. [Levkievskaya, Elena E., Plotnikova, Anna A., 1999: Dvoedushniki:

- Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskii slovar'*. Pod obščh. red. N.I. Tolstogo. T. 2. Moskva: Mezhdunarodnye otnošenii, 29–31].
- Пилипенко, Глеб П., Ясинская, Мария В., 2018: Экспедиция к словенцам в Италии: *Славяноведение*, 2018, 1, 106–111. [Pilipenko, Gleb P., Jasinskaja, Marija V., 2018: Ekspeditsiia k sloventsam v Italii: *Slavianovedenie*, 2018, 1, 106–111].
- Толстой, Никита И., 1990: Двоедушник: *Мифологический словарь*. Под общ. ред. Е. М. Мелетинского. М.: Советская энциклопедия, 77. [Tolstoi, Nikita I., 1990: Dvoedushnik: *Mifologičeskii slovar'*. Pod obščh. red. E.M. Meletinskogo. Moskva: Sovetskaia entsiklopediia, 77].
- Узенёва, Елена С., 2017: О традиционной народной культуре староверов Польши: *Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья*. Коллективная монография. М.: ИСл РАН, 270–311. [Uzeniova, Elena S., 2017: O traditsionnoi narodnoi kul'ture staroverov Pol'shi: *Russkii iazyk i narodnaia traditsiia staroobriadtsev zarubezh'ia*. Kollektivnaia monografiia. Moskva: ISl RAN, 270–311].
- Фасмер, Макс, 1986–1987: *Этимологический словарь русского языка*. Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Изд. 2. Т. 1–4. М.: Прогресс. [Vasmer, Max, 1986–1987: *Etimologičeskii slovar' russkogo iazyka*. Transl. from germ. and add. O.N. Trubacheva. Izdanie 2. T. 1–4. Moskva: Progress].
- Чубинский, Павел П., 1872–1878: *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел*. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т. 1–7. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия. СПб.: Тип. В. Безобразова и Комп. [Chubinskii, Pavel P., 1872–1878: *Trudy etnograficesko-statisticheskoi ekspeditsii v Zapadno-Russkii krai, snariazhennoi Imperatorskim Russkim geograficeskim obščhestvom: Iugo-Zapadni otдел*. Materialy i issledovaniia, sobrannye d. chl. P.P. Chubinskim. T. 1–7. T. 1. Vyp. 1: Verovaniia i sueverii. Sankt-Peterburg: Tip. V. Bezobrazova i Komp.].
- ЭССЯ, 1974—: *Этимологический словарь славянских языков*. Под общ. ред. О.Н. Трубачева. Вып. 1–. М.: Наука. [ESSJa, 1974—: *Etimologičeskii slovar' slavianskikh iazykov*. Pod obščh. red. O.N. Trubacheva. Vyp. 1–. Moskva: Nauka].
- Юсим, Марк А., 1997: Мара: *Мифы народов мира*. Энциклопедия. В 2 т. Под ред. С.А. Токарева. Т. 2. К–Я. М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия», 110. [Yusim, Mark A., 1997: Mara: *Mify narodov mira*. Entsiklopediia. V 2 t. Pod red. S.A. Tokareva. T. 2. K–Ja. Moskva: Nauchnoe izdatel'stvo "Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia", 110].
- Ясинская, Мария В., 2017: Этнолингвистическая экспедиция в славянский архаический ареал Подлясье: *Славянский мир в третьем тысячелетии: Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы*. Отв. ред. Е.С. Узенёва. М.: ИСл РАН, 498–505. [Jasinskaja, Marija V., 2017: Etnolingvističeskaja ekspeditsiia v slavianskii arkhaičeskii areal Podlias'e: *Slavianskii mir v tret'em tysiacheletii: Etničeskie, konfessional'nye, sotsiokul'turnye komponenty identičnosti narodov Tsentral'noi, Vostočnoi i Iugo-Vostočnoi Evropy*. Otv. red. E.S. Uzeneva. Moskva: ISl RAN, 498–505].
- Baranowski, Bohdan, 1981: *W kręgu upiórów i wilkołaków*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Budziszewska, Wanda, 1991: Polskie nazwy zmór i niektóre wierzenia z nimi związane: *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, XXVII, 1991, 17–23.
- Czyżewski, Feliks, 1993: „Zmora”: *Profilowanie pojęć*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 64–74.
- Czyżewski, Feliks, 1998: 'Zmora': *Etnolingwistyka*, 1, 133–143.

- Diakowska, Edyta: “Nazwa demona, którego funkcją poboczną jest porywanie lub odmienianie dzieci, I / Name of the fairy whose secondary occupation was to abduct or swap children, I (mapa 10) [na podstawie badań PAE z lat 1969-1976],” *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego*. <http://www.archiwumpae.us.edu.pl/items/show/10706>. Oględano 19.10. 2020.
- Kropej, Monika, 2008: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec – Ljubljana – Dunaj: Mohorjeva založba.*
- Lasota, Piotr, 2011: Zmora w polskiej demonologii ludowej na podstawie relacji z terenu wschodniego Mazowsza i Lubelszczyzny: *Pismo folkowe (Gadki z chatki)*, 96. Październik, 2011. Wersja elektroniczna: <https://pismofolkowe.pl/artukul/zmora-4042>. Oględano 19.10. 2020.
- Michalec, Anna, Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława, 2019: *Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał. Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Moszyński, Kazimierz, 1934: *Kultura ludowa Słowian*. T. 2. Kultura duchowa. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Pełka, Leonard J., 1987: *Polska demonologia ludowa*. Wrocław: Iskry.
- Seso, Luka, 2016: *Živjeti s nadnaravnim bićima: Vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjerovanja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Skok, Petar, 1971–1974: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. 1–4. Zagreb: Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti.
- SGP, 1994: *Słownik gwar polskich*. Pod red. J. Reichana, S. Urbańczyka. T. V. Z. 1 (13). Czarny–Czupiradło. Kraków: Instytut języka polskiego.
- SJP: *Słownik języka polskiego*. <https://sjp.pwn.pl>. Oględano 19.04. 2021.
- Sychta, Bernard, 1967–1976: *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. T. 1–7. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

SUPERNATURAL BEING NAMED (Z)MORA / MARA IN THE SOUTHERN
PODLASIE TRADITION, VIEWED ON POLISH AND ALL-SLAVIC
BACKGROUND

MARIJA V. JASINSKAJA



The study of supernatural beings under the names derived from the roots **mor - / *mar-* has received much attention in both ethnographic and linguistic (etymological) research. However, this topic cannot be considered abundantly studied. Any supernatural being can not be regarded as a fixed, unchangeable set of beliefs alluded to a name. On the contrary, it consists of a group of motives and functions that often have a bias to a local tradition. Depending on the tradition, different functions can be assigned to the same evil spirit (just as the same function can be attributed to different supernatural beings). Some functions dominate, other ones step aside and become secondary. The author analyzes the structure of the supernatural being named “*zmora*” (“*mara*”), using the field materials of Southern Podlasie in Poland. During the field research in 2017 it became clear that this region presents a local version of the studied evil spirit, whose main difference is the non-typical function of “tangling and braiding horses’ manes “. In different parts of the Slavic world this function can be assigned to various evil spirits: a weasel (lat. *Mustela nivalis*), a house spirit (domovoy), a “khokhlik”, a “boginka”, dwarfs-“*krasnoludek*”. The Slovenes in Italy attribute this function to “*shkrat*’s” (dwarves). In Dalmatia this activity is attributed to the female evil spirits “*vilas*”. A single folk narrative, registered in Polesie (Byelorussia), says that this is done by a mermaid. *Zmora* of Southern Podlasie partly takes upon herself the functions of a house spirit, a kind of weasel (lat. *Mustela nivalis*), that is reflected in the entire fragment of the mythological characters’ system associated with the domestic and economic (cattle-breeding) sphere. It is significant that we have not recorded any account of house spirits in this region, but we have noticed that some beliefs similar to those of the house spirits are ascribed to the weasel, though the informants themselves did not identify it with a house spirit. The *zmora* of South Podlasie is characterized by some signs of a creature with two souls: the second one can leave the body. It has a human nature and becomes active during the sleep of the person in whom it lives (while the person may not be aware of this). This supernatural being is most often referred to as *zmora* (the name *mara* was found in two of the 16 settlements), though the terms *zmora* and *mara* are documented in narratives as identical ones. The local version of the mythological character from Southern Podlasie is analyzed in a wider Polish and all-Slavic perspective.

Этиологические заметки: «История об Иване»

Богутил Гасанов

Članek obravnava ukrajinska obscena folkloran besedila, ki jih je objavil Fedor Vovk. Vključena je tudi njegova možna povezava s pravljico A. S. Puškina »Car Nikita in njegovih štirideset hčera«. Elementi besedila imajo slovanske folklorne vzporednice, kar vodi k sklepu o ljudskem izvoru avtorskega umetniškega besedila. Postavlja se naslednje vprašanje, ali je raziskovano besedilo lahko oddaljen odmev slovanskega etnološkega mita o tem, kako so ženske pridobile genitalije. Čeprav imajo takšni miti poganske korenine, domnevamo, da so poganski bogovi prototipi glavnih likov v ukrajinskem besedilu. Tako besedilo, posneto kot nespodobna šala, lahko dopolni zbirko etnoloških mitov in legend o tem, kako so prvotni ljudje pridobili genitalije.

KLJUČNE BESEDE: Ukrajina, Baba jaga, žaba, spolovila, etnološki mit, erotična folklor

This article represents research on an obscene Ukrainian folklore text published by Fedor Vovk. Its possible relation to the verse fairy tale, “Nikita the Tzar, and his Forty Daughters”, by Aleksandr S. Pushkin is considered. The elements of the text are given Slavic folklore parallels, which enables making a conclusion about the clearly folk origin of the creative product. The following question is raised: can the text under research possibly be a distant reverberation of the Slavic etiological myth about how women acquired genitals? While such myths might have pagan roots, a suggestion is made that pagan gods were the prototypes of the main characters in the Ukrainian text. Thus, the text, recorded as an obscene joke, can supplement the collection of aetiological myths and legends about how the original people acquired genitals.

KEYWORDS: Ukraine, Baba Yaga, frog, genitals, etiological myth, erotic folklore

Обращаясь к изучению эротического фольклора, исследователь, волей-неволей, должен преодолеть морально-этические установки, полученные при воспитании. В этом помогает колоссальный опыт предшественников, издавших в области славянского фольклора такие труды, как «Das Geschlechterleben des ukrainischen bauernvolkes folkloristische erhebung aus der russischen Ukraina» В. Гнатюка (1909), «Русский эротический фольклор» (1995), «Секс и эротика в русской традиционной культуре» (1996), «Белорусский эротический фольклор» (2006), «Фолклорен еротикон» (1993–1999), «Срамно и погано у пиротском говору» Д. Златковича (2001), «Скришен фолклор» С. Мильова (2002), «Заветные истории южных славян» Ф.С.

Краусса (2009), «Заветные частушки» А.Д. Волкова (1999), *Erotske narodne pjesme* (1984), «А диња пукла. Еротске народне песме» В.С. Караджича (1987), «Народные русские сказки не для печати» А.Н. Афанасьева (1997) и «Заветные сказки» Н.Е. Ончукова (1996), «А се грехи смертныє... Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России» (1999), «Веселая эрата. Секс и любовь в мире русского Средневековья» Е. Мороза (2011), «Эрос и порнография в русской культуре» (1999), «Анти-мир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература» (1996), и множество других. От самоцензуры, настоятельно требующей все нелитературные слова заменять троеточием, удерживает лишь соображение о том, что стыдливость не может быть самооправданием исследователя, что статья предназначена для научной публикации в узких кругах, и то обстоятельство, что в противном случае исследование будет невозможно в принципе, поскольку собранный для работы материал из-за обилия пропусков станет трудно воспринимать. Кроме того, нужно помнить и о том, что обценная лексика произведения отнюдь не обязательно говорит о непристойном смысле текста.

В 1898 году в парижском издании КРУПТАДІА (vol. V) Ф. Вовк опубликовал подборку текстов украинского эротического фольклора – акт, требующий что тогда, что ныне как изрядной решимости, так и, в хорошем смысле, фанатичной преданности науке и культуре своего народа. На страницах 175–176 на украинском языке и во французском переводе приводится текст, далее нами исследуемый. Также его можно видеть (в откорректированной орфографии) в современном издании статей Ф. Вовка, где приведены разночтения между рукописью и публикацией (Криптадії Федора Вовка 2018: 66). Текст выглядит, с учетом разночтений, следующим образом:

«Був собі Іван Переїбан-Переплетипизда, куцої пизди онук, та було у його сім дочок, та всі без поцёк. А за річкою, за Сухоїбівкою жила баба Анастасія Сорокопиздасія. Пішов до неї Іван Переїбан-Переплетипизда, куцої пизди онук, пизд купувать: «Здорова була, баба Анастасія Сорокопиздасія!» – «Здрастуй, Іване Переїбане-Переплетипиздо, куцої пизди онуче!» – «Продай мені пизд!» – каже. Пішла баба у коморку, та винисла пизд мірку: «Вибірай, Іване Переїбане-Переплетипиздо, куцої пизди онуче!» Він вибрав собі сім: руду, чорну, сиду і всяку, яка ёму наравилась, а баба ёму дала і восьму на придачу. Прийшов Іван Переїбан додому, поклав дочок на піл – сокирою цюкне і пизду уткне; усім дочкам порозтикав, а вісьма осталась. «Ну, тепер, Іване Переїбане-Переплетипиздо, куцої пизди онуче, як ти мене ніде не определиш, то я у тебе на носі почіплюсь!» От Іван перерубав її на сім кусочків і усім у пизди семеники¹ поставляв». Текст нами приводиться не повністю, поскольку небольшое продолжение, как кажется, выпадает из сюжетной линии, и дается в сноске². О месте записи сказано: «Полт(авская) губ(ерния)

¹ Во французском переводе *семеник* переведено как *clitoris* «клитор». Вариант того же слова – *семен* (Криптадії Федора Вовка 2018, 292; Бандурка 2001, 52). Сравни рус. жарг. *Семен Семенович* «клитор» (Хуцка 1992, 172). В украинском фольклоре также обыгрывается созвучие слова и имени: *семен* – *Семен* (Нпатіук, № 32). Быть может, активная *Семеновна* из русских частушек (в том числе, нескромного содержания) обязана своему «отчеству» как раз этому термину?

² «Тепер Семенич Пиздисеменич і Дорош над пиздами сторож, а заяц говорить: «Дай-но я попробую,

Зеньк(овский) п(овет), м(естечко) Ковалівка» (Криптадії Федора Вовка 2018: 290). Для дальнейшего удобства назовем этот текст «История об Иване».

Сюжет «Истории об Иване» отчасти перекликается со стихотворением А.С. Пушкина (1799–1837) «Царь Никита и сорок его дочерей» (март 1822): у царя сорок дочерей, не имеющих влагилица; по совету он отправляет гонца к ведьме, живущей в лесу; гонец несет ларь с «добром», полученным от ведьмы, из любопытства открывает, и все «птички» разлетаются; ведьма учит гонца, как их поймать, тот привозит искомое царю; «птичек» отдают царевнам (Пушкин 1947: 248–254). Возникает естественный вопрос: не могло ли пушкинское стихотворение в каком-нибудь списке попасть на Украину, а затем в устной передаче быть записано как этнографическое произведение? Если сравнить оба текста, то можно обнаружить, что общего у них – лишь основная линия повествования: у мужчины имеются дочери без первичных половых признаков, их дает некая «знающая». Различий же гораздо больше. В украинском тексте нет никакого гонца, советника, отец девушек не царь (такая деталь могла ли быть упущена?), другие имена персонажей, дочерей меньше, речь идет о покупке, происходит некоторый конфликт Ивана с лишней вульвой, окончившийся созданием «семеников». Более того, история имела текстуальное продолжение. В стихотворении все метафорично, а в украинском тексте максимально используется экспрессивная лексика, собственно, и придавая истории колорит. Учитывая все это, о зависимости украинского народного анекдота эротического содержания от стихотворения Пушкина говорить не приходится. Очевидно, что это разные истории, хотя и с общим сюжетом, и одну вывести из другой, даже с поправкой на порчу при пересказе, было бы крайне сложно.

Объяснение сходства текстов должно быть другим. Известно, что поэт использовал для создания своих произведений фольклорную традицию и живо интересовался народной сказкой. В стихотворении о царе Никите обнаруживаются параллели с песней из сборника Кирши Данилова (Burkhardt 2000: 541). У Пушкина гонец, по совету ведьмы, ловит разлетевшиеся влагилица следующим манером: *«И лишь только показал – // Птички вмиг к нему слетели»*. Что соответствует описанной у Кирши Данилова ситуации: *«Ещо забилася пиздишиша в осиново дуплишиша, // Ее вилами кололи – не выкололи, // Калачами манили – не выманили, // Пизде хуй показали, пизда выскочила. // А токо бы де пиздушке крылошка, // А злетела бы пиздушка на мудушки»* (Русский эротический фольклор 1995: 36). А.З. Жаворонков указывает, что данное произведение Пушкина «восходит своим сюжетом к бытовым народным анекдотам», и далее: «Хотя параллели между пушкинской сказкой-анекдотом и какой-либо народной сказкой установить не удалось, сказка

яке воно на вкус», – то поки попробував, то й очі повилизали». Можно лишь отметить, что слово «теперь» как бы подводит итог всей предыдущей истории, и последующая за ним часть фразы может быть понята, как несколько антропоморфизированное описание «устроения» вульвы. Пассаж про зайца, возможно, является не случайным элементом, но продолжением эротической темы текста. Подробнее об эротической и фаллической символике зайца см.: Гура 1997: 180–184. Благодарю О.В. Белову (Институт славяноведения РАН) за данное и другие замечания.

Пушкина от начала до конца проникнута народно-поэтической стихией» (Жаворонков 1956: 101, 113). Однако, вот она – та самая параллель, в редком фольклорном тексте, опубликованном Ф. Вовком. Это мнение было выдвинуто еще в 1991 году исследователями Г.А. Левинтоном и Н.Г. Охотиным (Левинтон et al. 1991: 30). К их мнению присоединяемся и мы. «История об Иване» записана среди украинцев, в Полтавской губернии; стихотворение было написано Пушкиным в Бессарабии, где украинцы составляли изрядный процент населения. Измениться стихотворение в народном его пересказе так сильно не могло, но в поэтической переработке народный текст как раз таким мог бы получиться. Вероятно, молодой поэт, активно ищущий интересный материал и не гнушающийся эротической тематики, слышал какой-то вариант скабрёзной истории об отце девушек, не имеющих влагалища (в этом варианте в принципе мог быть и гонец от царя, и оригинальный способ поимки влагалищ), и, заинтересовавшись им, использовал как фабулу для написания своей едкой сатиры на распущенного российского императора Александра I. Вероятно, из оригинала Пушкин позаимствовал и цифру 40, перенеся ее из имени женского персонажа на число дочерей царя, что было отмечено Левинтоном и Охотиным. Впрочем, не менее вероятно и то, что в этом оригинале число дочек равнялось сорока, что объясняло бы имя Анастасии, обладающей ровно стольким количеством вульв, сколько нужно. В восточнославянских сказках такое или близкое количество дочерей встречается, в частности, у Яги: «У меня есть дочери, – говорит баба-яга, бросилась в высокие терема и вывела сорок одну девицу» (Афанасьев 1957, № 105: 167), «Там моя сестра, Баба-Яга тожо живет. У ней сорок дочерей» (Русские сказки Урала 1997: 40). Русские былины приписывают близкое число дочерей Морскому Царю: «И приведет он сорок девиц да со девицею» (Новгородские былины 1978, № 36).

Суть повествования украинского текста в значительной степени остается в тени юмористической подачи истории, где упор сделан на обыгрывании экспрессивной лексики, вплетенной в имена действующих лиц. Детали проскакивают мельком, слушатель, замороженный своеобразной поэтикой, скорее всего, не успевает вникнуть в них, следя лишь за игрой нецензурными словами и общим ходом сюжета. Однако детали эти могут многое подразумевать, и потому на них стоит остановиться подробнее. Мы попробуем: 1) доказать наличие в «Истории об Иване» традиционных фольклорных формулировок и, тем самым, его бесспорное отношение не к авторскому, а к устному народному творчеству; 2) реконструировать прообраз стоящего за «Историей» сюжета, относящегося к кругу редких текстов мифологического содержания, связанных с появлением у первых людей (женщин) половых органов.

1.1. Причудливые имена-фамилии в славянской сказочной прозе – частая деталь, фигурирующая в отдельном сюжете (АТ 1562 G). Имеются среди них вполне безобидные на слух: *Какофий, В-чем-я* (Афанасьев 1997: 225, 265). Но есть как мужские, так и женские соромные имена, близкие к тем, что звучат в «Истории об Иване»: *Насеру, Насрал, Пизда, После-доебешь, Возле-жопы-пизда, На-пизде-блоха, Епиздимия, Сиклития* (Афанасьев 1997: 214, 216, 217, 218, 455, 457), *Усралко, Обсеруся* (Ончуков, № 72), *Зае...увсех, Е...тьсяхота, Кункачешется* (Подюков-Хоробрых

2001: 11), *Dyrży chuja w rukach, Pyzda miż nohamy* (Hnatjuk 1909, 360), в южнославянских вариантах это имена *Kuras* (Хуї) и *Pička* (Пизда), *Nujo* (Хуїо), *Ebeš* (Ебешь) и т.д. (Краусс 2009: 274–276). Не избежали этой тенденции обценные частушки и детские считалки, где встречаются фамилии *Подъебышкин*, *Пиздин*, *Залупышкин*, *Секелин* (Трыкова 2003: 97; Ты не жми меня к березе 1993, № 296; Русский эротический фольклор 1995: 446). Так что оба главных действующих лица «Истории об Иване» с их непристойно звучащими прозвищами оказываются не изолированными фигурами. Более того, причудливому гидрониму *Сухоёбівка* из «Истории» также находится фольклорное соответствие: «*пустился он в путь-дороженьку по речке Еблюшке*» (Афанасьев 1997: 458). Последовательность имен главного героя *Иван Переїбан* построено на рифме, типичной для дразнилок: «*Иван – болван*» (Мутина 2005: 188), «*Иван – болдан*» (Лойтер 2001: 231), блр. «*Иван – барабан*» (Дзїцячы фальклор 2006: 215), это же касается и рифмы в имени *Анастасїя Сорокопиздасїя*. Прозвище Ивана звучит вполне созвучно традиционным украинским прозвищам, часто становившимся фамилиями: Сушириба, Завалипїч, Неижсало, Засядьвовк. Однако, именование Ивана включает еще один элемент, как кажется, тем самым пародируя двойные польские фамилии «панов». *Переїбан-Переплетипизда* звучит не менее «благородно», чем Корбут-Вишневецкий, Бонч-Осмоловский или Бой-Желеньский. Судя по украинским и белорусским легендам о происхождении «панов», их гордость – фамилии – служили частым объектом насмешки со стороны народа³.

И все же, дело не обязательно только в желании рассказчика ввести в фольклорную историю как можно больше выдуманных соленых названий и имен на потеху слушателя. В народе действительно бытовало обыкновение давать что людям, что населенным пунктам, что элементам ландшафта непристойные названия. И такое положение вещей серьезно беспокоило власти. Так, комментарий, касающийся списка селений Вологодского уезда за 1678 г., сообщает, что он не полон: «Несколько селений не включено из-за нецензурных названий» (Володарский 1970: 302). Законом от 31 октября 1767 г. «О переименовании земель, пустошей, речек, ручьев и других урочищ, оказавшихся при межевании с неблагопристойными названиями» предписывается: «оказавшиеся при межевании пустоши, речки, ручьи и другие урочища под названиями непристойными, а особливо срамными, в межевых книгах и планах писать иными званиями, исключая из прежних названий, или прибавляя вновь некоторые литеры по пристойности, чтобы через то имели они уже не срамные названия» (Полное Собрание Законов Российской Империи 1830: 376). В статье В.Д. Назарова приведено 67 подобных неблагопристойных топонимов, извлеченных исследователем из официальной документации XV – XVI вв. Большое число современных фиксаций подобных названий содержится в работе Е.Л. Березович (Березович 2010: 151–152). Приведем только названия нескольких

³ «Як Бог творив світ, то зробив з глини мужика. Але мужик що без пана? Не варт нічого. Взяв Він і зробив ляха, з пшеничної муки. І поставив їх під пліт сушити. Прибіг пес, на мужиків вимочився, а пана ззів. Але Бог прийшов, дивиться: нема пана! Побіг в корчі, а там пес доїдає. Він (Бог) пса вхопив за ноги, давай ним махати! І де тільки вилитіло з пса, чи на пень, чи на землю, чи на яку звірину, то з того повстав лях: (Пеньковскі, Зелянскі, Коньскій)» (Левченко, № 369).

речек, которые обнаруживают определенное сходство с гидронимом из «Истории об Иване»: *Еботенка, Наебуха, Ненаебуха* (Назаров 1999: 557). С непристойными именами все обстояло аналогично, хотя примеров тому немного. В изданных С.Б. Веселовским «Актах писцового дела» отмечено три носителя фамилии *Пиздякин* – Иван Никитин, Иван Иванов, Афанасий Иванов (Веселовский 1977: 255). Притом, что в его же «Ономастиконе» этой фамилии нет. Остается только догадываться, сколько подобных имен и фамилий не попало в печатные источники по причинам этического характера. Пропускали только более-менее безобидное, наподобие неблагозвучных: *Бздячий, Пердло, Пердун* (Тупиков 1903: 48, 300), *Пердунов* (Кюршунова 2010: 417). Вряд ли ситуация с антропонимикой и топонимикой на Украине сильно отличалась.

1.2. Относительно Ивана в «Истории» сделано любопытное уточнение, он – «*куцої пизди онук*». Эта деталь могла возникнуть с учетом знакомства аудитории с неким фольклорным персонажем с именем, которое можно восстановить как *Куца Пизда*. В украинской игровой традиции имела широкое распространение игра в жмурки под названием «Куца-баба», «Куці-баба», известная у чехов как *slepá baba, hra na slepou babu, kusa baba*, и поляков как *ślepa babka, ciuci babka* (Потебня 1865: 92). Украинское *куций* – «короткий, низкого роста», следовательно, речь идет о женщине (старухе), небольшого роста. А. А. Потебня, указывая на слепоту Яги и незрячесть водящего в игре, изображающего «слепую / короткую бабу», прямо отождествлял две эти фигуры (Потебня 1865: 94). Это соображение можно подкрепить рядом ссылок. В польской сказке о трех ягах (*jędzach*), имя одной близко тому, что звучит в игре: *Куца* (поль. *Kusa*) (Kolberg 1881: 13). На избу Яги могут указывать слова, которыми начинал игру в «жмурки» водящий (Липецкая обл., Добровский р-н): «*Кулю, кулю, бабка, // Куриная лапка...*» (Ивашенко 2018, 61). В характерной манере «Истории об Иване» куцую бабу могли переделать в более экспрессивную форму, где коротка не она сама, а ее гениталии. Скорее всего, данная подробность не имела непосредственного отношения к исходному сюжету (о котором далее), но в качестве фольклорного признака ее следует отметить.

1.3. Баба Анастасия обитает за речкой, что в истории подчеркнуто необычным именем водной преграды. Это рядовая для волшебных сказок деталь: река (иногда огненная, кровавая) служит границей, отделяющей мир живых от иного мира – мира богов или умерших, мир профанный от мира сакрального. Герою сказки или мифа нужно суметь ее преодолеть, чтобы достигнуть жилища кого-либо из обитателей потустороннего пространства и получить от него чудесные дары. Так, достаточно типичным является размещение за рекой сказочной ведьмы – Яги, доброй помощницы героя или его лютого врага: «*За тридцать земель, в тридцатом царстве, за огненной рекой живет Баба-Яга*» (Афанасьев, № 159: 379); Кощей похвастается своим конем: «*за степной рекой, у Бабы-Яги пас кобылиц мой конь*» (Народная поэзия Арзамасского края 2002: 212). Хождение Ивана к явной «знающей» за вульвами для дочерей вполне укладывается в этот сюжетный ход.

1.4. Вульвы баба Анастасия выносит в некоей мерке. Словарь дает следующее определение украинскому слову *мірка*: «Народно-бытовая единица объема сыпучих

тел вместимостью от 16 до 26 кг и посуда такой вместимости. *Зерно для продажу та інші ситкі речовини міряли пудами, а в хатньому господарстві – міркою // Деревянная посуда в виде выдолбленной колоды разных размеров для хранения зерна, муки и т. д.»* (Словник української мови 1973: 746). О такой посудине и идет речь в Истории. В пудовую или большего объема мерку могло войти значительное число объектов, хранимых Анастасией. Для сюжета может оказаться важным потенциальная связь «мірки» с идеей плодородия, урожайности, обилия и, в конечном итоге, жизни. В используемых в народе емкостях хранится зерно, известный символ жизни и плодovitости. В емкости, принесенной бабой Анастасией находятся женские половые органы, то, откуда выходит новая жизнь. Если идти еще дальше, то нужно отметить, что в фольклоре практически любой предмет, имеющий полость, включая посуду и иные емкости, мог использоваться для метафорического обозначения женских органов. И тогда сама мерка для зерна, принесенная Анастасией, тоже образ влагища. Сравни в этой связи начало русской эротической поговорки: «*Не на то пизда сшита, чтобы сыпать в нее жито*» (Афанасьев 1997: 496).

История ничего не говорит о том, как Иван нес вульвы домой. Если Анастасия выносит множество органов в мерке, то Ивану нужно лишь семь, но и для переноски такого количества понадобилось бы какое-то вместилище, нечто вроде ларца, «*полный грешными вещами*», который использует гонец царя Никиты из произведения А.С. Пушкина. Вероятно, данная деталь выпала из Истории как несущественная для сюжета. Однако имеется фольклорная параллель, как мерке Анастасии, так и гипотетическому вместилищу, использованному Иваном. В белорусской свадебной песне говорится, что старший сват «*найшоў сумку з пиздами /.../ А іх жа там трыццаць шэсць*» (Белорусский эротический фольклор 2006: 174), Далее песня уточняет, что «*аны каждая разнашэрст*», что по смыслу вполне соответствует описанию содержимого мерки бабы Анастасии. Из принесенного «товара» Иван выбирает: «*руду, чорну, сиду і всяку*».

1.5. Половые органы для дочерей Иван получает в ходе покупки. Это также не проходная деталь, возникшая у конкретного исполнителя «Истории об Иване», но вполне традиционный мотив. Тема купли-продажи гениталий регулярно обыгрывается в восточнославянском эротическом фольклоре. Женщина находит деньги, чтобы «купить» фаллос для мужа (Афанасьев 1997: 54); идет с торга, неся торбу этого же добра (Бандурка 2001: 58); мать советует дочери продать шубку, чтобы купить фаллос (Русский эротический фольклор 1995: 508); мужик продает на базаре «чудесный урожай» (Афанасьев 1997: 73; Криптадіі Федора Вовка 2018, 60–62; Hnatjuk 1909: 340–342); на базар везут мелкий товар – мужские гениталии, по дороге телега с ними разваливается (Русский эротический фольклор 1995: 88); парень сломал фаллос и идет в город покупать новый (Русский эротический фольклор 1995: 519); старик со старухой сдают свое «добро» в ломбард, чтобы улучшить материальное положение (Подюков-Хоробрых 2001: 16).

Часто это теоретическая возможность (в том числе связанная с оппозицией «продать / отдать даром»): блр. «*Як пайду я па сеньях // Да па новенькіх, // Як пайду я трох курачак // Да ўсё чорненькіх. // Каб нашоўся купец, // Я б і курак прадала,*

// *Каб харошы маладзец, // Я б і так аддала*» (Белорусский эротический фольклор 2006, 163), укр. «*Куповали поцьку купці – // Не продала*» (Криптадії Федора Вовка 2018: 85; вар.: Українські сороміцькі пісні 2003: 86, 87), «*Наїхали купці з Холма // А питали: по чому вовна?*» (Бандурка 2001: 14; вар.: Бандурка 2001, 76). Но бывает, и возможность реализованная, причем в форме, достаточно близкой той, о которой идет речь в «Истории об Иване»: укр. «*Нема свата дома, // Поїхав до торгу // Чарок купувате, // Перезву частвате; // Та накупив чарушечок, // Малесеньких мандушечок*» (Українські сороміцькі пісні 2003: 126), блр. «*Наш тыргавец, наш тыргавец // Накупляв пизду, як авец, як авец*» (Белорусский эротический фольклор 2006: 184). Здесь говорится об аналогичной оптовой закупке. В песне из сборника Кириши Данилова эти купцы – поп и иноземцы: «*А поп на базаре пизду продает, // Пришедши дьякон, он барышничает*», «*Под секелях бухарцы с товарами стоят. // – А каки у них товары? // – Эдаки товары, да голыя пизды!*» (Русский эротический фольклор 1995: 34, 35). Тема купли-продажи не случайна потому и в брачной тематике («*У вас товар, а у нас купец*», «*На товар нележалый купец неженатый*»). Впрочем, множество вульв можно и просто наловить, как в широко известной русской частушке: «*Как на Киевском вокзале // Тридцать три пизды поймали, // Положили на весы – // Во все стороны усы*» (Озорные частушки 1995: 52).

Сюда же примыкает идея, что половые органы будто бы можно переделать, которой в соромных сказках пользуются разные хитрецы: один обещает позолотить вульвы для успешного выхода замуж, другой – приставить женщинам тестикулы, чтобы сделать их мужчинами (Нпатјук 1909: 344, 353). Иван приобретенные вульвы уносит, как отдельные предметы, что можно сравнить с известным эротическим граффити на каменном блоке крепостной стены Преслава. В центральной части граффити изображен мужчина с эрегированным фаллосом и разведенными в стороны руками, на фаллосе находится вульва, а вторую вульву мужчина несет в правой руке (Овчаров 1993: 65). Надо отметить, что граффити имеет больше сходства со стихотворением Пушкина «Царь Никита», где описана ситуация поимки царским гонцом разлетевшихся птиц-влагалищ при помощи своего фаллоса.

1.6. Числительные в «Истории об Иване» встречаются трижды: 40, 7, 8. Числа сорок и семь традиционным фольклором используются довольно часто.

С идеей четырех десятков фольклор и лексика связывают идею полноты (Журавлев 2016: 329), это, по сути, синоним слова «множество». Словосочетания и слова *сорокоприточник*, *сороконожка*, *сорокобабник*, *сорок сороков* не означают именно 40 чего-либо; загадка о зубах «*Сорок соколов в одном гнезде живут*» (Живой родник 1985: 31) говорит не о реальном числе зубов; в масленичной присказке, известной также сказке: «*Уж ты ль, моя масленица, красная краса, русая коса, тридцати братьев сестра, сорока бабушек внучка, трех-материна дочка*» (Сахаров 1849: 329), «*Русая Руса, черная коса, тридцати братьев сестра, сорока бабушек внучка, трех матерей дочка*» (Русские волшебные сказки Сибири 1981: 62), количество бабушек – яркая фольклорная гипербола. Встречаются и такие тексты, где число 40 связано с женским началом: рус. «*Сорок аришин // П(изд)ь(и)х морщин*» (Русский эротический фольклор 1995: 340), блр. «*У Сяроэжкі гарманіста // Надта доўганькі*

хуёк, // *Сорак курачак садзіцца // І апошні сакалок*) (Белорусский эротический фольклор 2006: 290). На языке фольклора сорок вульв в имени Анастасии – это эпическое число, указывающее на то, что у нее их имеется много, некий большой запас. Может сложиться впечатление, что часть из своих сорока вульв, как сообщает повествование, она готова продать. Нереальность процесса придает «Истории об Иване» дополнительный элемент комизма.

Семерка дочерей Ивана соответствует типичному в сказках, песнях и легендах количеству девушек, нередко именно сестер: *«прилетают семь уток, стукнулись о землю и стали красными девицами и стали в озере купаться»* (Смирнов 2003: 260), *«В некотором царстве, в некотором государстве у нашей сестры есть семь дочерей, семь сестер, так к ним идти – огненную реку переходить надо, она вас сожжет»* (Русские сказки и песни в Сибири 2000: 88), *«У Ивля Ивлевича было семь дочерей, // Осьмая падчерица»* (Киреевский 1918: 73), укр. *«в тому озері купаются сім дочок чарноксенжняка»* (Чубинский 1878: 195). Девушки эти зачастую оказываются дочерьми персонажа, обладающего высоким по меркам сказки статусом. Весьма примечательно, что такое же числительное наличествует и в легендах, объясняющих появление на небе групп из семи звезд (или семи + 1) – скопления Плеяд и Ковша Большой Медведицы (вместе с Полярной звездой): *«В Хорватии около Вараждинске-Топлице считают созвездие Влашичи (Плеяды) Вилами, и рассказывают, что они некогда, еще до того, как начался свет, ходили как Вилы по земле, распевая песни и водя хороводы, как обычные хорватские девушки, семеро числом и по имени «Вилы ладарицы» (Vile ladarice), от Юрия до Ивана. Когда изменился свет (по вине христианской веры), Вилы оставили нашу землю и разместились на звездах. Так и играют до сих пор каждую ночь в свои хороводы при прозрачном воздухе, а иногда люди их из-за облаков не видят»* (Kukuljević 1851: 88); *«Семизвездочка по небу бежит, семь звездочек в куче, а подале Сирота, одна звездочка. Она всегда стоит, не переходит. Я от стариков слышала: их было восемь сестер, семь-то трудящие, а эта чупырилась (капризничала). «Я, – говорит, – самая яркая»; ничто не робила. Сестры ее прогнали от себя: «Чупыришься – дак и стой тут одна!»»* (Рут 2010: 160). Выдаваемые девушкам в «Истории об Иване» семь вульв находят соответствие в эротических свадебных песнях: жена тысяцкого *«Рукавицы шьет из семи пиздиц, // Седьма-то пизда да на иголочке»* (Русский эротический фольклор 1995: 154–155). Причем первую фразу следует понимать как то, что жена тысяцкого формирует женские гениталии молодой (Мороз 2011: 32), т.е. в некотором смысле может быть уподоблена бабе Анастасии. Семь дочерей – некая устоявшаяся мифо-поэтическая норма, но, быть может, инициированная как раз образами звездного неба. Можно также предположить, что за распространенным в славянском мире представлением Плеяд группой женщин⁴ некогда стоял миф о первых сотворенных женщинах. Не на это ли указывает и вариант названия, которое

⁴ Варианты: рус. арх. *Бабы*; блр. витеб. *Бабы*; укр. *Баби / Бабы*, в «Лексиконе» Е. Славинецкого и А. Корецкого-Сатановского (1650 г.): *Бабы звезды Pleiades*; поль. *Babeczki*, кашуб. *Babë, Bábí, Bábki*, варм., мазов., мазур., подляс., помор., свентокш. *Babki / Bapki*, любель., подляс. *Baby*, малоп. *Bapske gwozdy*; чеш. *Báby*; в-луж. *Baby, Babky*, н.-луж. *Babki*. Сюда же поль. помор. *Panny* «девы».

можно трактовать как «дочери Велеса» (Рут 2003: 532): рус. *Волосыни* (Срезневский I: 294–295), укр. *Волосини* (Рут 1987: 33)? Дочерьми можно именовать не только рожденных, но и созданных.

Восьмерка в данном конкретном случае – лишь символ избыточности. И, что интересно, восьмерка, и в ряде случаев следующая за ней девятка, встречаются в отдельных фольклорных текстах именно в связи с женским началом: блр. «*У майго милёначка // Да акуратненькій насок. // Восемь курачак садзіцца, // А дзевяты – петушок*» (Белорусский эротический фольклор 2006: 279). В белорусских эротических песнях, исполняемых на свадьбе, рисуются следующие картины: «*Мядзведзь-муравейнічак // А ўлез на істопачку, // Скінуў карабачку. // А ў той каробачцы сем кур на вярвачцы, // Восьмая самаволь ходзіць, // Пятуха за хахол водзіць*», «*Гдзе ваша гаспадыня, // Што капусту варыла? // Ваша капуста пуста, // Сем пізд варылэся. // Сем пізд варылэся, // Восьмая ўвалілася. // Дзевятая самаволь ходзіт, // Пана хуя за сабой водзіт*», «*Над равлюю, пыд пиздою // Сем пизд на мычачку, // А восьмая у карыцечку, // Яна хуя за хахол водзіць*» (Белорусский эротический фольклор 2006: 161, 174, 195). Восьмая, как можно видеть, ведет себя достаточно своевольно – подобно тому, как это описано в «Истории об Иване». Параллель к цифре 8, указывающую на ее негативные «качества», находим в украинской этиологической легенде об Адаме и Еве, поясняющей происхождение женщин, не имеющих пары: «*Жили вони собі, працювали на хліб і мали сім синів і вісім доньок. Отже, то не гріх, коли брат із сестров жие, бо коли на початку світа не був гріх, то й тепер не є. А єдна донька не мала пари і була меже братьми і мала діти. То від неї виходят оті світові дівчата, ща пари не мають*» (Легенди та перекази 1985: 47). Восьмая девушка оказывается лишней, сверх нормы, и это превращается в бедствие для нее и ее потомства.

1.7. Угроза лишней вульвы оказаться на носу у главного персонажа истории находит параллель в текстах народной традиции, где сочетается телесный верх и низ. В русской экспрессивной лексике выражение *вешать пизду на нос* отмечено в двух значениях: 1. «проявлять желание вступить в сексуальные отношения»: «*Ну какие же, девчата, // У нас парни – дураки: // Им пизду хоть на нос вешай – // Отмахнутся, вахлаки*»; 2. «Дисфм. вместо: вешать лапшу на уши» (Плущер-Сарно 2: С. 99).

Разновидностью оборота с носом является образ вульвы на лбу. Так, в украинской песне имеется пародийное описание самоповышения статуса путем помещения на лоб знака, в данном случае напоминающего кокарду: укр. «*Прийшов Роман // Забрав п... в гаман. // Повісив на лобі // Тай каже: я пан*» (Криптадії Федора Вовка 2018: 257). В подблюдных гаданиях песня с подобным образом сулит девичество: «*Ходит старушка по середі, // Носит пиздушку (мандушку) на черепе*» (Русский эротический фольклор 1995: 233). Сравни также обещание сшить из вульвы головной убор, что сулит носящему его небывалое духовное благо: блр. «*А йграй, музыка, у свой смык, // Я пашыю табе с пизды шлык. // Ни наси ж ты яго ў будзінь дзень, // А наси ж ты яго ў скрысення, // Будзіць твайёй душы спасення*» (Белорусский эротический фольклор 2006: 180), и планы парня пошить себе головной убор: «*Я милашку не еб,*

// Пизду на шапочку берег», «Я свою-то ли милашечку // Стерег-таки, стерег, // Ее черную, мохнатую // На шапочку берег» (Русский эротический фольклор 1995: 96, 514). В украинской этиологической легенде из Подолья описывается ситуация в начале творения мира, когда Бог планировал поместить гениталии на лбу у первых людей: *«Бо то як Бог сотворив людей – з першого начала – і хотів грішне тіло посадити на чолі. Алі після обдумався. Що буде зле, бо наверху»* (Левченко 1928: 2). В близкой болгарской этиологической легенде Бог вместе с животными размышляет, где разместить вульву: *«Если ее поместить на лоб, каждый ее достанет»* (Фолклорен еротикон 1993: 135). Таким образом, единственно правильным признается нынешнее положение дел, и размещение гениталий в пределах лица оказывается нарушением божественных установлений. В боснийском варианте легенды сами женщины мастерят себе гениталии в виде яблока и ищут надлежащее для них место: *«Затем одна из них предложила: «Давайте прикрепим ее ко лбу!» – «Да ты что! – строго сказала вторая. – Это некрасиво, и на этом месте она всегда будет подвержена ударам»* (Краусс 2009: 342). Согласно указателю Березкина-Дувакина, этот сюжет (F17. Гениталии не на месте) широко распространен и известен на четырех континентах. У сербов (Левач и Темнич) в качестве осторожной формулы невозможного используется соответствующий образ гениталий не на месте: *«Если некто на что-то удивится, то для того, чтобы не сглазил, нужно ему сказать: /.../ «П... ти на челу!» (Вульву тебе на лоб!»* (Мијатовић 1909: 419). В болгарском заговоре от сглаза (Пловдивская обл.) та же формула применена к хищнику, выступающему в данном случае, видимо, как существо демоническое: *«Върчица (волчица?) бяга за село // с путка на чело!»* (Каблешкова 2003: 46). Также, «согласно сербскому и македонскому поверьям, вульва может выскочить на лбу у мужчины, если он ухитрится пройти под радугой» (Толстой 1995: 495), т.е. произойдет нечто невероятное. В «Истории об Иване», следовательно, вульва грозит выбрать место для себя самостоятельно: у мужчины, и более того – не на месте, где гениталиям полагается находиться, но на самом виду, чем нарушит все мыслимые и немыслимые законы.

Известен подобный образ и относительно мужских гениталий: рус. *Чтоб(ы) хуй на лбу вырос!* (Плуцер-Сарно 1: 119). Подобная ситуация – нечто небывалое вообще и невероятно позорное: то, что должно быть скрыто природой, оказывается выставленным на самых видных и выделяющихся на лице местах – носу или лбу. Возможно, такие образы являются пародиями или снижением фольклорных формул о небесном светиле во лбу. В сказках лоб героя может оказаться украшен месяцем, солнцем или звездой. Месяц: царица рождает *«сынка поколен в золоте, полкот в серебре, по косичам часты звезды, во лбу светёл месяц»* (Зеленин 2002: 42). Солнце: царица рождает нескольких сыновей, *«во лбу красно солнышко, на затылке светел месяц»* (Афанасьев 1957, № 285: 380), *«по косицям цасты звездоцьки, а в затылке светлой месяц, а во лбу красное солнышко»* (Соколовы 1999: 242). Звезда: так помечает своего избранника царевна – *«в ту же минуту влетела ему в лоб алмазную звезду»* (Афанасьев 1957: № 564, 340), *«Сняла свой перстень и ударила его в лоб. У него и образовалась звезда во лбу-ту: просто так и сияет»*

(Зеленин 2002: 61). В случае со звездой при сниженных вариантах вполне может обыгрываться очевидная рифма. Если размещение на лице небесных светил – признак принадлежности к «светлым силам», персонажам положительным, то верно и обратное: нахождение на лице гениталий характерно для демонических существ, в облике которых наблюдается отклонение от нормы (Успенский 1994). Эту же деталь могут подчеркивать в своем образе ряженые, изображающие приход демонических потусторонних сил на землю в дозволенное им время. Сравни описание святочных ряженых в челобитной нижегородских священников, поданной в 1635 г. патриарху Иоасафу I: «на лица своя полагают личины косматыя и зверовидныя и одежду таковую ж, а создади себе утверждают хвосты, яко видимыя беси, и **срамная удеса в лицах носяще** и всякое бесовско козлогласующе и объявляющее срамные уды...» (Акты исторические 1841: 96). Нужно отметить, что слово *уд* относилось как к мужским, так и женским гениталиям: *детородный женский уд* (Самойлович 1780: 8), и это позволяет предполагать, что на своих масках ряженые могли размещать имитации гениталий обоих полов.

Герой «Истории» от «персонажа» противоположного пола, как и в сказках, открывается возможность быть отмеченным знаком, который будет у всех на виду. Вот только вместо почета знак сулит лишь срам, уподобление существу нечистому, демоническому. Лишняя вульва оказывается врагом, и только смекалка позволяет Ивану избавиться от грозящей напасти, обратив и эту ситуацию на пользу всем. Он, подтверждая свое говорящее имя, наглядно доказывает свою власть над женским началом, словно фаллическое божество, разбивая его воплощение вдребезги – мотив, также известный смехозротическому фольклору в песнях: «*Пришел с Москвы, хуй забил с тоски, // Хуй втрески, пизда вдребезги*» (Русский эротический фольклор 1995: 38), и в пословицах: «*Либо хуй пополам, либо пизда вдребезги*» (Афанасьев 1997: 494), «*Либо хуй пополам, либо пизда в щепки*», «*Хуй в соплях – пизда вдребезги*» (Плущер-Сарно 2: 168, 186). В случае Ивана сработало второе. Впрочем, надо иметь в виду, что за подобными выражениями скрывается описание коитуса, и потому можно думать, что Иван расправился с лишней вульвой своеобразным способом, в прямом созвучии со своим прозвищем.

Приведя фольклорные аналогии ряду элементов «Истории об Иване», можно сделать вполне обоснованный вывод о безусловно народном ее происхождении. Представляется, что разбираемое в данной работе анекдотичное произведение из «Криптадии» вполне может иметь корни в этиологической мифе о появлении у людей половых органов. Мифе, приобретшем исключительно смехозротическое оформление при пересказе в определенном кругу, и, возможно, утратившем часть, где содержалось повествование о создании мужских гениталий. Сходную мысль уже высказывали ранее. Комментируя пушкинского «Царя Никиту» и его фольклорные истоки, включая «Историю об Иване», Г.А. Левинтон и Н.Г. Охотин пишут: «В то же время, они обнаруживают множество взаимосвязей с другими сюжетами, в частности, с чисто этиологическими (мифологическими) текстами о создании женщин (сначала – без половых органов, потом они делаются отдельно) или женских

половых органов, представленными многими фольклорными традициями, в том числе славянскими» (Левинтон et al. 1991: С. 32). Статья указанных авторов не содержит конкретных примеров этих этиологических текстов, в силу чего данное соображение носит общий характер. Попробуем исправить этот момент.

2.1. Итак, на мысль об этиологических корнях разбираемого текста наводит определенное сходство украинского текста с русской этиологической легендой о появлении у первых людей гениталий, записанной в Архангельской области. *«Бог сотворил цѣловека. Сотворил да сам спать лег, а цѣловекам наказал, штобы из избы не выходили. Сотворѣно-то, видно, много было сразу. Вот спит Бог, храпит, только гром гремит. /.../ Вот Сотона подкралса, отворил двери в ызбу да и баёт: «Охти мне, люденьки, бежите-ко на улицу-то. Коль здись баско да хорошо: птички поют, цветоцки цветут». Ну, как подурняя-то, дак и побежали. А Сотона стал за ободверинку с топором. Как мимо ёво коей цѣловецк побезжит, он ёво тукнѣт да тукнѣт промеж ног. Издыроватил цѣловицков и баёт: «Будьте вы бабами, делайте все назло мужикам». Встал Бог, поханькал, поханькал, да делать нечево. Прилепил он остальным людям по шишке да и говорит: «Затыкайте бабам дыры, плодите новых людей»» (Устьянские сказки 2007: 45–46). Оба текста явно не тяготеют к серьезным жанрам и призваны позабавить. В обоих случаях вульвы делает представитель противоположного пола при помощи ударов топора. В боснийской легенде женщины сами мастерят вульву, но доделывает ее мужчина при помощи топора: *«Когда бабы прикрепили пизду к обговоренному месту, пришел мастер-плотник и попросил, чтобы они разрешили ему доделать ее. Он достал топорик и рассек пизду пополам»* (Краусс 2009: 342). Топор задействован и в белорусском предании, объясняющем причину того, почему у мужчин гениталии разной длины: *«Колісь Бог (загадаў мужыкам перапрыгнуць праз канаву) ... Мужчына, значыць, должен перапрыгнуць эту канаву. Як перапрыгне – а там тапор настаўлены – так ён тут (между ног) і разязая. А на той старане стаіць другі чалавек і эта ўсё зашывая. Як катораму зашыя тут дробенька, значыць, нітка астанеца маленькая, пісюнок, а як каму туды-сюды шмаргнуў, значыць, другі пісюнок больш астаецца»* (Традыцыйная мастацкая культура беларусаў 6/2: 604). На топор, вероятно, указывает русская частушка, сюжетно зависящая от преданий подобного типа: *«Бог ребят наказал: // Им по палке привязал, // А девчонок наградил: // Меж ног дырку прорубил!»* (Волков 1999: 232). Среди образцов народного заветного юмора описана ситуация, когда мать объясняет наличие у нее гениталий увидевшему их малолетнему сыну следующим образом: рус. *«Это тятка невзначай топором рассек»* (Афанасьев 1997: 507), укр. *«Та це, синок, твій батько колісь розсердив ся на мене, хватив сокиру, замахнувся на мене, так кінцем і цюркнув проміж ніг»* (Hnatjuk 1909: 17). Созвучное описание обнаруживается в шуточных песнях: *«Ах ты, тетушка возлюбленная! // Топором она разрубленная», «Это все это возлюбленная, // У тебя пизда рубленная, // Топорищем подвореченная»* (Русский эротический фольклор 1995: 64, 127). Такое объяснение вполне может быть вызвано соответствующими этиологическими легендами. Также к дальним отголоском подобного мифа может иметь отношение связка вульва/топор в песнях, где топором пытаются достать*

(«вырубить») вульву из дупла или пня, отделить ее от пола: «*Как зашла эта пизда да глубокое дубло (sic!) // Топором ее рубили, да не вырубили*» (Левинтон et al. 1991: 30), «*Залезла в дуплице, // В осиновище. // Калачом-то манили, // Да не выманили; // Топором-то рубили, // Да не вырубили*», «*Залетела кунка в пень, // Топором ее рубили, // Не вырубили*» (Русский эротический фольклор 1995: 100), «*В коридоре мыла пол, // Приморозила хохол. // Дайте мне топорика – // Вырубить хохлика*» (Дериглазов 1993: 166).

В других сходных легендах в качестве инструмента, создающего вульвы, фигурирует коса. Ее использует либо черт, как в архангельском тексте: блр. «*Гаворац, ішли чэраз канаву мушчыны і жанчыны. /.../ А баба йшла, чорт касу наставіў – баба й прарэзалася. /.../ Недзе чэраз канаву чорт іх знаў і дзяліў эта «удавольствіе». А баба на касу стала, і ў яе на рубашцы стала, прарэзалася, кроў пашла. І цяпер ідзе*» (Боганева 2008: 98). Либо Бог: рус. карел. «*Когда Бог баб да девок на свет выпускал, то косу лезвием вверх поставил и приказал им над косой пройти. Тем, кто пониже, между ног больше прорезало, а тем, кто выше, – только самым кончиком косы*» (Логинов 1996: 449). В аналогичном болгарском варианте Бог применяет саблю: «*Как распечатывал женщин. Забил саблю рукоятью в землю, острием вверх. Они идут и разрезаются. Которая повыше, пройдет и разрежется немного, которая поменьше, как разрежется, то до середины. Поэтому у низких пизды побольше, а у высоких – поменьше*» (Мильов 2002: 20–21). Типологическую параллель к подобным действиям со стороны Бога представляет латышский вариант предания о том, как Бог увел у черта его стада и изменил характерные черты скота, прежде тому принадлежавшего: «*У черта водилась скотина /.../ Бог задумал прибрать к рукам чертову скотину и построил хлев. /.../ На другой день бог вогнал в порог хлева косы», затем напустил на коров кровососущих насекомых, которые и «загнали чертову скотину в божий хлев, и все коровы рассекли копыта о косы на пороге*» (Латышские народные предания 1962: 72).

В двух приведенных выше белорусских этимологических легендах упоминается канава, как некая граница, которую необходимо пересечь, после чего происходит изменение половых органов: «*Колісь Бог (загадаў мужыкам перапрыгнуць праз канаву)... Мужчына, значыць, должан перапрыгнуць этую канаву*» (Традиционная мастацкая культура беларусаў 6/2: 604). «*Гаворац, ішли чэраз канаву мушчыны і жанчыны*» (Боганева 2008: 98). В «Истории об Иване» ей соответствует річка Сухоёбівка, ведь приобретает вульвы Иван лишь преодолев ее. При этом в фольклорном поле применительно к Яге воплощение потусторонней границы варьируется от мифической огненной реки до обычной канавы, используемой детьми во Владимирском крае в своих играх: «*Под окнами канава была. Делали завалинку. Играли в Бабу Ягу. Прыгали через канаву, кто упадет, тот к Бабе Яге идет*» (Гурякова 2011: 55).

К описанным мифам может иметь отношение русская святочная забава. «В Касимовском районе Рязанской области еще в 30-е годы молодые мужчины и парни, собравшись компаниями человек по десять, наряжались «стариками» («дедами калёными»). «Придя на посиделки, «деды» пляшут, забавляются с девчонками. Когда это надоест, «деды» хватают девиц и выволакивают их на улицу. Поднимается

неописуемая свалка, так как изба обычно переполнена, кроме участвующих, еще наблюдающими (главным образом дети школьного возраста). Вытащив девиц на улицу, на снег, «деды» задирают им подол и натирают снегом между ног (конечно, никаких панталон шостыинские девочки не носят, а может быть, умышленно не надевают их в эти дни). Но интересней обстоит дело, когда эта процедура совершается коллективно. Тогда двое «дедов» берут девушку за ноги и поднимают кверху, держа юбку колоколом; третий насыпает в этот колокол лопатой до пол. Девушка, подвергнутая таким манипуляциям, отряхивается от снега, произнося: «Спасибо, дедушка родимый!» – и убегает обратно в избу. Натешившись здесь, «деды» отправляются на следующие посиделки – и так всю ночь» (Морозов et al. 1996: 287). Скорее всего, это вариант распространенного по всей России обычая «солить девок», приуроченного к Масленице или Чистому Четвергу, но вариант, выпадающий из общего типа, возможно под влиянием мифологического фактора. Действия «дедов калёных» вполне поддаются трактовке как изготовление девушкам вульв, в подражание мифу. Как известно, «ритуал – это воплощение мифа. Когда человек участвует в ритуале, он принимает участие в мифе» (Кэмпбелл 2018: 119), «Обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершаемого обряда, его истолкование» (Токарев 1980: 235). Нечто, осуществленное в начале времен в рамках мифа, должно ежегодно повторяться и обновляться в рамках обряда, неслучайно приуроченного ко времени зимних святок, когда закладываются основы грядущего года. Сделанное творцом для первых женщин, силами ряженных «дедов», возрастом придающих себе статус и авторитет, делается вновь для нового поколения девушек.

Интересно отметить, что сюжет об изготовлении женских гениталий известен и за пределами славянского мира. В Аналитическом каталоге Березкина-Дувакина мифы подобного типа сведены под номером F6. «Выдолбленная вагина». 19.20.23.52.54.-.59.62.63.68 («(Первая) женщина сперва не имеет вагины. Обычно ее делает ей птица, животное, рыба и пр.»). Среди вариантов с участием представителей животного мира есть один, относящийся к Микронезии-Полинезии, весьма близкий рассматриваемым нами славянским этиологическим преданиям: Беллона (дочь Mautikitiki родилась без телесных отверстий; М. прорезал ей вульву теслом, тесло застряло, превратилось в клитор) (Березкин et al. 2019). Топор и тесло – мужские инструменты для обработки древесины, могущие служить фаллическим символом. Сходство даже в деталях. Однако, говоря о типологической близости этиологических сюжетов восточных славян и жителей области Микронезии-Полинезии, следует ограничиться замечанием, что подобные схождения обусловлены метафорикой коитуса: если фаллос может быть уподоблен рубящему инструменту, то акт автоматически будет сравниваем с работой им (рубкой, затесыванием). В южнославянских этиологических мифах также описывается ситуация отдельного создания гениталий женщины позже ее сотворения. Коза наступает копытом, чтобы придать форму, лиса касается хвостом, чтобы была мягка, пчела жужжит, чтобы стала сладка, как мед, осел лягает, чтобы у нее не было дна, от хорька достался запах (Фолклорен еротикон 1993: С. 135–136); медведица дает шерсть, чтобы была

лохмата, лиса – лукавство, чтобы была лукава, пчела – мед для сладости (Мильов 2002: 19); индюк дает кусок подбородка, чтобы сделать клитор для охраны вульвы, медведь – шерсть, чтобы вульве не было холодно (Краусс 2009: С. 342).

Собственно, та же, по сути, картина, что и в «Истории об Иване», только в максимально сокращенной форме, весьма однотипно нарисована в коротких украинских песнях, исполняемых на свадьбе (после венчания в церкви): «*Були ми у Бога, // Молилися Богу // І святій Пятиньці – // Рідній матінці – // І святому Понеділку* (в рукописи: «понеділкові») // *Що провертів пизді дірку*» (Криптадії Федора Вовка 2018, 98), «*Ой спасибі Богу, ище і Хомі, // І святому понеділку, // Що провертів дірку*», «*Ой були ж у Бога, // Та молімся Богу // Й святому понеділку, // Щоб провертів дірку*» (Бандурка 2001: 66, 81). Бог здесь – несколько сторонняя фигура, зато два других персонажа, женский и мужской, оба высокого сакрального статуса, более активны. Песня говорит о пребывании у Бога неких лиц («були ми»), но, по сути, не только у него, но и у св. Пятницы и св. Понедельника, что сравнимо с ситуацией пребывания Ивана из «Истории» у Анастасии. Св. Пятница названа в песне «родной матерью», а св. Понедельник – тем, кто проделал в вульве отверстие. Что идентично разбираемому тексту, где баба Анастасия, как источник вульв, может быть названа матерью, а Иван место под них прорубает топором. Имеется различие лишь в инструменте и методе его использования, но, поскольку за всем этим читается типичная метафора коитуса, как некоего рабочего действия при помощи разнообразных инструментов (топор – рубка, сверло – сверление⁵) то это различие не представляется существенным⁶. Для нас будет важно другое. Во-первых, имеется группа текстов (русских, украинских, белорусских, болгарских), близких «Истории об Иване», во-вторых, при наличии таких параллелей можно, безусловно, говорить об изначально высоком сакральном статусе прообразов главных действующих лиц «Истории». Таким образом, у нас есть серьезные основания считать «Историю об Иване» отзвуком этиологического мифа.

2.2. То, что этиологический миф на каком-то этапе своего бытования принял столь гротескную форму, смущать не должно. Это прямо обусловлено темой истории – происхождения женских гениталий. Все вышеприведенные аналогии точно так же не выглядят серьезными текстами. Их едва ли не рассказывают в сугубо мужских или подростковых компаниях, относясь как к соленой и, одновременно, назидательной шутке⁷. Одновременно с этим надо иметь в виду, что в архаичных культурах очень часто серьезное подавалось через смешное: любой миф мог быть подан как комедия, а «мистерии также могут внезапно превращаться из возвышенного

⁵ «*я человек мастеровой, у меня струмент наготове! Сейчас проверчу!*» (Афанасьев 1997: № 132).

⁶ Имеется текст, где фигура «св. Понедельника», продельвающего отверстие в женском теле, снижена до образного обозначения парня, согрешившего с девушкой: укр. «*Святий Понеділку, // Іспортив нам дівку: // Ноги раскарячив, // Вовну покулачив, // Не пилюю, не косою, // А живую ковбасою*» (УСП 2003: С. 88). Инструмент из исходных вариантов этиологического типа здесь перечисляется в качестве неиспользуемого.

⁷ «Между прочим, эти сказки обычно рассказываются в деревне мальчикам-подросткам (которые сами их при этом, по-видимому, не рассказывают) – ознакомление с такого рода текстами призвано оказать влияние на половое развитие» (Успенский 1994).

действия в смехотворное представление» (Радин 1999: 255). Смех над божественным и вера в божественное – вовсе не взаимоисключающие вещи, поскольку «*parodia sacra* направлена не против культурных предметов, так как сама является одним из них, но стремится разрушить надстроенные над ними значения» (Реутин 1996: 26). М.М. Бахтин писал: «Не было такого жанра, молитвы, изречения, которые не получили бы пародийного эквивалента. До нас дошли пародийные литургии пьяниц, игроков, денежная литургия, многочисленные пародийные евангельские чтения /.../, содержавшие иногда весьма непристойные рассказы» (Бахтин 1965: 437). Веселье на тему сакрального вносит в обыденную веру человека элементы более непосредственного переживания мифа, более тактильного, если можно так выразиться, ощущения сопричастности миру божеств, ощущения их реальности и близости нашему миру. Небожители предстают через эти невинные, в общем-то, шутки близкими сородичами, с которыми можно поддерживать теплые отношения. Понятие «Бог» перестает быть холодным, отстраненным и неотвратимым, как рок, а мифы – абстрактными и маловразумительными. Таковы предпосылки для превращения этиологического мифа в непристойную шутку. Впоследствии же включается еще один очевидный механизм. Старые мифы, уходя в прошлое, забываются, теряют свой смысл, и в новых реалиях прочитываются уже не как нечто священное, но как забавная история, фарс, и то, что прежде чтилось как сакральный символ, в иных культурных установках начинает выглядеть нескромно или смешно, и соответствующим образом подается.

2.3. Присмотримся к мужскому персонажу – главному действующему лицу «Истории об Иване». С одной стороны, второе имя – комично-эротическое – Ивана косвенно подразумевает могучий сексуальный потенциал его носителя. С другой стороны, принимая версию этиологического мифа, следует предполагать, что прообразом Ивана был Бог-творец древнего мифологического сюжета, способный изменять реалии мира, вносить в них новые элементы. Кто-то вроде Бога или его антипода, Сатаны, из предложенных выше мифологических аналогий. Сатана дуалистических мифов, как безоговорочно полагают многие исследователи, – наследие богомилства. Но эта точка зрения представляется излишне оптимистичной: «с богомильской традицией вообще, и с ее влиянием на славянскую письменность и фольклор в частности, следует быть очень осторожными /.../. Дело в том, что мы не можем судить с легкостью о влиянии богомильских концепций, если перед нами есть только некий намек на дуалистическую картину мира. Слишком мало нам известно и о самих богомилах, и о возможном изначальном славянском дуализме. Мы вправе указывать на богомилство только в тех случаях, когда в источниках есть очевидные следы собственно богомильской идеологии, когда же речь идет просто о дуалистической концепции мира, разговоры о богомильском влиянии не оправданы» (Каспина 2010: 201–202). На равных основаниях с богомильской версией должна приниматься и версия автохтонная. Следует за вполне христианскими фигурами, действующими в совершенно нехристианской версии создания людей и творения их гениталий, предполагать фигуры дохристианских божеств, которые, помимо мира, творили собственноручно и людей (Прометей и Афина у

греков, Хнум при участии Тота у египтян, Энки и Нинмах в шумеро-аккадской мифологии, тот же мотив упоминается в «Младшей Эдде»).

Шуточное срамное имя из позднего текста дает намек, что в мифологической фигуре прообраза Ивана, вполне вероятно, имелась заметная причина для дальнейшего обыгрывания его личного имени. Объединяя оба высказанных положения – о сексуальном потенциале и о божественном прототипе, – следует искать возможный исток фигуры Ивана среди мужских божеств славянского языческого пантеона, связанных с понятиями плодородия и чадородия. Собственно, искать фаллическое божество. Индоевропейским народам древности и современности известны божества с ярко выраженной фаллической символикой. Таков Шива в Индии, чей священный камень-шивалингам, собственно, и является изображением фаллоса Шивы, Индра и Агни, названные в Ригведе обладателями тысячи мошонок (РВ VI.46.3; VIII.19.32), Приап и Гермес в Древней Греции, которому посвящали изображения-гермы – четырехгранные колонны с изображениями лица и фаллоса божества. Славянское язычество, судя по его отголоскам, точно так же знало фаллических богов, гениталии которых фигурировали в посвященных им текстах и были отображены в иконографии. Предположительно о воздвижении подобных фаллических изображений говорится в «Слове св. Григория» (датировка в пределах XI – XIV вв.), где осуждаются всевозможные языческие суеверия восточных славян: «чтоуть срамныа оуды. (и въ **вбраз створены.**) ї кланяютса имь. и требы имь кладоуть» (Гальковский 1913: 23). Далеким отзвуком этой традиции, вероятно, является известное в русских частушках именование идолом полового органа мужчины: *«Вынул милке из порток // На шесть вершков идола, // А она мне отвечала: // – Не такого видела!», «Что, Семеновна, // Ты там увидела? // – Милый вынул из порток // Большого идола!»* (Волков 1999: 176, 562).

Следует обратить внимание на Ярилу, фигуру которого снабжали гипертрофированных размеров гениталиями: «Доселе в Костроме Всесвятское заговенье и гулянье называют «Ярилой». Прежде на этом гулянье, по указанию Г. Диева, совершали погребение Ярилы, которое состояло в том, что старик в лохмотьях нес в небольшом гробике куклу, представляющую мужчину с естественными его принадлежностями» (Снегирев 1839: 55), «После Всесвятского заговенья сходились пополудни женщины и казаки, чтобы погулять у шинка. Там они пели и плясали до вечерней поры, потом по захождении солнца выносили на улицу мужское соломенное чучело со всеми его естественными частями и клали во гроб» (Терещенко 1848: 100), «В первые десятилетия XX в. в Даниловском уезде Ярославской губернии был еще жив обычай в заговенье «погребать Ярилову плешь». При этом парни лепили из глины фигуру «Ярилы» в рост человека с подчеркнутыми признаками мужской силы» (Померанцева 1997: 128). Восточнославянскому Яриле типологически близок южнославянский Герман/Джерман. Женщины (старухи или девочки) из глины, земли или же ткани, теста изготавливают одноименную куклу, которую кладут в гробик, оплакивают и хоронят (закапывают на берегу водоема, перекрестке), «обязательный элемент куклы – несоразмерно большой фаллос. ««Надо, чтобы показывал, откуда появятся тучи: они придут оттуда, куда смотрит его шапка, и

будут двигаться туда, куда смотрит его член» (Михайловградско)) (Кабакова et al. 1995: 499). Указание на мужское естество Ярилы содержится в загадках о помеле: «*Выбежал Ярилко из-за печного столба, начал бабу ярить, только палка стучит*» (Иванов et al. 1974: 213), «*Вышел Ярилко из задней избушки, стал бабу ярить: по шерсти, по персти, поперек шерсти. Ярил да ярил, да наярил добро*» (Миненок et al. 1995: 407). Весьма примечательно, что в Рязанском крае «на вопрос Н.М. Мендельсона, кто же такой Ярила, которого так почитают, ему ответили (**если перевести ответ на дозволенный язык**): «*Он, Ярила, любовь очень одобрял*»» (Иванов et al. 1974: 213). Таким образом речь идет о половом акте.

Исследование Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова позволяет говорить о существовании «древнего культа Ярилы, имя которого было вытеснено рядом новых мифологических или церковных имен», и его «праславянском прообразе (для которого *јагъ мог быть только эпитетом, но не основным именем)» (Иванов et al. 1974: 214), причем имя Ярилы сближают с Яровитом (Иванов et al. 1974: 184; Рыбаков 1987: 420). «Одобрение» Ярилой «любви», надо полагать, говорит о его покровительстве данной сфере как представителя высших сил. Наконец, сюда можно добавить новые данные, оставшиеся упомянутым исследователям неизвестными. В Ульяновской области зафиксировано упоминание Ярилы в связи с понятием «Бог»: «*Праздник-та «Ярилки» называли. «Ярила»-та, наверна, па-стариннаму эта Бог, вот верят в Бога, умрёт – яво праздник начитают*» (Традиционная культура Ульяновского Присурья 2012: 621). А на Тамбовщине в единичной записи (с. Вирятино, 1975 г.) имя Ярила использовано вместо понятия «солнце»: «*Ярила фстала на востоки*» (Словарь тамбовских говоров 2001: 196). Эти подробности позволяют дополнить представление о прежнем статусе Ярилы (его прообраза), как одного из статусных божеств славянской дохристианской религии.

Итак, имеется персонаж гипотетически этиологического мифа, проявляющий себя как своеобразный демиург и связанный, судя по имени, с темой сексуальности. В реконструкции получаем фигуру славянского дохристианского божества, также связанного с идеей плотской любви. Наличие у глиняной или соломенной фигуры Ярилы «подчеркнутых признаков мужской силы», его «одобрение (плотской) любви» хорошо согласуется с контекстом, выводимым из подчеркнуто гиперболизированного имени «Иван Переїбан-Переплетипизда». Герой истории как бы авансом наделен гиперсексуальной активностью, что хотя и не получает прямого отражения в сюжете, но все же подразумевается (наличие у него семи дочерей; расправа с лишней вульвой). Нельзя прямо отождествить два этих образа, ввиду недостаточного объема сведений об обоих, однако, если искать среди славянских богов прообраз для предположительно имеющего черты демиурга Ивана из анализируемого текста, то Ярила на эту роль мог бы претендовать.

2.4. Второе действующее лицо в сюжете – довольно таинственная баба Анастасия Сорокопиздасия. Она – яркая квинтэссенция женского начала. Ее второе имя, показывающее Анастасию обладательницей сакрального для славянской традиции числа вульв – сорока (синонима понятия «множество»), – это, безусловно, своеобразный количественный эпитет: подобно тому, как Геката может прозываться

Τριώνυμε(ος) «Триименная», *Τετραώνυμε(ος)* «Четвероименная», *Πολυώνυμε(ος)* «Многоименная», а Кали – «Четырехрукая» (Девихагавата-пурана, XII.6.47). Большое количество половых органов у Анастасии – явление того же порядка, что и широко распространенное иконографическое умножение частей тела у божеств некоторых народов индоевропейского происхождения: поликефалия ряда славянских (Триглав, Свентовит, Рувит), отдельных италийских, римских (Янус), кельтских (Луг), фракийских (двух- и трехглавый всадник) и многих индийских Божеств, многорукость богов Индии и греческих великанов-гекатонхейров, а также Фемиды, богини правосудия (названной византийским историком XII в. Никитой Хониатом «многоногой и многорукой»), трехтелость Гекаты и т.д. Анастасия вписывается в этот ряд, что позволяет говорить о высоком статусе ее прообраза.

Собственно говоря, фигура Анастасии не одинока в обладании множеством гениталий. Подобный образ известен русскому – опять же смехозротическому – фольклору: *«А у нашея невески не как у людей, // А у нашея невески двенадцать пизд: // Назади пизда, спереди пизда, // На коленях пизда, под коленем пизда, // Пизда в пизде, в прикалитках две»* (Русский эротический фольклор 1995: 37), *«Мы по Питеру катались // На кобыле без узды. // На такую блядь нарвались: // Восемь сисек, три пизды»* (Озорные частушки 1995: 87). Имеется подобный женский демонический персонаж в индуизме. В «Джайминия-брахмане» (I.62) говорится о брахмане Сумитре, женившемся на демонице, у которой на каждом члене тела была уони. Стоит отметить также, что обозначение гениталий может включаться в имена-эпитеты богинь. Так, одно из тысячи имен богини Лалиты – *Yoni-mudrā* «Являющаяся жестом-мудрой Йони» (Тысяча имен Богини Лалиты, № 982). Допускается отождествление Анастасии из «Истории об Иване» с Ягой, в пору высказать мысль о непосредственной связи между предполагаемым наличием у Анастасии сорока вульв и таким же числом дочерей у Яги.

Если многоглавость богов, по мысли М. Элиаде, обозначает их божественное всезнание (Элиаде 2002: 35), то множество гениталий Анастасии следует прочитывать сходным образом – как символ ее всезнания и помощи в сфере, всего связанного с женским телесным низом (гинекологии, зачатия, чадородия). Что, собственно, подтверждается самим текстом «Истории об Иване» – Анастасия помогает дочерям Ивана обрести части тел, необходимые для продолжения человеческого рода. Она – исток этой области сакрального женского мира, к ней и надлежит прибегать за помощью с целью исцелить, поправить в случае отклонения от нормы.

2.5. Помочь демиургическому Ивану в его беде (или затее?) может лишь персонаж, близкий ему по статусу. Демиург за тем, что не умеет сам, не пойдет на поклон к кому-то, кто статусно ниже его. Это видно на примере дуалистических легенд, где Бог регулярно прибегает к помощи своего антипода Сатаны, почти ни в чем ему не уступающего. Следовательно, Анастасия – не простая продавщица вульв, и даже не ведьма, могущая их изготовить, но отображение богини, связанной, быть может, с деторождением. Отсюда такое количество вульв, отразившееся в ее прозвище. Имя Анастасия, думается, здесь также не случайно и связано с почитаемой в народе св. Анастасией Узорешительницей, к которой женщины обращались для удачных

родов. Св. Анастасия, вероятнее всего, переняла черты какой-то из языческих богинь славян (Успенский 1982: 137), подобно тому, как в образе св. Параскевы (Пятницы) «находит отражение дохристианский культ богини Мокоши» (Толстая 2009: 383). Отголоски прежнего поклонения женским языческим божествам можно видеть в периодических рецидивах старых верований, постоянно обновляющихся в рамках новой религии: «Да по погостам и по селам и в волостях лживые пророки, мужики и жонки, и девки и старые бабы, наги и босы, и волосы отрастив, распустя, трясутся, и убиваются, а сказывают, что им является **св. Пятница и св. Анастасия**, и велят им заповедывать канун засвечивати; они же заповедывают христианом в среду и в пятницу ручного дела не делать, и женам не пряхть, и платя не мыть, и камни не разжигать, и иные заповедывают богомерзкие дела творить, кроме Божественного писания» (Стоглав. Вопрос. 21). Образ св. Анастасии (от греч. *ἀναστασίς* «воскресенье») в народном православии создал основу для формирования культа св. Недели (персонификации воскресного дня), причем сакральный статус ее необычайно высок: по представлениям гуцулов, «*неділя – то Матка Божя*» (Белова 2004: 391, 392). Божья мать эпохи двоеверия – пережиток Матери богов времен язычества. Что Богородица, что св. Неделя – покровительницы женской доли и женских работ.

Св. Неделя (Анастасия) народного православия – фигура одновременно благая и пугающая. К тем, кто ее чтит, она милостива и дарует добрую долю. В словацкой сказке, записанной Боженной Немцовой, герою помогает *svatá Nedělka* – дает ему добрые советы и необходимые вещи, а также волшебного коня, а затем она же и оживляет убитого героя водой, принесенной им ранее: чеш. *Ihned tělo namazala nejprve mrtvou vodou a potom je složila, polila vodou živou, a Vítá z kosi zívnuła vstal živ a zdráv* (Božena Němcová. Slovenské pohádky a pověsti. O Vítázkovi). Помощь ее мужскому персонажу вполне сравнима с «Историей об Иване», где Анастасия помогает также мужчине (хотя, в конечном итоге, девушкам). Тех же, кто нарушает запрет на женские работы в воскресенье – посвященный ей день, она пугает страшным образом: «подбрасывает в хату конские головы или тела мертвецов» (Народная библия 2004: 95), притаскивает с собой гроб для виновницы: «*Уся в белом пришла и труну тягне, каже: «Хфатит, вилазь, – каже, – нарбила, фатить»*» (Павлова 1985: 68). Либо жестоко наказывает: в белорусском предании к девушке, пряхшей в воскресенье, приходит св. Нидзеля и дарит ей свои бусы, вешая их на шею, а когда она ушла, «*с тых пацэркаў зрабіўсе велізны уж і задушыў тую дзеўчыну*» (Federowski 1897: 139). Чаще же всего она предупреждает нерадивых прях, явившись им в обезображенном виде, приобретенном по их вине: «Пряхам Неделя говорит, что они прядут не лен, как им кажется, а прядут ее волосы, и указывает на свою изорванную косу; молотящим на току она показывает свое белое тело, покрытое во множестве синяками, и говорит, что это они так цепами ее тело калечат» (Rulikowski 1853: 168), блр. «*посэчана, порубана тая жэнічына, і з ее проста, ну, кроў відна*» (Традиційная мастацкая культура беларусаў 4/2: С. 471), «*аннож прыходзіць асоба ўся ў срэбры і золаци прыбрана аж зехаціць на йой. Зотым разхилаіе тую адзежу і наказувае сваё цело на адных ранах пасечана,*

*парубано, накручано свердлам, долатам падоўблено, галкамі папорано, киямі па-бито» – «гэто ўвса недзелицьная ваша работа, бо вы мне, Нидзели, ни шануеце» (Federowski 1897: 138). Либо приходит облаченная, как смерть, во все белое: «Недилья пришла така у билом, висока, страшна», «Уся в белом пришла», «у билом, висока, страшна» (Павлова 1985: 68), блр. «неякаясь асоба ў бели» (Federowski 1897: 139), хорв. «Святая Неделя – жєницина в белом. И поныне дети видят св. Неделью, что стоит на перекрестке или сидит на изгороди, как жєницина, облаченная в белое» (Lovretić 1902: 141). Белорусское *нядэлька* в значении «ведьма» (Судник et al. 1978: 126) позволяет связывать фигуру св. Недели с ведьмой Ягой. Но народный анекдот не знает пощады и превращает образ могущественной и трагичной Анастасии-Недели в вычурно эротизированную бабу Анастасию.*

В ведении языческого прототипа св. Недели и бабы Анастасии было все, связанное с женским телом. В аспекте любовной магии, деторождения девушки и женщины могли обращаться к своей покровительнице за помощью, принимая во внимание ее женскую природу, ее связь с кем-либо из богов, от которого она затяжелела и родила. В силу этого на, в прямом смысле этого слова, женском начале богини-покровительницы акцентируются описания ее в сказочных текстах, наследующих древним мифам⁸, и в народной вышивке, сохраняющей архаичные сюжеты. Языческая эпоха, иначе относившаяся к сексуальности и демонстрации половых органов, наделяла соответствующими чертами характера и своих божеств.

Так, свое женское начало в сказках активно и натуралистично демонстрирует Яга, в каковой определенно угадывается прежняя богиня: «Из избушки выскочила Баба-Яга костяна нога, жопа жилиена, м... **мылена**» (Ончуков 1996, № 8), «**лежит баба-яга костяная нога, из угла в угол, титьки через грядку висят**» (Афанасьев 1957, № 224). Приходящему к ней герою истории она подает на стол блюда, но весьма своеобразно: «**Старушка перднула – стол подернула; бзднула – шей плеснула; на карачки стала – калачиков достала; титьками потрясла – чашки, ложки принесла; с...ль свищет – солонку ищет**» (Русские сказки и песни в Сибири 2000: 333), «**скочила, пёрнула, столт отдёрнула и сителем потрясла, и говединки принесла**» (Соколовы 1999: 565), «**Она сейчас п...ула – стол поддёрнула, б...ла – штей плеснула, ногу подняла и пирог подала, титечкам потрясла и молочка поднесла, ножки возняла и ложки подала**» (Зеленин 1997: 98), «**Баба-Яга пернула, стол поддернула, безнула, шей плеснула, на коряки встала, калачей достала,**

⁸ Канва сказки может быть как порождением мифологического сюжета, так и самим мифом, переродившимся в сказку: «Собственно сказочная семантика может быть интерпретирована только исходя из мифологических истоков. Это всё та же мифологическая семантика, но порой уже оторванная от племенных верований и принявшая некоторую поэтическую условность, а также испытывавшая известный сдвиг от космического к социальному и индивидуальному» (Мелетинский 1998, 17). В другой своей работе Е.М. Мелетинский говорит про «историческое стадияльное соотношение между мифом и сказкой» и «архаический и синкретический характер мифа, в принципе предшествующего волшебной сказке» (Мелетинский 1995, 56). Можно также привести лапидарное высказывание В.Я. Проппа, читающееся как формула: «когда герой теряет свое имя, а рассказ теряет свой сакральный характер – миф и легенда превращаются в сказку» (Пропп 1998: 227).

титьками потрясла, молока принесла) (Сказки Шадринского края 1995: 30)⁹. Ее позы весьма откровенны (если бы не контекст): «сидит Баба-яга – одна нога у ее на полке, а другая на грядке» (Зеленин 1997, № 67), «в изобке сидит баба-яга костяная нога; сама на стуле, нос в потолок, одна нога в правый угол, а другая в левый» (Афанасьев 1957, № 225). И она же вполне покровительствует женской доле – наделяя присланную или попавшую к ней девушку приданым к свадьбе (Афанасьев, № 102: 155), а атрибуты прядения, постоянно сопутствующие описанию Яги, указывают на ее отношение к прежней богине судьбы: «Прядение бабы-яги – знак ее власти над судьбой, дара распознавать будущее» (Русский демонологический словарь 1995: 30). При том, что имя богини Мокоши возводится к корню **tokos* «прядение», при лит. *takstýti* «плести», *mėksti* «вязать» (Иванов et al. 1990: 367; Этимологический словарь славянских языков 1992: 133). Специально о связи Яги и Мокоши см.: (Весел 1990: 114–140).

Женская фигура, демонстрирующая свое лоно, так же, как это представлено на европейских скульптурных изображениях женщин (Sheela na Gig), имеется на русских вышивках: «В вышивках на полотенцах, кроватных подзорах и на кокошниках широко представлены композиции с женской фигурой в центре и оленями по сторонам её. Женщина нередко показана в позе роженицы с раскинутыми руками и согнутыми и тоже раскинутыми в стороны ногами. Существует много вариантов этого не очень пристойного сюжета. Натуралистичность ситуации старались скрыть то множеством дополнительных деталей, то предельной стилизацией и упрощением образа, но для нас ценно то, что, невзирая на эти ухищрения вышивальщиц, мы во многих случаях можем разглядеть основу архаичного образа – рожаящую женщину» (Рыбаков 1987: 477). Подобные «роженицы» (по терминологии Б. А. Рыбакова), вполне вероятно, были своеобразным изображением богини, связанной с деторождением. Традиция не сохранила пояснений, с какой целью такой образ вышивался, но, безусловно, ритуальная или магическая причина к тому была, и в изображении оказывалось принципиально важным показать размещенную в центре композиции женскую фигуру именно в такой натуралистической позе. По аналогии с тем, что женщины просили свою небесную покровительницу помочь в родах¹⁰, можно допустить, что изображенное в вышивке развернутое лоно богини было призвано облегчить роды земным женщинам. Отголоски некогда вызывающего и нескромного образа покровительницы женщин, ведающей сокровенным женским началом, могли породить в мужской субкультуре комичную фигуру сатирической Анастасии, по сходной цене продающей разнотипные вульвы.

2.6. У Анастасии можно приобрести женские гениталии любого, судя по всему, вида («руду, сиду і всяку»). Их она выносит целую «мірку». Славянский фольклор

⁹ Что отозвалось и в частушках нескромного содержания: «У старухи у старой // Два завода у одной: // Спереди вино течет, // Сзади крендели печет» (РЭФ 1996: 494), «Пляши, моя тетка, // Спереди – бородка, // Между ног – чугунок, // Сзади сковородка» (Волков 1999: 328).

¹⁰ Заговор, читаемый повитухами: укр. «Іде пречистая Божая Маті, іде горою, несе ключі з собою, стричає їх сам Господь і поутає: «Куди ідеши, Божая маті?» – «Іду до Уляни дітей рожаті, костей растворяті, на світ дітей пускати» (Боряк 2009: 136).

вроде бы не знает мифологического персонажа, у которого бы имелся целый запас отдельных вульв. Но исток такого представления, как кажется, можно обнаружить.

Женское лоно в фольклоре и народной лексике табуированно обозначается через эвфемизмы, нередко связанные с животным миром¹¹. Особняком от этого весьма широкого ряда образов стоит уподобление женских гениталий земноводным (жабе, лягушке)¹², что связано с общеславянским отнесением лягушек и жаб к любовно-брачной символике. Так, среди сербских табуированных обозначений вульвы встречается *жаба*, *жапка*, *жапче* (Златковић 2001: 13, 14). Сравнение с земноводным отмечено в частушках: «*А пиздушка, как лягушка, // Мокрая, холодная*» (Волков 1999: 154). И нашло воплощение в народной магии: «В Ярославской губ. старые девы, чтобы выйти замуж, находят в болоте лягушку и, приседая, стараются попасть по ней с размаху голым задом» (Гура 1997: 382). В боснийских и хорватских соромных сказках во влагалище женщины на ночлег укрывается жаба: «*А я залезу к ней в пизду, – подхватила жаба. – Там мокро, тепло и уютно!*», «*Жаба, любившая всё сырое, решила скоротать ночь у нее в пизде*» (Краусс 2009: 346, 347). В белорусской жнивной песне, украинской и словацкой частушках описана ситуация проникновения жабы в тело девушки: блр. «*Як была я молода, дак была я резва, // Пошла жать, легла спать – жаба улезла*» (Романов 1885: 246), укр. «*Як була я молода, // То була я різва: // Сіла спати середь хати – // Жаба в пизду влізла!*» (Folklore de Ukraine 1898: 126–127), словац. *Anička konope močila, // Žaba jej do pičky skočila, // Neboli konope, lež boli len, // Vyskoč mi, žabička, z pičky ven* (Krekovičova 2000, 387). Тот же образ использован и в современной русской частушке: «*К гинекологу пришла // Дряхлая старушка: // Помотри-ка, миленький, // Что там за лягушка?*» (Бобров 2007: 168). Аналогичное представление бытовало у других индоевропейских народов. М. Гимбутас отмечает, что до XX в. европейские крестьяне верили, что жаба является знаменем беременности. Есть много свидетельств, как из фольклора, так и из истории, греческих, римских и более поздних, что жаба рассматривалась как эпифания богини или её матки. Отсюда и вера в «странствующее лоно», отмеченная в древнеегипетских и греко-римских источниках, а также в современном фольклоре. Гиппократ и Платон описывали матку как животное, способное двигаться во всех направлениях в брюшном отделе (Gimbutas 1989: 251). По литовским поверьям, «*матка в животе бабы живая, в виде лягушки*» (Петкевич 1911: 187), «В Пруссии литовцы верили, что в теле человека находится существо, наподобие жабы, которое вызывает болезни и смерть.

¹¹ С преобладанием птичьих названий: рус. *куница, киска, кошечка, ласточка, голубка, курочка, соловей* (Волков 1999: 746–748), *курица, соловей, баран, птичка* (РЭФ, 466), блр. *авечачка, выдра, зязюлька, курка, курыца, салавей, пташачка, цяцэрка, чорна куна* (Белорусский эротический фольклор 2006: 365–366), укр. *пташечка* (УСП, № 175), *курка, курочка* (Криптаді Федора Вовка 2018: 99, 106), *кунка, тетеря* (Бандурка 2001: 31, 82), серб. *врана, зајек, квачка «курица», ластавица, лисица, маче, маченце, мачка «кошка», мечица, мечка «медведица», пиле, пиленце «цыпленок», риба, рибица, рибле, рибленце, чавка «галка»* (Златковић 2001, 13), босн. *štica «щука», šaran «карп»* (Краусс 2009: 418), болг. *петле «петух», сврчак «сорока», кукувица «кукушка»* (Митология на човешкото тяло 2008: 23).

¹² Таких примеров в научной литературе сведено мало, поэтому, пользуясь возможностью, стоит пополнить их число.

Латыши считают, что «в каждом человеке – без различения пола – сидит матка, от сохранности которой зависило его здоровье. Она имеет – как жаба – четыре лапы, а плечи размеров большой ящерицы. Раздраженная или движением со своего места вытесненная, обхватывает своими лапами внутренности человека и сильным сжатием их вызывает болезни» (Biegileisen 1929: 7). Латышские песни, как предполагает С. И. Рыжакова, сохранили символическое сближение «жаба – вульва»: «У меня была одна зеленая жаба, пять лет выкармливаемая. // Соседские парни жестокие были, съели мою жабу, // Съели мою жабу, думая, что (это) раки» (Рыжакова 2002: 185). В Баварии верили, что «матка в виде жабы вылезает изо рта женщины во время сна, чтобы выкупаться» (Плосс 1995: 263). Сюда же тяготеет известное славянам представление о вредоносной лягушке / жабе, находящейся внутри человека, что отражено в выражении рус. *жаба душит / давит*, блр. *жаба душыць* «об испытываемом кем-либо чувстве жадности, зависти», болг. *жаби ми къеркат в стомаха* «об урчании в животе», а также, возможно, в наименовании ряда болезней (изначально, внутренних) человека и скота: рус. ряз. *жаба* «ангина» (Словарь современного русского народного говора 1969: 162), арх. «болезнь, которую напускают, наводят; порча», курск. *жабица* «болезнь свинка», туль. «болезнь горла», тоболь. *жабище* «болезнь (какая?)», новг. *жабка* «воспаление языка и слизистой оболочки рта», «воспаление желез», «опухоль на шее, щеке» (Словарь русских народных говоров 1972: 49, 50), блр. витеб., могил. *жаба* «ангина» (Романов 1891: 88), «болячка на языке у коровы» (Varlyha 1970: 171), минск. *жаба сухая* «ангина», *жаба мокрая* «стоматиты» (Шатэрнік 1929: 92), *жабка* «воспаление слизистой оболочки рта у грудничка» (Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі 1990: 131), гродн. *грудная жаба* «сердечная болезнь, стенокардия» (Цыхун 2014: 70), укр. *жаба* «ангина», *грудна жаба* «сердечная болезнь» (Словник української мови 1971: 500), буковин. *жаба, жєба, жяба* «сердечная болезнь» (Словник буковинських говірок 2005: 107), поль. *żaba* «ангина», «стоматит», «болезнь скота», *żabka* «болезнь (у детей)», «болезнь у коней» (Słownik gwar polskich 1911: 431, 432), кашуб. *żaba* «катаракта», «желудочная боль», «название ряда болезней скота» (Sychta 1973: 262), с.-хорв. *žabice* «свинка», «лимфаденит», *жаба* «дифтерит», «стоматит», «болезнь на ноге» (Речник српскохрватског књижевног и народног језика 1968: 269), *жабина* «ангина», болг. *жабица, зажабица* «опухоль под языком, болезнь коров» (Журавлев 2005: 608). В Чехии лечение ангины сопровождалось заговором: *Žabo, žabice, krokvo, krokvice, jsi-li z zřídla, vyjdi z hrdla, jsi-li z vody, vyjdi z huby, jsi-li z studnice, sejdi z sanice* «Жаба, лягушка, квакушка, квакушка, если ты из источника, выйди из горла, если ты из воды, выйди из рта, если ты из колодца, выйди из (нижней) челюсти» (Вельмезова 2004, № 37).

Представление это в разных его вариациях своеобразным образом материализовалось как в официальном религиозном искусстве: «Устоявшимся типом в романской и готической скульптуре, изображаемым также в более позднее время в «Страшном Суде», был довольно отталкивающий образ обнаженной женщины, груди и гениталии которой пожирают жабы и змеи» (Холл 1996: С. 465), так и в бытующей в народе ритуальной практике поднесения женщинами в дар церкви

вотивов для исцеления бесплодия – восковые и чеканенные из металла фигурки жаб (Плосс 1995: 263). Данное обыкновение известно у немцев, у западных и южных славян (Словения, Хорватия, Сербия) (Плотникова 1995: 443). Так, у сербов бесплодные женщины покупали восковые вотивы, называемые *матерница*, внешне (голова, положение конечностей) напоминающие жабу (Филиповић 1933: 99). Ю.Е. Арнаутова уточняет: «С раннего средневековья известны, например, символические изображения матки в виде жабы, в которых следует видеть скорее влияние античной медицины» (Арнаутова 1995: 162). Опираясь именно на эту символику, в русском фольклоре инициация колдуна / ведьмы уподобляется родам, в ходе которых на свет рождается новый магический специалист – для этого неофит должен проникнуть внутрь огромной жабы (оказаться съеденным ею) и быть извергнутым обратно через рот или задний проход: *«один крестьянин захотел стать колдуном и обратился за помощью к опытному колдуну. Тот велел в двенадцать часов ночи прийти к нему в ригу. Мужик пришёл; колдун велел стать на икону спасителя. Тот встал, а колдун стал читать что-то. Из риги выскочила лягушка. Колдун перестал читать и говорит мужику: «Теперь ты должен пролезть через эту лягушку». Крестьянин, услышав это, испугался и убежал», «Видит: на лавке сидит громадная лягушка, больше человеческого роста, глаза горят. /.../ Бабы приказали вновь пришедшей раздеться донага, и колдунья велела ей лезть в пасть лягушки. Как только сказала она это, лягушка прыгнула с лавки и разинула пасть, а пасть стала такая большая, что поезжай туда хоть на тройке. Влезла туда баба и вылезла через задний проход; так она сделала по приказанию колдуньи три раза. /.../ Колдунья её спрашивает: «Всё ли ты видела, всё ли теперь знаешь?» Та сразу же всё поняла и стала с тех пор колдовать», «Вылезла голова, вроде лягушки, а пасть более ведра. «Шуты» его туда втиснули. Он чуть не задохся. Потом голова его изрыгнула, и её стало рвать» (Никитина 1994: 185, 186), «Чтобы научиться портить людей, они должны были ночью прийти в баню. Там выпрыгнет жаба. Каждый должен влезть к ней в пасть, перевернуться там и выйти обратно» (Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2010: 219). Сравни также устойчивую связь между лягушкой и матерью (той, кто рождает): рус. «Не бей лягушку – мать умрет!» (Морозова et al. 2007: 75), укр. «Жыбу не мож убити, бо такому умерла би мама» (Шухевич 1908: 273), у сербов существует поверье, «что у ребенка умрет мать, если он убьет жабу» (Kajmaković 1974: 81).*

Восточнославянскому фольклору хорошо известен женский мифологический персонаж, который одновременно связан с рядом моментов, озвученных в приведенных параллелях: 1) с темой инициации (Топорков 1992: 114–118), обладает колдовскими способностями, 3) имеет в своем хозяйстве массу лягушек, в традиции служащих метафорой матки. Мы вновь возвращаемся к образу Бабы Яги. Одним из трудных заданий Яги, представляющих настоящее испытание для нервов попавших к ней девушек, является требование вымыть (попарить) «ее деток»: «А детки ее были лягушки» (Багизбаева 1979: 269), «Подошла падчерица и видит /.../ всякой нечисти полным-полно: и лягушки, и змеи, и ящерицы, и ужьи» (Морохин 1994: 104), «Это мои дети – мыши и лягухи» (Фольклор старообрядцев Литвы 2007:

222), «А дети у Бабы-Яги **лягушки** да, **мышь** да» (Архангельские сказки: 74), «Байну затопила. Егибиха наносила всяких **скакуш да лягуш** и велела вымыть» (Никифоров 1961, 147), «Поди в баню! Я сейчас пришло к тебе своих детей!» Она и пошла в баню. Вдруг видит, что к ней в баню ползут червяки, **лягушки**, крысы и всякие насекомые» (Худяков 2001: 57), «Баба-яга и говорит: «Возьми моих детей, попарь». Она взяла их, в кувшин положила. А там **лягушки**, тараканы, козыли» (Эрленвейн 2005: 63-64), «Под лавкой, в деловушке, дети **скакухи** (лягушки) да жигалиухи (ящерицы)» (Ончуков 1996: 274), «Старуха Маше дала корзинку и сказала: «На-ко, вымой моих детушек». Понесла Маша корзинку в банню и трянула ее на пол, а там были гадьи: жилиухи, **лигухи** и все ползучие червячки» (Сказки Заонежья 1985: 85). Это, как видим, устойчивый элемент, и если прочая живность может меняться, то лягушки упоминаются во всех случаях. Сюда же может относиться представление о том, что колдуны и колдуньи держат под домом емкости с подобной живностью, для напускания порчи: «в тусеке, говорит, закрыты в тусеке в подполе стоят пошибки-пауты (оводы). В тусок набьют их там, а потом их пускают везде. Да! Говорят, будто **лягушками**, мышами, у кого это, ящерицей пустят – мучается человек» (Христофорова 2013: 121). В таком виде в русской сказке тело покидает колдовство (порча): «из ее рта **лягушки**, змеи всякие выходят (видать была заколдованная)» (Бараг 1979: 159), «Как выпил дед-от отвар, так его и скрутило, и скорчило и из рта он **лягушку** выхаркнул. Поймали эту лягушку, да в печ сунули. Так вот и выгнали нечистого духа» (Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2010: 135).

Связь Яги с инициацией, в ходе которой изображается новое рождение, позволяет сделать предположение, что обитающие в ее жилище земноводные, поименованные Ягою своими детьми, могут отсылать к менее прозаической их интерпретации, позднее оставленной или утерянной. Лягушки Яги могут быть понимаемы как метафора совокупности всех женских начал, находящихся под покровительством языческой богини, чье место в сказочном жанре заняла Баба Яга. Только у нее прототип Ивана мог бы заполучить необходимое количество вульв для своих дочерей.

2.7. Наконец, еще один принципиально важный момент, дающий подсказку в пользу этиологического генезиса «Истории об Иване». Упоминаются дочери Ивана, но нет ни слова об их матери. Будь она в наличии, то кому, как не ей помогать дочерям в столь интимном деле? Искать решение проблемы, идти на поклон к колдунье, прилаживать полученные у нее вульвы на полагающееся место? Однако этим занимается отец. Матери нет даже для того, чтобы дать ему совет. Следует полагать, что ее не просто нет в истории, но и никогда не было вообще, поскольку перед нами описана ситуация времен творения, где действуют исключительно мужские персонажи (Бог и Черт, дед и внук: У истоков мира 2014, № 1: 15). Дочери Ивана – первые женщины на белом свете, созданные демиургом – собственно, фольклорным Иваном. Он не мог создать их «по своему образу и подобию», в результате чего творения получились с недочетом. Дочерями история их называет образно, поскольку отношения между творцом и созданными им людьми вполне поддаются описанию как родственные.

Полагаю, приведенных данных достаточно, чтобы всерьез рассматривать «Историю об Иване» как отголосок этиологического мифа, сохранившийся в смехозротической интерпретации. Имеются все основания считать возможной для прообразов обоих главных действующих персонажей реконструкцию в качестве высокостатусных персонажей дохристианской мифологии – Бога-демиурга («Бог /.../ девчонок наградил: // Меж ног дырку прорубил!») и женской фигуры, переродившейся в позднейшую сказочную Ягу. В самом общем виде можно предположить следующую форму сюжета мифа с их участием. Демиург (Род?) создает (порождает) первых мужчин и женщин, но у них нет половых органов (чтобы продолжить человеческий род). Незвестным нам образом он исправляет этот недочет в отношении мужчин, однако не может сделать того же в отношении женщин. Для этого он отправляется за реку-границу к независимо от него существующей богине (наподобие судьбы-Мокоши), и та обучает его, как помочь женщинам (возможно, просто прорубив промежность топором). С тех пор люди стали размножаться.

Остается без ответа лишь один вопрос: зачем баба Анастасия дала Ивану лишнюю вульву? Она ему ни к чему: дочерей всего семь и восьмую девать было некуда. Это едва ли не пролог к варианту с «лишней» дочерью Адама и Евы, оставшейся без пары (Легенди та перекази 1985: 47). «История об Иване», как думается, утратила часть, где фигурировали мужчины, предназначенные в пары семи дочерям Ивана. Можно предположить, что Анастасия знала, чем все это обернется, и сделала свой подарок намеренно. Капкан, в который герой истории, по закону жанра, незамедлительно угодил. Что, впрочем, не привело к трагедии одиноких женщин, но обернулось на пользу. Был ли повод к такому поступку у бабы Анастасии, какие цели могла она преследовать – всего этого мы, почти наверняка, никогда уже не узнаем, поскольку исчез миф, лежащий в основе соромной байки об Иване.

ЛИТЕРАТУРА

- Народная поэзия Арзамасского края*, 2002: Сказки. В двух книгах, Книга 2, Арзамас: Арзамасский государственный педагогический институт. [*Narodnaja poezija Arzamasskogo kraja*, 2002: Skazki. V dvuh knigah, Kniga 2. Arzamas: Arzamasskij gosudarstvennyj pedagogičeskij institut.]
- Арнаутова, Ю. Е., 1995. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века. *Одиссей. Человек в истории*. С. 151–169. Москва: Издательство «Наука». [Arnautova, Ju. E., 1995: Čudesnye iscelenija svjatyimi i «narodnaja religioznostʹ» v srednie veka. *Odissej. Čelovek v istorii*, P. 151-169. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Афанасьев, А. Н., 1957: *Народные русские сказки*, Т. 1–3 Москва: Государственное издательство художественной литературы. [Afanas'ev, A.N. , 1957: *Narodnye russkie skazki*, Т. 1–3. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudožestvennoj literatury.]
- Афанасьев, А. Н., 1997: Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Afanas'ev, A. N., 1997: *Narodnye russkie skazki ne dlja pečati, zavetnyje poslovcy i pogovorki*. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]

- Акты исторические*, 1841. Т. 3. № 92, Санкт-Петербург: В Типографии II-го Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии. [Akty istoričeskie, 1841. T. 3, № 92, Sankt-Peterburg: V Tipografii II-go Otdelenija Sobstvennoj E. I. Veličestva Kanceljarii.]
- Архангельские сказки*, 2002: Из материалов лаборатории фольклора Поморского университета. Составитель Н.В. Дранникова. Архангельск: Поморский государственный университет имени М. В. Ломоносова. [Arhangel'skie skazki. Iz materialov laboratorii fol'klora Pomorskogo universiteta, 2002. Edit. N. V. Drannikova. Arhangel'sk: Pomorskij gosudarstvennyj universitet im. M. V. Lomonosova.]
- Багизбаева, М., 1979: *Фольклор семиреченских казаков*. Ч. II. Алма-Ата: Мектеп. [Bagizbaeva, M., 1979: *Fol'klor semirečenskikh kazakov*. Č. II. Alma-Ata: Mektep.]
- Бандурка. Українські сороміцькі пісні*, 2001. Київ: Дніпро. [Bandurka. Ukrajin'ski soromic'ki pisni, 2001. Kijev: Dnipro.]
- Бараг, Л. Г., 1979: Новая запись сказки о святом Николе-поручителе. *Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник. Вып. 6*. Уфа: Издательство Башкирского государственного университета. [Barag, L. G., 1979: Novaja zapis' skazki o svjatom Nikole-poručitele. *Fol'klor narodov RSFSR. Mežvuzovskij naučnyj sbornik. Vyp. 6*. Ufa: Izdatel'stvo Baškirkogo gosudarstvennogo universiteta.]
- Бахтин, М. М., 1965: *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва: Издательство «Художественная литература». [Bahtin, M. M., 1965: *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa*. Moskva: Izdatel'stvo «Hudožestvennaja literatura».]
- Белова, О. В. Неделя (персонаж), 2004: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3 (Круг – Перепелка)*, Москва: Международные отношения. [Belova, O. V. Nedelja (personaž), 2004: *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'. T. 3 (Krug – Perepelka)*. Moskva: Meždunarodnye otnošenija.]
- Березкин, Ю. Е., Дувакин, Е. Н., 2019: *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог* (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/intro.html>). [Berezkin, Ju. E., Duvakin, E. N., 2019: *Tematičeskaja klassifikacija i raspredelenije fol'klorno-mifologičeskikh motivov po arealam. Analitičeskij katalog* (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/intro.html>).]
- Березович, Е. Л., 2010: *Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Мифопоэтический образ пространства*. Москва: Издательство «Индрик». [Berezovič, E. L., 2010: *Russkaja toponimija v etnolingvističeskom aspekte. Mifopoetičeskij obraz prostranstva*, Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Бобров, А., 2007: *Частушка московская: бытовая, плясовая, эротическая, озорная*. Москва: Алгоритм. [Bobrov, A., 2007: *Častuška moskovskaja: bytovaja, erotičeskaja, ozornaja*. Moskva: Algoritm.]
- Боганева, Е., 2008: Современные народно-библейские нарративы белорусов: бытование, контекст, параллели (На материале сюжетов о сотворении мира и первых людей). *Фольклористика в контексте наук о традиционной духовной культуре*. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. [Boganeva, E., 2008: *Sovremennyje narodno-biblejskie narrativy belorusov: bytovanie, kontekst, paralleli (Na material sjužetov o sotvorenii mira i pervyh ljudej)*. *Fol'kloristika v kontekste nauk o tradicijnoj duhonoj kul'ture*. Moskva: Gosudarstvennyj republikanskij centr russkogo fol'klora.]
- Боряк, О., 2009: *Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним*. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Рильського. [Borjak, O., 2009: *Baba-povytuha v kul'turno-istoryčnij tradiciji ukrajinciv:*

- miž profannym i sakral'nym* Kijev: Institut mystectvoznavstva, fol'kloristyky ta etnologiji im. Ryl's'kogo.]
- Белорусский эротический фольклор, 2006 (Сост. Т. В. Володина, А. С. Федосик). Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [*Belorusskij erotičeskij fol'klor*, 2006 (eds. T. V. Volodina, A. S. Fjadosik). Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Вельмезова, Е. В., 2004: *Чешские заговоры. Исследования и тексты*. Москва: Издательство «Индрик». [Velmezova, E. V., 2004: *Češskie zagovory. Issledovanija i teksty*. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Веселовский, С. Б., 1977: *Акты писцового дела (1644–1661 гг.)*. Москва: Издательство «Наука». [Veselovskij, S. B., 1977: *Akty piscovogo dela (1644–1661 gg.)*. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Волков, А. Д., 1999: *Заветные частушки из собрания А.Д. Волкова. В 2 т. Т. 1. Эротические частушки*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Volkov, A. D., 1999: *Zavetnyje častuški iz sobranija A.D. Volkova. V 2 t. T. 1. Erotičeskie častuški*. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Володарский, Я. Е., 1970: Вологодский уезд в XVII в. (К истории сельских поселений). *Аграрная история Европейского Севера СССР*. Вологда: Вологодский государственный педагогический институт. [Volodarskij, Ja. E., 1970: Vologodskij uезд v XVII v. (K istorii sel'skih poselenij). *Agrarnaja istorija Evropejskogo Severa SSSR*. Vologda: Vologodskij gosudarstvennyj pedagogičeskij institut.]
- Гальковский, Н. М., 1913: *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2*. Москва: Печатня А. И. Снегиревой. [Gal'kovskij, N. M., 1913: *Bor'ba hristianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi. T. 2*. Moskva: Pečaťnja A. I. Snegirevoj.]
- Гура, А. В., 1997: *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Издательство «Индрик». [Gura, A. V., 1997: *Simvolika životnyh v slavjanskoj narodnoj tradicii*. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Гурякова, Л. Г., 2011: *Родники Куржачской земли*. Владимир: Калейдоскоп. [Gurjakova, L. G., 2011: *Rodniki Kiržačskoj zemli*. Vladimir: Kalejdoskop.]
- Девибхагавата-пурана. Книга двенадцатая* (Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. А. Игнатьева), 2011. Калининград: Санатана дхарма. [*Devibhagavata-purana. Kniga dvenadcataja* (Perevod s sanskrita, predislovie i kommentarij A. A. Ignat'eva), 2011. Kaliningrad: Sanatana dharmā.]
- Дериглазов Р. А. (сост.), 1993: *Я частушек много знаю*. Новгород: Литера. [Deriglazov, R. A. (ed.), 1993: *Ja častušek mnogo znaju*. Novgorod: Litera.]
- Дзіцячы фальклор. Зборнік фальклорных матэрыялаў*, 2006. Мінск: Беларускі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт імя Максіма Танка. [*Dzicjačy fal'klor. Zbornik fal'klornyh materyjalav*, 2006. Minsk: Belaruskі dzjaržavny pedagagičny universitet imja Maxima Tankā.]
- Жаворонков, А. З., 1956: Анекдотическая сказка А. С. Пушкина. *Ученые записки Новгородского государственного педагогического института. Том 1. Историко-филологический факультет. Вып. 1*. Новгород: Новгородский государственный педагогический институт. [Zavoronkov, A. Z., 1956: Anekdotičeskaja skazka A. S. Puškina. *Učenyje zapiski Novgorodskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta. T. 1. Istoriko-filologičeskij fakul'tet. Vypusk 1*. Novgorod: Novgorodskij gosudarstvennyj pedagogičeskij institut.]
- Живой родник. Донские загадки, пословицы и поговорки, собранные С. Н. Земцовым*, 1985. Волгоград: Нижне-Волжское книжное издательство. [*Živoj rodnik. Donskie zagadki, poslovice i pogovorki, sobrannye S. N. Zemcovym*, 1985. Volgograd: Nižne-Volžskoe knižnoe izdatel'stvo.]

- Журавлев, А. Ф., 2016: *Эволюция смыслов*. Москва: Издательский дом ЯСК. [Žuravlev, A. F., 2016. *Evolucija smyslov*. Moskva: Izdatel'skij dom JASK.]
- Журавлев, А. Ф., 2005: *Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»*. Москва: Издательство «Индрик». [Žuravljev, A. F., 2005: *Jazyk i mif. Lingvističeskij komentarij k trudu A. N. Afanas'eva «Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu»*. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Зеленин, Д. К., 1997: *Великорусские сказки Пермской губернии*. Санкт-Петербург: Издательство «Дмитрий Буланин». [Zelenin, D. K., 1997: *Velikorusskie skazki Permskoj gubernii*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Dmitrij Bulanin».]
- Зеленин, Д. К., 2002: *Великорусские сказки Вятской губернии*. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [Zelenin, D. K., 2002: *Velikorusskie skazki Vjatskoj gubernii*. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Златковић, Д., 2001: *Срамотно и погано у пиротском говору*. София: Диос. [Zlatkovič, D., 2001: *Sramotno i pogano u pirotskom govoru*. Sofija: Dios.]
- Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В. Н., 1974: *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва: Издательство «Наука». [Ivanov, Vjač. Vs., Toporov, V. N., 1974: *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej: Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Иванов, Вяч. Всев., Топоров, В. Н., 1990: *Мокошь. Мифологический словарь* (ред. Е. М. Мелетинский). Москва: Советская энциклопедия. [Ivanov, Vjač. Vs., Toporov, V. N., 1990: *Moškoš'. Mifologičeskij slovar'* (ed. E.M. Meletinskij). Moskva: Sovetskaja enciklopedija.]
- Ивашенко, К. Л., 2018: *Календарные обряды Верхнего Дона. Липецкая область*. Липецк: Липецкое областное краеведческое общество. [Ivašenko, K. L., 2018: *Kalendarne obrjady Verhnego Dona. Lipeckaja oblast'*. Lipeck: Lipeckoe oblastnoe kraevedčeskoe obščestvo.]
- Кабакова, Г. И., Седакова, И. А., 1995: *Герман. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1 (А–Г)*. Москва: Международные отношения. [Kabakova, G. I., Sedakova, I. A., 1995: *German. Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*. T. 1 (A–G), Moskva: Meždunarodnye otnošenija.]
- Каблешкова, Р., 2003: *Народната медицина. Етнологско изследване на Пловдивска област*. София: Мултипринт. [Kablěškova, R., 2003: *Narodnata medicina. Etnološko izsledvane na Plovdivska oblast*. Sofija: Multiprint.]
- Каспина, М. М., 2001: *Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики: на материале древней и средневековой еврейской и славянской книжности*. Кандидатская диссертация. Москва: РГГУ, филология. [Kasrina, M. M., 2001: *Sjužety ob Adame i Eve v svete istoričeskoj poetiki: na materiale drevnej i srednevekovoj evrejskoj i slavjanskoj knižnosti*. Kandidatskaja dissertacija. Moskva: RGGU, filologija.]
- Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып. II, часть 1*, 1918. Москва: Печатня А. М. Снегиревой. [*Pesni, sobrannye P.V. Kireevskim. Novaja serija. Вып. II, čast' 1*, 1918. Moskva: Pečaťnja A. I. Snegirevoj.]
- Краусс, Ф. С., 2009: *Заветные истории южных славян. Т. 2*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Krauss, F. S., 2009: *Zavetnye istorii južnyh slavjan. T. 2*. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Криптадиј Федора Вовка: винајденња сороміцького. Етнографія сексуальности на межі XIX – XX століть*, 2018. Київ: Критика. [*Kryptadiji Fedora Vovka: vunajdennja soromic'kogo. Etnografija seksual'nosti na meži XIX – XX stolit'*, 2018. Kijev: Krytyka.]

- Кэмпбелл, Дж., 2018: *Сила мифа*. Москва: Издательский дом «Питер». [Kempbell, Dž., 2018: *Sila mifa*. Moskva: Izdatel'skij dom «Piter».]
- Кюршунова, И. А., 2010: *Словарь некалендарных личных имен, прозвищ и фамильных прозваний Северо-Западной Руси XV – XVII вв.* Санкт-Петербург: Издательство «Дмитрий Буланин». [Kjuršunova, I. A., 2010: *Slovar' nekalendarnyh ličnyh imen, prozvišč i famil'nyh prozvanij Severo-Zapadnoj Rusi XV – XVII vv.* Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Dmitrij Bulanin».]
- Тысяча имен Богини Лалиты*, 2018. Шри Лалита-сахасранама. Москва: Ridero. [*Tysjača imen Bogini Lality*, 2018. Šri Lalita-sahasranama. Moskva: Ridero.]
- Латышские народные предания. Избранное*, 1962. Рига: Издательство Академии Наук Латвийской ССР. [*Latyšskie narodnye predanija. Izbrannoe*, 1962. Riga: Izdatel'stvo Akademii Nauk Latvijas SSR.]
- Левинтон, Г. А., Охотин, Н. Г., 1991: «Что за дело им – хочу...»: О литературных и фольклорных источниках сказки А. С. Пушкина «Царь Никита и 40 его дочерей». *Литературное обозрение* 1991 № 11. 28–35 [Levinton, G. A., Ohotin, N. G., 1991: «Čto za delo im – hoču...» O literaturnyh i fol'klornyh istočnikah skazki A. S. Puškina «Car' Nikita i 40 ego dočerej». *Literaturnoe obozrenie* 1991 № 11. 28–35.]
- Левченко, М., 1928: *Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850–1860-х рр. Вип. I–II.* Київ: З друкарні всеукраїнської Академії Наук [Levčenko, M., 1928: *Kazky ta opovidannja z Podillja. V zapysah 1850–1860-h rr. Vyp. I-II.* Kijev: Z drukarni vseukrajins'koj Akademiji Nauk.]
- Логинов, К. К., 1996: Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья. *Секс и эротика в русской традиционной культуре (Сост. А. Л. Топорков)*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Loginov, K. K., 1996: Materialy po sersual'nomu povedeniju russkih Zaonežja. *Seks i erotika v russkoj tradicionnoj kul'ture* (ed.). Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Лойтер, С. М., 2001: *Русский детский фольклор и детская мифология. Исследование и тексты*. Петрозаводск: Карельский государственный педагогический университет. [Lojter, S. M., 2001: *Russkij detskij fol'klor i detskaja mifologija. Issledovanie i teksty.* Petrozavodsk: Karel'skij gosudarstvennyj pedegogičeskij universitet.]
- Легенди та перекази* (Українська народна творчість.), 1985. Київ: Наукова думка. [*Legendy ta pereказы* (Ukrajins'ka narodna tvorčist'), 1985. Kiev: Naukova dumka.]
- Мелетинский, Е. М., 1995: *Поэтика мифа*. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. [Meletinskij, E. M., 1995: *Poetika mifa*. Moskva: Izdatel'skaja firma «Vostočnaja literatura».]
- Мелетинский, Е. М., 1998: Миф и историческая поэтика фольклора. *Избранные статьи. Воспоминания*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет. [Meletinskij, E. M., 1998: Mif i istoričeskaja poetika fol'klora. *Izbrannye stat'i. Vospominanija*. Moskva: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitnnyj universitet.]
- Мијатовић, С. М., 1909: Народна медицина срба селјака у Левчу и Темнићу. *Српски етнографски зборник* (уредио Тих. Р. Ђорђевић), књ. XIII. Београд: Штампано у Државној штампарији Краљевине Србије. [Mijatovič, S. M., 1909: Narodna medicina srba seljaka u Levču i Temniću. *Srpski etnografski zbornik* (ed. Tih. R. Džordžević), knj. XIII. Beograd: Ščamparno u Državnoj ščampariji Kra'evine Srbije.]
- Мильов, С, 2002: *Скришен фолклор*. София: Огледалото. [Mil'ov, S., 2002: *Skrišen folklor*. Sofija: Ogledaloto.]

- Миненок, Е. В., Капица, Ф. С., 1995: Загадки из фольклорного архива МГУ. *Русский эротический фольклор* (Сост. А. Л. Топорков). Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Minenok, E. V., Kapica, F. S., 1995: Zagadki iz fol'klornogo arhiva MGU. *Russkij erotiĉeskij fol'klor* (ed. A. L. Toporkov). Moskva: Nauĉno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Мороз, Е., 2011: *Веселая Эрата. Секс и любовь в мире русского Средневековья*. Москва: Новое литературное обозрение. [Moroz, E., 2011: *Veselaja Erata. Seks i ljubov' v mire russkogo Srednevekov'ja*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.]
- Морозов, И. А., Слепцова, И. С., 1996: Свидание с предком (Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных). *Секс и эротика в русской традиционной культуре* (Сост. А. Л. Топорков). Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Morozov, I. A., Slepцова, I. S., 1996: Svidanie s predkom (Perežitocnye formy ritual'nogo braka v svjatoĉnyh zabavah rjaženyh). *Seks i erotica v russkoj tradicijnoj kul'ture* (ed. A. L. Toporkov). Moskva: Nauĉno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Морозова, Н., Новиков, Ю., 2007: *Чудное Причудье. Фольклор староверов Эстонии*. Тарту: Издательство HUMA. [Morozova, N., Novikov, Ju., 2007: *Ĉudnoe Priĉud'e. Fol'klor staroverov Estonii*. Tartu: Izdatel'stvo HUMA.]
- В некотором царстве. Сказки родного края*, 1994. (Составитель В. Н. Морохин). Нижний Новгород: Издательство «Фора». [*V nekotorym carstve. Skazki rodnogo kraja*, 1994. (Sostavitel' V. N. Morohin). Nižnij Novgorod: Izdatel'stvo «Fora».]
- Мутина, А. С., 2005: «Катится изюминка...» *Современный русский детский фольклор Удмуртии*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. [Mutina, A. S., 2005: «Katitsja izjuminka...» *Sovremennyj russkij dejskij fol'klor Udmurtii*. Iževsk: Udmurtskij institut istorii, jazyka i literatury UrO RAN.]
- Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья*, 2007. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [*Mifologičeskie rasskazy i pover'ja Nižegorodskogo Povolž'ja*, 2007. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник*, 2008. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов». [*Mitologija na ĉoveškoto tjalo. Antropologičen reĉnik*, 2008. Sofija: Akademiĉno izdatelstvo «Prof. Marin Drinov».]
- Назаров, В. Д., 1999: «Срамословие» в топонимике России XV–XVI вв. «*A se grehi zlye, smertnye...*». *Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX в.)*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [Nazarov, V. D., 1999: «Sramoslovie» v toponimike Rossii XV–XVI vv. «*A se grehi zlye, smertnye...*». *Ljubov', erotica i seksual'naja etika v doindustrial'noj Rossii (X – pervaja polovina XIX v.)*. Moskva: Nauĉno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Никитина, Н. А., 1994: К вопросу о русских колдунах. *Русское колдовство, ведовство, знахарство*. Санкт-Петербург: Издательство «Литера». [Nikitina, N. A., 1994: K voprosu o russkikh koldunah. *Russkoe koldovstvo, vedovstvo, znaharstvo*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Litera».]
- Никифоров, А. И., 1961: *Севернорусские сказки*. Москва, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР. [Nikiforov, A. I., 1961: *Severnorrusskie skazki*. Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.]
- Новгородские былины*, 1978 (ред. Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий). Ленинград: Издательство «Наука». [*Novgorodskie byliny*, 1978. (ed. Ju. I. Smirnov, V. G. Smolickij, Leningrad: Izdatel'stvo «Nauka»)]

- «Народная библия»: *Восточнославянские этимологические легенды*, 2004. Москва: Издательство «Индрик». [*«Narodnaja biblija»: Vostočnoslavjanske etiologičeskie legendy*, 2004. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Овчаров, Д., 1993: Сексуалното и сакралното в културен аспект. *Фолклорен еротикон. Т. I*. (ред. Ф. Бадаланова). София: Импресарско-издателска къща «РОД». [Ovčarov, D., 1993: Seksualnoto i sakralnototo v kulturen aspekt. *Folkloren erotikon. T. I*. (ed. F. Badalanova). Sofija: Impresarsko-izdatelska kešča «ROD».]
- Озорные частушки («с картинками»)*, 1995. Санкт-Петербург: Издательство «Атос» [*Ozornye častuški («s kartinkami»)*, 1995. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Atos»].
- Заветные сказки из собрания Н. Е. Ончукова*, 1996. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [*Zavetnye skazki iz sobranija N. E. Ončukova*, 1996. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Павлова, М. Р., 1985: Среда и пятница в связи с прядением. *Этногенез, ранняя этническая история и культура славян*. Москва: Издательство «Наука». [Pavlova, M. R.: Sreda i pjatnica v svjazi s prjzdeniem. *Etnogenez, rannjaja etničeskaja istorija i kul'tura slavjan*, 1985. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Петкевич, Г., 1911 Материалы по народной медицине литовцев. *Живая старина*. Вып. 2, Санкт-Петербург. 168–218. [Petkevič, G., 1911: Materialy po narodnoj medicine litovcev. *Živaja starina*. Вып. 2. Sankt-Peterburg. 168-218.]
- Плосс, Г., 1995: *Женищина в естествоведении и народоведении* (В 3 т. Т. 1). Сыктывкар, Киров: Вятка. [Ploss, G., 1995: *Ženščina v estestvovedenii i narodovedenii* (v 3 t. T. 1). Syktyvkar, Kirov: Vjatka].
- Плотникова, А. А., 1995: Воск. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. I (А–Г)*. Москва: Международные отношения. [Plotnikova, A. A., 1995: Vosk. *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'. T. I (A–G)*. Moskva: Meždunarodnye otnošenija.
- Плущер-Сарно, А., 2001: *Большой словарь русского мата. Т. I*. Санкт-Петербург: Лимбус Пресс. [Plučer-Sarno, A., 2001: *Bol'šoj slovar' russkogo mata. T. I*. Sankt-Peterburg: Limbus Press.]
- Плущер-Сарно, А., 2005: *Материалы к словарю русского мата. Т. 2*. Санкт-Петербург, Москва: Лимбус Пресс. [Plučer-Sarno, A., 2005: *Materialy k slovarju russkogo mata. T. 2*. Sankt-Peterburg, Moskva: Limbus Press.]
- И смех и грех. Эротика в пермском фольклоре. Сказки, бывальщины, заговоры, загадки, песни, частушки* (Соб. И. Подюков, С. Хоробрых), 2001. Пермь: ПРИЛИТ. [I smeh i greh. Erotika v permskom fol'klоре. Skazki, byval'ščiny, zagovory, zagadki, pesni, častuški. (Sob. I. Podjukov, S. Horobryh), 2001. Perm': PRILIT.]
- Полное Собрание Законов Российской Империи. Собрание первое. С 1649 по 12 декабря 1825 года. Т. 18: 1767–1769, 1830*. Санкт-Петербург: Печатано в Типографии II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. [*Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperii. Sobranie pervoe. S 1649 gj 12 dekabrja 1825 goda. T. 18: 1767–1769, 1830*. Sankt-Peterburg: Pečatano v Tipografii II Otdelenija Sobstvennoj E. I. Veličestva Kanceljarii.]
- Померанцева, Э. В., 1975: Ярилки. *Советская этнография*, № 3. 127–130. Москва: Издательство «Наука». [Pomeranceva, E. V., 1975: Jarilki. *Sovetskaja etnografija*, № 3, 127–130. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Потебня, А. А., 1865: *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*. Москва: В Университетской типографии. [Potebnja, A. A., 1865: *O mifičeskom značenii nekotoryh obrjadov i poverij*, Moskva: V Universitetskoj tipografii.]

- Пропп, В. Я., 1998: *Поэтика фольклора*. Москва: Лабиринт. [Propp, V. Ja., 1998: *Poetika fol'klora*. Moskva: Labirint.]
- Пушкин, А. С., 1947: *Полное собрание сочинений. В 16 т. Т. 2, кн. 1. Стихотворения, 1817–1825. Лицейские стихотворения в позднейших редакциях*. Москва, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР. [Puškin, A. S., 1947: *Polnoe sobranie sočinenij. V 16 t. T. 2, kn. 1. Stihotvorenija. 1817–1825. Licejskie stihotvorenija v pozdnejših redakcijah*. Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.]
- Радин, П., 1999 *Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Керенъ*. Санкт-Петербург: Евразия. [Radin, P., 1999 *Trikster. Issledovanie mifov severoamerikanskih indejcev s kommentarijami K. G. Junga i K. K. Keren'j*. Sankt-Peterburg: Evrazija.]
- Реутин, М. Ю., 1996. *Народная культура Германии: Позднее средневековье и Возрождение*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет. [Reutin, M. Ju., 1996: *Narodnaja kul'tura Germanii: Pozdnee srednevekov'e i Vozroždenie*. Moskva: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitnyj universitet.]
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Књ. V, 1968*. Београд: Институт за српскохрватски језик. [Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika. Knj. V, 1968. Beograd: Institut za srpskohrvatski jezik.]
- Романов, Е. Р., 1885: *Белорусский сборник. Вып. 1–2. Песни, пословицы, загадки*. Киев: Типография С. В. Кульженко. [Romanov, E. R., 1885: *Belorusskij sbornik. Vyp. 1–2. Pesni, poslovice, zagadki*. Kiev: Tipografija S. V. Kul'ženko.]
- Романов, Е. Р., 1891: *Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи*. Витебск: Типо-литография Г. Г. Малкина. [Romanov, E. R., 1891: *Belorusskij sbornik. Vyp. 5. Zagovory, apokrify i duhovnye stihy*. Vitebsk: Tipo-litografija G. G. Malkina.]
- Рут, М. Э., 1987: *Русская народная астронимия*. Свердловск: Уральский государственный университет. [Rut, M. E., 1987: *Russkaja narodnaja astronimija*. Sverdlovsk: Ural'skij gosudarstvennyj universitet.]
- Рут, М. Э., 2003: Северный астронимический тип в севернорусской интерпретации. *Рябининские чтения – 2003. Материалы IV научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера*. Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижи». [Rut, M. E., 2003: Severnyj astronimičeskij tip v severnorusskoj interpretacii. *Rjabininskie čtenija – 2003. Materialy IV naučnoj konferencii po izučeniju narodnoj kul'tury Russkogo Severa*. Petrozavodsk: Muzej-zapovednik «Kiži».]
- Рут, М. Э., 2010: *Словарь астронимов. Звездное небо по-русски*. Москва: АСТ-ПРЕСС. [Rut, M. E., 2010: *Slovar' astronimov. Zvezdnoe nebo po-russki*. Moskva: AST-PRESS.]
- Русские волшебные сказки Сибири, 1981*. Новосибирск: Издательство «Наука». Сибирское отделение. [Russkie volšebnye skazki Sibiri, 1981. Novosibirsk: Izdatel'stvo «Nauka». Sibirskoe otdelenie.]
- Русский демонологический словарь* (Составитель Т. А. Новичкова), 1995. Санкт-Петербург: Петербургский писатель. [Russkij demonologičeskij slovar' (ed. T. A. Novičkova). Sankt-Peterburg: Peterburgskij pisatel'.]
- Русские сказки и песни в Сибири. Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества по этнографии, 2000*. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [Russkie skazki i pesni v Sibiri. Zapiski Krasnojarskogo podotdela Vostočno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo Geografičeskogo Obščestva po etnografii, 2000. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]

- Русские сказки Урала (Из фондов Свердловского областного Дома фольклора)*, 1997. Екатеринбург: Сфера. [*Russkie skazki Urala (Iz fondov Sverdlovskogo oblastnogo Doma fol'klora)*, 1997. Ekaterinburg: Sfera.]
- «Ты не жми меня к березе...» *Русские частушки без цензуры*, 1993. Москва: ЛИНФ. [*Ty ne žmi menja k breeze...*] *Russkie častuški bez cenzury*, 1993. Moskva: LINF.]
- Русский эротический фольклор. Песни, обряды и обрядовый фольклор, народный театр, заговоры, загадки, частушки*, 1995. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». [*Russkij erotičeskij fol'klor. Pesni, obrjady i obrjadovyy fol'klor; narodnyj teatr; zagovory, zagadki, častuški*, 1995. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir».]
- Рыбаков, Б. А., 1987: *Язычество Древней Руси*. Москва: Издательство «Наука». [Rybakov, B. A., 1987: *Jazyčestvo Drevnej Rusi*. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Рыжакова, С. И., 2002: *Язык орнамента в латышской народной культуре*. Москва: Издательство «Индрик». [Ryžakova, S. I., 2002: *Jazyk ornamenta v latyšskoj narodnoj kul'ture*, Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Городская и деревенская повивальная бабка*. Пер. с французского Д. Самойлович, 1780. Москва: В Университетской типографии у Н. Новикова. [*Gorodskaja i derevenskaja povival'naja babka*. Per. s francuzskogo D. Samojlovič, 1780. Moskva: V universitetskoj tipografii u N. Novikova.]
- Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Т. 2, кн. 7*, 1849. Санкт-Петербург: В типографии Сахарова. [*Skazanja russkogo naroda, sobrannye I. P.Saharovym. T. 2, kn. 7*, 1849. Sankt-Peterburg: V tipografii Saharova.]
- Сказки Заонежья (Составитель Н. Ф. Онегина)*, 1985. Петрозаводск: Карелия. [*Skazki Zaonežja (Sostavitel' N. F. Onegina)*, 1985. Petrozavodsk: Karelija.]
- Великорусские сказки архива Русского Географического Общества. Сборник А. М. Смирнова. Книга 2*, 2003. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [*Velikorusskie skazki arhiva Russkogo Geografičeskogo Obščestva. Sbornik A. M. Smirnova. Kniga 2*, 2003. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: В 2 кн. Книга 1*, 1999. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [*Skazki i pesni Belozerskogo kraja. Sbornik B. i Ju. Sokolovyh: V 2 knigah. Kniga 1*, 1999. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Словарь русских народных говоров. Вып. 9 (Ерепеня – Заглазеться)*, 1972. Ленинград: Издательство «Наука». Ленинградское отделение. [*Slovar' russkih narodnyh govorov. Вып. 9 (Erepenja – Zaglazet'sja)*, 1972. Leningrad: Izdatel'stvo «Nauka». Leningradское отделение]
- Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области)*, 1969. Москва: Издательство «Наука». [*Slovar' sovremennogo russkogo narodnogo govora (d. Deulino Rjazanskogo rajona Rjazanskoj oblasti)*, 1969. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Пискунова С. В. и др. (ред.), 2001: *Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура)*. Тамбов: Издательство Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина. [Piskunova, S. V. i dr. (eds.), 2001: *Slovar' tambovskih govorov (duhovnaja i material'naja kul'tura)*. Tambov: Izdatel'stvo Tambovskogo gosudarstvennogo universiteta imeni G. R. Deržavina.]
- Гуйванюк Н. В. (заг. ред.), 2005: *Словник буковинських говірок*. Чернівці: Рута. [Gujvanjuk N. V. (ed.), 2005: *Slovník bukovyns'kyh govirok*. Černivci: Ruta.]
- Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. У 2 т. Т. 1 (А–П)*, 1990. Мінск: Універсітэцкае. [*Slovník gavorak central'nyh rajonav Belarusi. U 2 t. T. 1 (A–P)*, 1990. Minsk: Universiteckae.]

- Словник української мови. В 11 т. Т. 2 (Г–Ж)*, 1971. Київ: Наукова думка. [*Slovník ukrajn'skoj mowy. V 11 t. T. 2 (G–Ž)*, 1971. Kijev: Naukova dumka.]
- Словник української мови. В 11 т. Т. 4 (І–М)*, 1973. Київ: Наукова думка. [*Slovník ukrajn'skoj mowy. V 11 t. T. 2 (I–M)*, 1973. Kijev: Naukova dumka.]
- Снегирев, И., 1839: *Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Ч. 4*. Москва: В Университетской Типографии. [Snegirev, I. 1839: *Russkie prostonardnye prazdniki i suevernye obrjady. Č. 4*. Moskva: V Universitetskoj tipografii.]
- Судник, Т. М., Цивьян, Т. В., 1978: К реконструкции сюжета основного мифа в балто-славянской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца»). *Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом*. Москва: Издательство «Наука». [Sudnik, T. N., Civjan, T. V., 1978: K rekonstrukcii sjužeta osnovnogo mifa v balto-slavjanskoj perspective (fragment «Žena i deti Gromoveržca»). *Etnolingvističeskie balto-slavjanskije kontakty v nastojaščem i prošlom*, Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Терещенко, А., 1848: *Быт русского народа. Ч. 5*. Санкт-Петербург: В типографии военно-учебных заведений. [Tereščenko, A., 1848: *Byt russkogo naroda. Č. 5*. Sankt-Peterburg: V tipografii voenno-učebnyh zavedenij.]
- Токарев, С. А., 1980: Обряды и мифы. *Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2*. Москва: Издательство «Советская энциклопедия». [Tokarev, S. A., 1980: Obrjady i mify. *Mify narodov mira: Enciklopedija. T. 2*, Moskva: Izdatel'stvo «Sovetskaja enciklopedija».]
- Толстой, Н. И., 1995: Гениталии. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1 (А–Г)*. Москва: Международные отношения. [Tolstoj, N. I. 1995: Genitalii. *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'. T. 1 (A–G)*. Moskva: Meždunarodnye otnošenija.]
- Толстая, С. М., 2009: Пятница. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 4 (Переprava – Сито)*. Москва: Международные отношения. [Tolstaja, S. M., 2009: Pjatnica. *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'. T. 4 (Pereprava – Sito)* Moskva: Meždunarodnye otnošenija.]
- Топорков, А. Л., 1992: Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян. *Фольклор и этнографическая действительность*. Санкт-Петербург: Наука. С-Петербургское отделение. [Toporkov, A. L., 1992: Perepekanie detej v ritualah i skazkah vostočnyh slavjan. *Fol'klor i etnografičeskaja dejstvitel'nost'*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Nauka». S-Peterburgskoe otdelenie.]
- Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. В 2 т. Т. 2*, 2012. Москва: Издательство «Индрик». [*Tradicionnaja kul'tura Ul'janovskogo Prisur'ja. Etnidialektnyj slovar'. V 2 t. T. 2*, 2012. Moskva: Izdatel'stvo «Indrik».]
- Традиційна культура мастацкай культуры беларусаў. У 6 тамах. Т. 4. Брэсцкае Палесце. Кн. 2*, 2009; *Т. 6. Гомельскае Палесце і Падняпроўе. Кн. 2*, 2013. Мінск: Вышэйшая школа. [*Tradycyjnaja mastackaja kul'tura belarusav. U 6 tamah. T. 4. Bresckae Palesse. Kn. 2*, 2009; *Т. 6. Gomel'skae Palesse i Padnjaprove. Kn. 2*, 2013. Minsk: Vyšejšaja škola.]
- Трыкова, О. Ю., 2003: *Детская литература и фольклор: аспекты взаимодействия*, Ярославль: LAP LAMBERT Academic Publishing. [Trykova, O. Ju., 2003: *Detskaja literatura i fol'klor: aspekty vzaimodejstvija*. Jaroslavl': LAP LAMBERT Academic Publishing.]
- Тупиков, Н. М., 1903: *Словарь древнерусских личных имен*. Санкт-Петербург: Типография И. Н. Скороходова. [Tupikov, N. M., 1903: *Slovar' drevnerusskikh ličnyh imen*. Sankt-Peterburg: Tipografija I. N. Skorohodova.]
- У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды* (сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой), 2014. Москва: Форум; Неолит. [*U istokov mira: Russkie etiologičeskie skazki i legendy* (eds. O. V. Belovoj, G. I. Kabakovoj), 2014. Moskva: Forum, Neolit.]

- Успенский, Б. А., 1982: *Филологические разыскания в области славянских древностей*. Москва: Издательство Московского университета. [Uspenskij, B. A., 1982 *Filologiĉeskie razyskanija v oblasti slavjanskih drevnostej*. Moskva: Izdatel'stvo Mokovskogo universiteta.]
- Успенский Б. А., 1994: «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева. Успенский Б. А. *Избранные труды*. Т. 2, Москва: Гнозис. [Uspenskij, B.A. 1994: «Zavetnyje skazki» A.N. Afanas'eva in: Uspenskij, B.A. *Izbrannye trudy*. Т. 2, Москва: Gnozis.]
- Українські соромицькі пісні, 2003. Харків: Фоліо [Ukrain'ski soromic'ki pisni, 2003. Har'kiv: Folio.]
- Филиповић, М. С., 1933: Славонски вотиви од воска. *Гласник Етнографског Музеја у Београду*. Књ. 8. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије. [Filipoviĉ, M. S., 1933: Slavonski votive od voska. *Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu*. Књ. 8. Beograd: Državna ščamparija Kral'evine Jugoslavije.]
- Фолклорен еротикон. Т. I. (сост. Ф. Бадаланова), 1993. Софија: Импресарско-издателска къща «РОД». [Folkloren erotikon. Т. I. (sost. F. Badalanova), 1993. Sofija: Impresarsko-izdatelska kešča «ROD».]
- Фольклор старообрядцев Литвы. В 3 т. Т. I. Сказки. Пословицы. Загадки, 2007. Вильнюс: Vilniaus pedagoginis universitetas. [Fol'klor staroobryadcev Litvy. V 3 t. Т. I. Skazki. Poslovicy. Zagadki 2007. Vil'njus: Vilniaus pedagoginis universitetas.]
- Холл, Д., 1996: *Словарь сюжетов и символов в искусстве*. Москва: Крон-пресс. [Holl, D., 1996: *Slovar' sjužetov i simbolov v iskusstve*. Moskva: Kron-press.]
- Христофорова, О., 2013: *Икота. Мифологический персонаж в локальной традиции*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет. [Hristoforova, O., 2013: *Ikota. Mifologiĉeskij personaž v lokal'noj tradicii*. Moskva: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitnyj universitet.]
- Худяков, И. А., 2001: *Великорусские сказки. Великорусские загадки*. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [Hudjakov, I. A., 2001: *Velikoruskie skazki. Velikoruskie zagadki*. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Хукка, В. С., 1992: *Жаргон и аббревиатура татуировок преступного мира: словарь-справочник*. Нижний Новгород: Нижполиграф. [Hukka, V. S., 1992: *Žargon i abbreviatura tatuirovok prestupnogo mira: slovar'-spravočnik*. Nižnij Novgorod: Nižpoligraf.]
- Цыхун, А., 2014: *Скарбы народнай мовы. З лексічнай спадчыны насельнікаў Гарадзенскага раёну*. Гародня: Гарадзенская бібліятэка. [Cyhun, A., 2014: *Skarby narodnaj movy. Z leksiĉnaj spadčyny naseľnikav Garadzenskaga rajonu*. Garodhja: Garadzenskaja biblijateka.]
- Чубинский, П. П., 1878: *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 2. Малорусские сказки*. Петербург: Типография и хромолиотография А. Траншеля. [Ĉjubinskij, P. P., 1878: *Trudy etnografiĉesko-statistiĉeskoj ekspedicii v Zapadno-Russkij kraj. Т. 2. Maloruskie skazki*. Peterburg: Tipigrafija i hromolitografija A. Tranšel'ja.]
- Сказки Шадринского края* (собиратели и составители: В. Бекетова, В. Тимофеев), 1995. Шадринск: Издание Шадринского пединститута. [Skazki Šadrinskogo kraja (edit: V. Beketova, V. Timofeev), 1995. Šadrinsk: Izdanie Ščadrinskogo pedinstituta.]
- Шатэрнік, М., 1929: *Краёвы слоўнік Чэрвэнічыны*. Менск: Выданьне Беларускае Акадэміі Навук. [Šaternik, M., 1929: *Krajovy slovník Ĉervenščyny*. Mensk: Vydan'ne Belaruskae Akademii Navuk.]
- Шухевич, В., 1908: *Гуцульщина*. Ч. 5. Львів: З «Загальної друкарні». [Šuheviĉ, V., 1908: *Guculščina*. Ĉ. 5, L'viv: Z «Zagal'noj drukarni».]

- Устьянские сказки, бывальщины и легенды (Предисловие и публикация В. И. Щипина), 2007. *Живая старина*, № 1, С. 42–46. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора. [Ust'janskije skazki, byval'sčiny i legendy (Predislovie i publikacija V.I. Ščipina), 2007. *Živaja starina*, № 1, S. 42–46. Moskva: Gosudarstvennyj respublikanskiy centr russkogo fol'klora.]
- Элиаде, М., 2002: *История веры и религиозных идей. Т. III*. Москва: Критерион. [Eliade, M., 2002: *Istorija very i riligioznych idej. T. III*. Moskva: Kriterion.]
- Народные сказки, собранные сельскими учителями. Сборник А. А. Эрленвейна*, 2005. Санкт-Петербург: Тропа Троянова. [*Narodnye skazki, sobrannye sel'skimi učiteljami. Sbornik A.A. Erlenvejna*, 2005. Sankt-Peterburg: Tropa Trojanova.]
- Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 19*, 1992. Москва: Издательство «Наука». [*Etimologičeskij slovar' slavjanskijh jazykov. Praslavjanskij leksičeskij fond. Вып. 19*, 1992. Moskva: Izdatel'stvo «Nauka».]
- Becker, R., 1990: *Die weibliche initiation im ostslawischen Zaubermärchen: ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspektes im Märchen unter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga*. Berlin: Wiesbaden by Harrassowitz.
- Biegileisen, H., 1929: *Lecznictwo ludu polskiego*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Burkhardt, D., 2000: Erotska tradicija u Rusiji: Puškin i njegova priča u stihovima Car Nikita i njegovih četrdeset kćeri. *Erotsko u folklore slovena* (ed. D. Ajdačić). Beograd: Stubovi kulture.
- Federowski, M., 1897: *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I*. Krakow: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Folklore de Ukraine: Usages, contes et legendes, chansons, proverbes et jurons, 1898. *Kryptadia. Vol. 5*. Paris: Imprimerie G. Uschmann a Weimar.
- Gimbutas, M., 1989: *The Language of the Goddess*. London: Harper & Row.
- Hnatjuk, V., 1909: *Das Geschlechterleben des ukrainischen bauernvolkes folkloristische erhebung aus der russischen Ukraina. Aufzeichnungen von Pavlo Tarasevkyj, einleitung und parallelenachweise tos Volodymir Hnatjuk (Biewerke zum stadium der Anthropophyteia. Band III)*. Liepzig: Deutsche Verlagaktiengesellschaft.
- Kajmaković R., 1974: *Semberija. Etnološka monografija*. Sarajevo: Posebni otisak iz glasnika zemaljskog muzeja Bosni i Hercegovine u Sarajevu.
- Kolberg, O., 1881: *Dziela wszistkie. T. XIV. Poznańskie. Cz. VI*. Kraków: W drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Krekovičova, E., 2000: Erotski motivi u slovačkim narodnim pesmama. *Erotsko u folklore slovena* (ed. D. Ajdačić). Beograd: Stubovi kulture.
- Kukuljević, I. Vile, 1851: *Arkiv za pověstnicu jugoslavensku. Knj. I*. Zagreb: Izdano troškom Društva za jugoslavensku povestnicu i starine.
- Lovretić, J., 1902: Otok. Narodni život i običaji. *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena, Kn. VII, Sv. 1*. Zagreb: Knjižara Jugoslavenske Akademije.
- Rulikowski, E., 1853: *Opis powiatu Wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym*. Warszawa: W drukarni S. Orgelbranda.
- Słownik gwar polskich. T. VI (U–Ż). Ułożył J. Karłowicz*, 1911. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sychta, B., 1973: *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. VI (U–Ż)*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Varlyha, A., 1970: *Krajovy slovník Łahojščyny*. New York: Vydanie ZARANKA.

AETIOLOGICAL NOTES: “THE STORY OF IVAN”

BOGUMIL GASANOV



Among the Ukrainian folk erotic texts published by Fedor Vovk in vol. 5 of his book КРУПТАΔΙΑ, (Paris, 1898), one tale differs dramatically because of its plot: Ivan, a father of seven daughters without vaginas, goes to a woman called Anastasia, buys from her the missing parts, cuts some space in their bodies with an axe, and inserts the vaginas. Anastasia also gives him an extra vagina, which threatens to stay on Ivan’s nose. Ivan cuts it into pieces with the axe and makes clitorises for his daughters.

The plot similarities of this text, titled “The Story about Ivan”, with Pushkin’s “Tsar Nikita and his forty daughters” makes us consider their possible connection. The retelling of Pushkin’s work seems impossible due to the mismatches of many important details. It only remains to assume a common source for both texts: Pushkin heard a similar version of “The Story” and processed it creatively.

Analysis of the elements in “The Story about Ivan” supports the conclusion that this text has a folk character. Almost all of its parts have analogies in East Slavonic folklore; typical motifs are used.

In the Slavonic tradition, there are etiological legends close to “The Story about Ivan”. They concern the appearance of genitalia in the first humans (or only females). The figures of Ivan and Anastasia from the analysed text might go back to the images of the pagan deities (Rod and Mokosh?), personages of the myth about creating genitals. The text itself is probably an echo of an etiological legend, preserved in the form of an obscene story that lost its “explanatory part”.

Bogumil Gasanov, independent researcher, Russia, Rjazan, 390026, st. Leninskogo komsomola, 101-128, bogumil13@mail.ru

Plants, Women, Magic. Contemporary Polish (Kuyavian) Folklore Based on Herbal Medicine

————— Sara Orzechowska —————

Danes se je zanimanje za fitoterapijo in etnobotaniko povečalo. Ta pojav je bil povod za kulturni projekt »Etnopanterija dežele Dobrzyń«. Na dogodku so udeleženci raziskovali znanje o zeliščarstvu in etnografiji, vključno z vraževerji, verovanji in z vloge rastlin v folklornih besedilih, hkrati pa so posredovali informacije o zgodbah, praksah in načinih uporabe zelišč v kraju svojega bivanja, med starejšo generacijo ali na podlagi lastnih izkušenj. Rezultat prenosa znanja med učitelji in udeleženci je bila velika količina zbranega folklornega gradiva. Članek je poskus povzemanja zbranih podatkov in njihove analize z antropološkega vidika.

KLJUČNE BESEDE: ženske, rastline, zelišča, medicina, folklor, kuhinja, verovanje, vraževerja

Nowadays, interest in phytotherapy and ethnobotanics has increased. This phenomenon was the reason for the cultural project "Ethno-pantry of Dobrzyń Land". During the event, the participants explored the knowledge of herbal medicine and ethnography, including superstitions, beliefs, and the role of plants in folklore texts, while simultaneously providing information about stories, practices, and methods of using herbs in their place of residence, among the older generation or relying on their own experiences. The transfer of knowledge between the instructors and participants resulted in a large amount of folklore material. The article is an attempt to summarise the collected data and to analyse them from an anthropological perspective.

KEYWORDS: women, herbs, plants, medicine, folklore, cuisine, beliefs, superstitions

INTRODUCTION

This article is devoted to the cultivation of herbal traditions in Poland and activities aimed at maintaining them in the Dobrzyń Land, as well as juxtaposing them with ethnographic data from the area occupied by the Polish population from the 18th to the 20th centuries. In the case of Poland, these so-called "Slavic antiquities" are treated as the legacy of old, pagan culture, whose relics have been preserved in the form of folklore content, oral literature, superstitions, and rituals. The analysis of the material serves to indicate the relics of old culture functioning in the consciousness, memory and practices of contemporary Polish women, to distinguish those that have been changed or have become incomprehensible and those referring to the structures of *longue durée* according to Fernando Braudel's

concept (1971). It assumes the existence of thought structures within a given culture, influencing behaviours and phenomena observable in the present time. In the process of enculturation, these structures are encoded into us; they influence our perception of reality, of which we are often not aware and do not consider, because they seem “normal” and “obvious” to us. Many of the structures of *longue dureé* can be observed in the use of plants or folk medicine in modern life. Currently, in Poland, there is a great interest in both herbalism and folk tradition (ethnobotany) or, more broadly, in magical cultures. Herbal treatment and its use for ritual purposes are not appropriate only for folk cultures. Ludwik Stomma lists the main features of the Polish peasant lifestyle, characterised by, among other factors, geographical and consciousness isolation, agricultural life, Catholic religiosity with magical and ritualistic influences, oral transmission, respect for the elderly and tradition, treated as sacred, inviolable and eternal order and the existence of binary oppositions shaping the peasant worldview (Stomma 1979: 131–142). For the purposes of this article, I define magic cultures as those in which the prevailing paradigm is the belief that we have the means to influence the course of events, the behaviour of nature or other beings at a distance by making certain gestures or uttering certain words (Bailey 2006: 1–2); for example, when we place objects that the burglar leaves behind on aspen, the thief will start shaking like that tree (Marczewska 2002: 178).

The first section of this article presents a brief overview of the literature that inspired the project, the methodological approach used in this investigation, the aims of the project, and the cultural background. The second section of the paper will be devoted to contemporary folklore texts and their anthropological analysis.

ETHNOPANTRY OF DOBRZYŃ LAND: THE PROJECT RATIONALE AND RESEARCH METHODS

The study of human-plant interaction and folk medicine has always been a research interest for ethnographers and anthropologists. In the article *Ethnobotany-its scope and various subdisciplines* (1995), Jain lists four main areas of ethnobotanical research. In the present article, I focused mainly on the first two: “1. work among the present day aboriginal or primitive societies and recording surviving folklore about plants. 2. Scrutiny of literature, such as on ethnobiology, traditional medicine, old administrative reports, ethnologies, floras, archaeology, etc. for data of ethnobotanical interest” (p. 8). Polish literature on this subject abounds in references to herbal treatment, but what is missing is a broadly based insightful analysis that would take into consideration the physiological properties of plants, their chemistry and their influence on human health, on the one hand, and the understanding of plants in a symbolic and ritualistic dimension, on the other. Interesting elaborations about the synthesis of ritual, magic, and healing properties of plants can be found in Richard Miller’s research (*The magical and ritual use of aphrodisiacs*, 1993; *The magical and ritual use of herbs*, 1979), but he is focused on exotic plants. The particular elements of folk customs reported here illustrate that, within the traditional rural community, there was a specific way of reasoning, rationality that had its roots in

the knowledge of natural cycles, animal behaviour, the influence of herbs on the body, as well as the understanding of the world as an arena where many phenomena are the result of supernatural forces, for example, the activity of demons or casting spells. The simultaneity of these two types of reasoning is characteristic of folk culture.

The source material for this paper is based on traditional messages as well as information from 19th-century ethnographic journals: *Wisła, Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej, Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*. The works collected by Oskar Kolberg and contemporary ethnographic studies in the field of folk medicine and ethnobotany, by Valeria Kolosova, Zbigniew Libera, Adam Paluch, and Marzena Marczevska, among others, were also taken into account. Studies of the Ethnolinguistic School of Lublin are also a valuable source for my work, in particular *Słownik stereotypów i symboli ludowych, T. 2 Rośliny* (2017-2019). Extensive information about plant superstition can be found in the works of Polish ethnobotanist Adam Fisher (1889-1943), for example, *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera* (Łuczaj et al. 2016) but also in the everyday practices of Polish people. The role and symbolic image of women in traditional culture constitute an essential element of my research upon which I relied, for example, the study *Wizerunek kobiety i mężczyzny w językowym obrazie świata ludności wiejskiej (na przykładzie gminy Zakliczyn nad Dunajcem)* (Piechnik 2009), *Ludowe mity o stworzeniu człowieka* (Tomicki 1980) or the book *O hultajach, wiedzmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku* (Baranowski 1988).

I must note the scientist Michael Ostling, working on Polish historical and folklore material. One of his papers, *Witches' Herbs on Trial* (2014), is devoted to the witch figure as a herbalist and the plants listed during trials against such women. Traditional thinking about women and wild plants indicate a specific “relationship” between them. Contemporary material from field research includes information collected from the participants of the cultural project “Ethnoproxy of Dobrzyń Land”, carried out from June to October 2019 by the employees from Dom Muz in Toruń (a municipal cultural institution) and the Association for the Heritage of Indigenous Culture, of which I am a member.

Throughout Europe, an increasing interest in ethnobotany (in the field of science and as a hobby) can be observed; for example, studies on current and bygone herbal remedies in England were recounted in the book *Country remedies: Traditional East Anglian plant remedies in the 20th century* (Hatfield 1994), in which the author published previously unknown ethnographic material, drawing an interesting picture of the evolution of herbal treatment in eastern England. Ten years later, she published *Encyclopedia of folk medicine: old world and new world traditions* (2004). Ain Raal and Renata Sõukand (2005), in an article devoted to an overview of previous research in Estonian ethnobotany, indicate:

Findings of this research will lead not only to new potent medicines (a noble goal in its own), but first and foremost to new theories of recipe development and the interpretation of new (medical) information within the framework of old beliefs. This may help us to understand the influence that popular books and Internet resources have exerted on medicinal herbs today (p. 195).

I fully agree with that point of view; this article and previous cultural projects can contribute to the development of Polish and European ethnobotany.

The project “Ethnopantry of Dobrzyń Land” owes its name to the activities carried out in the historical land on the Vistula River, because one of its assumptions was regional education and local community activities. Its participants are residents of the region; however, it should be emphasised that not all of them come from the Dobrzyń Land and, unfortunately, the following materials cannot be treated as documentation of the tradition of the whole region. I also supplement the collected material with statements made by the participants of other herbal classes, which I have been conducting since 2017. During that time, I have often been asked about the effectiveness of magic treatments with plants (e.g., Should one think before and after harvesting them about the intention, spell, request for herbs to make a treatment more effective? Is it true that plants collected on Midsummer’s Eve have more power? etc.).

The project “Ethnopantry of Dobrzyń Land” consisted of several workshops, during which twenty women from the Dobrzyń Land region obtained knowledge about phytotherapy, the practical use of plants in modern and folk medicine, and their application in peasant culture. The workshop aimed to provide knowledge about folk herbalism, to obtain ethnographic material about it from the participants of the project, as well as to examine how much this heritage is still alive. I applied an experimental method of collecting ethnographic material. After each class, participants were given a “homework assignment” consisting of collecting ethnographic data, such as proverbs, legends, fairy tales, sayings, beliefs, the use of plants in medicine and cuisine, rituals related to plants, gardening, kitchen superstitions, and similar, known to them from their homes and family oral tradition. They were asked to interview women from their family and their neighbours who could possess and pass on such knowledge. Some participants did not provide any material, explaining it by the lack of informants or the disappearance of knowledge on the subject in their environment, while others were very active in searching for traditional records. Although the project is completed, I continue to receive some new valuable data from the participants. The activity proposed to the workshop participants was aimed at drawing attention to the texts of folklore as a source of knowledge about the culture. The attendees were also given instructions on what to ask the representatives of the older generation, what to pay special attention to (for example, the age of the interlocutor, regional names, information on how the plants were obtained, in what situations they were used, and how the relationship between the woman and nature and the activities of the housewife were treated). It turned out that a large group of beliefs and superstitions functions nowadays not as a historical curiosity but as a living manifestation of continuity of thinking known from Polish folklore. Superstitions that the participants catalogued during interviews with representatives of the older generation were often respected by them. The outcome of this method was extensive source material, some of which was included in the post-project publication.

Moreover, I also had the opportunity to become acquainted with the people who provided information on herbs and medicinal plants and their use in healing. Only one of them was educated in herbal medicine (she took a course in herbal remedies); others

relied solely on family traditions and their own experience in this respect. They decided to take part in the project because of the opportunity to participate in practical activities, the willingness to acquire herbal knowledge and learn about the culture of their grandmothers, while at the same time combining the cognitive and entertaining aspects (i.e., a pleasant time spent in a female group).

The first classes concerned methods of ethnographic material collection. The participants were prepared to search for information about plants in cooking, medicine, and beliefs. They were solving exercises consisting of the description of proverbs and customs and their interpretation in an attempt to explain what is hidden in these short sentences and what image of culture can be read from them. In Poland, a well-known proverb, “stolen does not make you fat”, means that eating stolen products does not result in fattening. It was an example showing the changing economic conditions in the Polish countryside and the accompanying worldview. Nowadays, it is used as a humorous excuse for minor acts of theft, because now we prefer foods that do not contribute to weight gain. In the past, when food was often scarce, “fattening” was desirable. In this short expression, the participants noticed the informational layer of the old culture – the deficiency and the resulting respect for food, as well as the moralistic one – the theft of food (an evil deed) – would not lead to the feeling of satiety; the food obtained through thievery would lose its properties that satisfy hunger. As historical data indicate, the lack of food was at the centre of everyday worries and the main existential experience of European peasants. Trials and tribulations of the folk fairy tale protagonists also suggest that this was the reason why “third sons” or orphans under the care of an evil stepmother had to go beyond “orbis interior”, where they experienced various adventures (Darnton 2012: 39–59). They often shared the last piece of bread with the needy, who turned out to be a benefactor, a fairy, a magician or a Christian saint, rewarding them for a noble gesture with a magical object. It was truly a great sacrifice, worthy of the highest praise.

I conducted the next classes in the field, teaching women to recognise medicinal species often found in Kuyavia; I talked about their use in old and modern medicine, household and the most common beliefs. The plants I talked about whose names and uses were known to some of the participants were: walnut (*Juglans regia*) used to alleviate diarrhoea and abdominal pain; common soapwort (*Saponaria officinalis*), a natural detergent; black elderberry (*Sambucus nigra*) as a resistance enhancer against demons. Some ladies have also encountered the custom of pouring water after bathing newborn babies under an elderberry bush, hanging strongly aromatic herbs by the window and the front door of the house: common tansy (*Tanacetum vulgare*), grand wormwood (*Artemisia absinthium*), mugwort (*Artemisia vulgaris*) used to deter insects and, in the past, to protect the house from demons and evil. Magical use of *Artemisias* was common throughout Europe: “[...] mugwort puts away madness, and in whatever house it is no evil crafts can have power, and evil eyes will be turned away. The roots used to be collected on St. John’s Day.” (Black 1883: 201).

The next two meetings were devoted to the processing of herbal raw material: the processes of producing natural vinegars, tinctures, macerates, cosmetics, medicinal ointments and their use in phytotherapy. We used those raw materials that were also available



Fig. 1. The common tansy (*Tanacetum vulgare*), a photo taken during fieldwork (photo by Joanna Chmielewska).

in previous centuries: beeswax, ethanol, lanolin, wine vinegar. This method resulted in bringing the participants closer to the old ways of producing galenical preparations and to creating conditions in which the participants recalled the home remedies of their grandmothers and mothers.

Field classes in “wild cuisine” were conducted by botanists, who presented edible species, such as the white goosefoot (*Chenopodium album*), parsnip (*Pastinaca sativa*), wood avens (*Geum urbanum*), nettle (*Urtica dioica*), dandelion (*Taraxacum officinale*), which were then used to prepare meals, including the popular springtime *brejka* and soups of wild plants with the addition of goats. The participants also had classes at the Ethnographic Museum in Toruń, where they learned methods of engaging with the public and organising meetings for local communities on the region’s cultural heritage and art classes under the supervision of the artist Anna Pilewicz, using dried plants.

It was decided that only women would be involved in the project. We were interested in the knowledge of their female ancestors. The culture in which they grew up set quite clear boundaries between the “male” and “female” worlds. The significant influence of this type of opposition in ethno-linguistic research on Slavic culture was emphasised by Ivanov and Toporov (1965), for example, right-left, top-bottom, house – forest, we – they, male-female, inside-outside, life-death, and similar. (Rudenka, Zukosky’s 2014: 19). The collection of herbs and kitchen duties belonged to women in the Polish countryside. A man was symbolically connected with a cultivated field-domesticated plants, a tame space created by human action, where the known principles of the human “orbis interior”



Fig. 2. A collection of edible species during “wild cuisine” classes (photo by Joanna Chmielewska).



Fig. 3. Preparation of galena preparations during classes (photo by Joanna Chmielewska).

functioned. The women, in contrast, were more connected with wildlife, the spaces away from the house, from which medicinal plants were obtained, and in the image of peasants, the farther area, the greater the dangers it hid. This belief was linked with the existence of the borderline dividing the world in which peasants lived into their own (tame, as well as foreign) wild and unbridled space, and at the same time one in which the source of various powerful magical, divine and devilish powers have their source (Grochowski 2009: 38–52, Stomma 1986, 1979; Tomicki & Tomicka 1975). These can be used, for example, for healing purposes or harming others; therefore, quacks or folk healers (folk doctors) were perceived as ambiguous people. On the one hand, they strongly emphasised the help of God and the saints during the act of healing; on the other hand, they were suspected of contact with the devil's forces because their knowledge and skills were not "human" possibilities and were a potential danger, regardless of whether the gift came from God or the devil (Libera 2003).

Thus, both women and treatment were close to each other not only from a household point of view (domestic treatment was almost exclusively provided by women) but also from a symbolic point of view. The household, whose heart was the kitchen and its oven, was also the kingdom of women because they were responsible for preparing food, preserves, drying herbs, which served as a handy first aid kit (Paluch 1984: 223, 305). It was mainly housewives who created herbal and cuisine heritage. Women's work, if done by men, would condemn them to ridicule and misunderstanding; such a situation is even unimaginable because of the "qualitative" otherness and traditionally understood "inferiority" of a woman (Tomicki, 1980: 57–64). Some information remained available only within one gender; therefore, only women were involved in the project, as it was easier for them to obtain the material, especially from the older generation, but also because traces of the stereotypical division of activities into female and male remain very visible in contemporary Polish culture.

It should be added that in these areas associated with the female element, many men not only could not but were also afraid to enter because they did not understand the sphere. All the above-mentioned gender-related phenomena of traditional culture are secondary to the biological differences between a man and a woman, the fact that a woman has the ability to give life; her giving birth is the borderline between life and death, and her set of "dangerous" characteristics has its epicentre in her womb. In light of previous findings, cyclical bleeding had a strong connection with that world (the strange world, the world of death, chaos), and the monthly secretions were perceived as unclean and with magical potential. Sickness in peasant culture was treated as a "little death", and the sick person as a person in the zone between life and death, and thus he or she should be treated by someone who feels more comfortable in this zone – a woman.

HERBAL AND CUISINE TRADITIONS

The folklore texts understood as oral literature are an invaluable source of knowledge about the history and culture of rural life. A written form of expression was not a popular

method of collecting information, as wisdom was transmitted through proverbs or songs. Research in oral literature reveals how the perception of the real world was constructed by previous generations. Superstitions and beliefs permeated with magic or religion are frequently present in folklore texts. In this part of the article, I will focus on this kind of discourse related to plants and cuisine customs.

Each of the issues has been chosen to outline the broadest possible picture of cultural continuity, manifested in ways of dealing with illness or relationships with nature. I compare the data obtained with healing-magical practices known from folklore and attempt to analyse them in terms of mental structures in culture, ordering given behaviours or superstitions.

One of the superstitions, catalogued by the participants and subject to lively discussions, is the ban on making preserves during menstruation, which is quite common throughout Poland (Marczewska 2012: 212 – footnote 271, Paluch 1984: 306):

My grandmother, when I asked her about it, said it was a custom from the old times, and it was simply because of hygiene. She told me that women had skirts to the ground and that menstrual blood just flowed on their legs; sometimes, they wore rags tied to the belt, but some slobos did nothing. As far as seasoning is concerned, the grandmother said that they hadn't cared as much about washing hands when making preserves; as this blood flowed, there were more bacteria and seasoning fermented. I also heard from one lady from the Kamionki area that when she was young (in the 1920s) she did not talk to men about female matters, and at the same time, it was believed that sex, or often even touching a woman at that time, was the dirtiness of a man, even if he was her husband. So women wore either a red ribbon or a flower in their hair at that time, and men avoided them. (Anna Żoładz, 2019)

The participants emphasised that they complied with this rule because sometimes the jars “did not pasteurise” or the seasoning spoiled in the short time they were prepared during their menstruation. The rest of the statement also points to the unpragmatic dimension of the superstition. It is a clear signal that up to a century ago, women were treated as unclean beings, especially during menstruation. This impurity, apart from obvious consequences in the patriarchal culture, such as the lower social status of women, resulted in their engaging in herbalism, because plants could be used as medicines (white magic) but also dangerous poisons (black magic). The knowledge of their properties and use was dangerous, powerful, often tantamount to making a pact with the devil, because it gave the possibility to restore and take away health, to manoeuvre on the border of life and death. A woman felt much better in this mediation sphere than a man did – deprived of the element of impurity and power from outside our world. This case has shown that the female body has special magical connections. The 28-day female hormonal cycle and lunar month are also why women are symbolically connected with the moon. The faith in the influence of the lunar month is reflected in Polish folklore.

Pickled cucumbers should only be seasoned when the moon is D-shaped, when it “waxes”. Then the cucumbers are full; none is empty. And that works. I used to pickle cucumbers “from the same source” at the D-shaped moon, and another time at the C-shaped moon. At “C”, half was empty, and those at “D” were all full. (Marta Ćwiklińska, 2019)

It also refers to the period of treatment or collection of herbs (Libera 1995: 45–46). Nowadays, many beliefs concern the influence of the moon on growth or wealth. Especially among women, the habit of cutting hair right after the new moon is alive so that it regenerates quickly, growing beautiful and lush. The participants also mentioned the superstition that flowers should be replanted when the moon “grows”; otherwise, they may not take root and die before the moon is in the right position. Plants are treated in a magical way, which is confirmed by the second statement of the participant:

You don’t give potted flowers, grafts to somebody, and once you get them, you can’t thank for them. The flowers don’t grow then. So you should steal them. My mother’s neighbour, when she likes a flower, asks my mother to put it on the staircase, then she will steal a twig and graft the flower. (Milena Krajewska, 2019)

Superstition seems to be quite archaic if we look at its mythical layer. It indicates the magical treatment of words, as well as the magical, mediatorial properties of theft. As myths, fairy tales or healing formulas state, an object found by chance or stolen is more powerful (Wasilewski 1979: 80-81). In the case of a plant, this magical property can simply be understood as vitality, bloom. A preserved superstition can be a relic of older beliefs, an expression of the mythical plane of folk culture. It can also be interpreted in the mythical-biological dimension, associated with the growth of the plant. A plant is a living organism growing in a given space; moved from one place to another, from one house to another, it may die (it is worth noting that this applies to so-called grafts, or offshoots from the main plant and flowers living but not cut), especially when the transaction is sealed with an exchange of the words “please” and “thank you”. Then we symbolically close the situation that has definitively been concluded. The graft handed over in this way we cut from the matrix using these words; there is no longer any connection with it. The plant, in order to live, bloom, and multiply further in another place, must remain in the situation of an open, symbolic connection with its source, in a way deceived, deceitfully transferred.

It is also worth noting the folklore principle of “a gift for a favour”, which is still alive. In 2017, I asked a herbalist (about 80 years old) to bring me a seedling of garden angelica (*Archangelica officinalis*); the plant was already quite sizable at the time. When asked about the price, the saleswoman said that I should give as much as I thought appropriate, even one zloty, but I must give something, or the plant will die. She also said that this principle was written in the Bible. This is another example of the remnants of the

specificity of folk culture, as its members believed that the principles which determine the order that prevails in their communities are the only right ones, established by God himself, thus inviolable. It should be mentioned that representatives of traditional culture generally did not read the Scriptures, and some of its contents were only known from the sermons of the Church. The principles were created by people on the basis of their ideas, and only secondarily were they attributed to God.

It is now necessary to explain another form of obtaining a plant. It is a “theft”, but in this case it is done in a specific way because the person who is “robbed” knows about it; only the plant is “cheated”. The second peasant principle – “what’s found, is not stolen” (finders keepers) makes the found object become the property of the finder, frees him or her from a rematch, as well as from saying the word “thank you” crowning the transaction. In one statement only, the numerous principles of extensive peasant magic logic have been preserved, allowing the graft to be passed on without any gestures that would symbolically seal the transaction and deprive it of its connection with its original place of growth.

The above example illustrates the thought structures according to which the growth of a plant depends at the same time on the provision of convenient soil conditions, access to light, water, but also magical behaviour, in this case, verbal magic and mediatorial activities. The magic treatment with plants, indicated by one of the participants, is throwing peas:

When I was a kid, I had some warts on my skin. When my grandmother saw it, she told me to take as many peas as warts and go to the river, turn my back on it, throw them away and come back without turning back. Soon all the warts fell off. (Mirella Górzyńska, 2019)

The method described above is well known in Polish folk medicine of the 18th century (Łuczaj et al. 2016: 156–157, Paluch 1984: 121–122). Peas were used for healing purposes because of their appearance, according to the principles of sympathetic magic in which “the similar will cause the similar”. Its tiny seeds resembled spherical growths sticking out on the skin, having many names: warts, scrofulas, papillomatosis, milia, paps, and similar. A patient suffering from various dermatological diseases, including smallpox, manifested by skin lesions, was said to have “a body covered with peas”. No wonder that in order to get rid of unpleasant lumps from the skin, it was enough to throw this “pea” behind. Mirella Górzyńska mentioned that other ways to remove the warts were also tried, but they were ineffective, only the grandmother, having heard about the problem, gave the effective “prescription” known to her. All the elements of the healing ritual mentioned by the informant are important. The number of peas must correspond to the number of warts. The second condition is to throw them behind your back, standing with one’s back towards to the river, which, when flowing, will take all the growths with it and move them to another place, making it impossible for them to return to your skin. The last condition is to leave the place without turning back. Between our world, in front of our eyes, and our backs, behind which another, magical and dangerous dimension sits, we become a border. We and our skin, which is to feel the effects of the

magic treatment. It has been accepted to say that the border separates something, leaving aside the fact that when talking about it, we always point to the existence of two areas which, paradoxically, however, merge. Because our own body forms this border, it can be healed. Peas travel from the front, through the border, behind us. Moving peas from the front to the back, we carry this disease behind us, exactly where it belongs, into the space of chaos, the unknown, where it came from (Marczewska 2012: 113–150). Turning around, we would shake the order of two spheres: eyes would turn to chaos, back to the order and health. Mixing the space would make it impossible for scrofulas to remain in the area “beyond us”. Nobody explained to the girl who was a few years old at the time how this treatment was supposed to work, but one can guess that going to the river and remembering her grandmother’s words meticulously, she was convinced of the power of those healing method. You might also think that just after she threw the peas behind, she left the place quickly. The ban on turning around could have caused fear, forcing the child to leave the dangerous place, contaminated with the act of ritual healing, as soon as possible. Feeling the fear of something behind our backs seems to be something completely natural, especially when this “something” will never be well known, because it cannot be seen by us.

One important piece of information is that the girl got rid of troublesome warts after the procedure. Among other ways to cure the ailment, a poultice of greater celandine (*Chelidonium maius*) juice was mentioned. Its orange, thick milk is rich in alkaloids with strong bactericidal, fungicidal, virucidal, and anthelmintic properties. Raw or dissolved in alcohol, administered orally, is a strong poison, and in small quantities, it has an anthelmintic effect. When applied to the skin with lesions (e.g., warts) causes them to die and fall off. *Chelidonium maius* and its healing properties are very popular in folk medicine also in other European countries, for example, Belarus (Sõukand et al. 2017: 34, 39). Folk methods of treating diseases were also based on the famous principle of Paracelsus (*Dosis facit venenum*), as many dangerous and easy to overdose plants and fungi, for example, jimson weed (*Datura stramonium*), lily of the valley (*Convallaria majalis*), or ergot (*Claviceps purpurea*) were mentioned in ethnographic writings as means used in folk medicine.

A mentioned principle that traditional peasant regiments are perceived as a God’s order is also illustrated in a valuable statement by Agata McCaughey. It perfectly exemplifies the interpenetration of the mythical and pragmatic sphere in the treatment by plants, as well as the already mentioned tendency to argue the validity of certain behaviours with God’s intervention:

The mother of my colleague from Gniezno comes from a family where women have been using herbs and prayers to cure diseases for years. And so, when Zofia discovered nodules in her armpits and breasts, she immediately picked up the broadleaf plantain’s leaves for compresses. Day and night, she wore fresh leaves in her bra, believing in the story that women in her family pass on from generation to generation. A woman, suffering terrible pain in her breasts, prayerfully asked God what to do to recover. In

response, she heard to give her sore breasts to be licked by a lamb, and the pain will disappear. Trusting in God's will, the woman plucked broadleaf plantain leaves, which were called the lamb's tongue in her region, believing that in this way the Word would be fulfilled and she would be missed by the painful "nodding of the sheep's head". She was changing leaves dutifully, wrapping her breast with a fresh compress. The pain subsided, and the woman recovered. Zofia has also recovered and is doing great. (Agata McCaughey, 2019)

This case supports the view that the source from which the prescription for the painful breast was obtained is a natural healing tradition combined with faith and magical thinking. It was supposed to be the words of God that indicated the exact treatment. Interestingly, the woman did not follow God's instructions, despite the trust she placed in the words of the Creator heard during the prayer. Instead of immediately following the command, she preferred to interpret it in a way that could also be applied to the sympathetic magic, since licking her breasts with a lamb's tongue has been replaced by a compress of broadleaf plantain (*Plantago lanceolata*), a plant that had the same regional name, probably because of the shape of the leaves or a slightly "rough" inflorescence. The above behaviour indicates a utilitarian treatment of God's words in healing, which can be properly interpreted, modified, or even improved, because this way has proved painless, in contrast to the recommendations heard in prayer.

The way Zofia was treated has been known for generations. Broadleaf plantain's leaves in traditional medicine were applied to wounds, contusions, inflammation and swelling (Paluch 1984: 71; The author also mentions folk names, including *jęrzecki*, *języczki*, *języczki polne*). During the herbal workshops, the participants mentioned on various occasions that when they were children, grandmothers or mothers (men doing similar treatments were never mentioned) applied rubbed broadleaf plantain leaves to them to reduce swelling and bleeding and to accelerate healing of broken knees or torn elbows after an unfortunate fall. Phytopharmacological studies indicate that this plant, very frequently mentioned on the pages of ethnographic journals, has astringent and anti-inflammatory properties that may have been most effective in treating painful nodules (Parus, Grys 2010: 162–165). The belief that the method was passed on to the ancestor in a miraculous way, through the lips of God himself during prayer, indicates that healing in this way is not only a medical but also a religious activity. Thus, the family tale of God's words, modified by their recipient by the power of sympathetic magic, has established a belief in the effectiveness of the broadleaf plantain in similar ailments, and we can be almost certain that the tale of the miracle during prayer is much younger than the treatment by the broadleaf plantain.

Traditional cultures knew many ways of dealing with pain; the following example is surprising with its ingenuity. Among the younger participants, it aroused a lively interest; to the older ones, it comes as no surprise because most of them knew it from their childhood:

Canvas, such as a handkerchief, was put on the anthill. After some time, ants that attacked it were flicked, so the handkerchief was soaked in formic acid. The handkerchief was put to the nose and inhaled to clear the airways. It was applied to the joints, soothing inflammation. (Grażyna Kasprowicz, 2019)

During the workshop, it was also reported that if someone suffered from rheumatism, they placed ants on their knees in order to obtain acid contained in their venom. Also, ointments were prepared from the ant venom. Formic acid applied to sore joints reduces pain and accelerates treatment. It is also present in parts of many medicinal plants, including nettle. A well-known and often repeated way of treating rheumatic pains is to cover yourself with fresh, stinging nettle leaves. During my workshops intended for families with children, I have frequently witnessed a situation when parents kept children from crying, explaining to them that if they are burnt with nettles now it will prevent them from joint pain in the future.

During the workshop meetings, I had the opportunity not only to collect material, but also to participate in conversations focused around herbalism, folk culture, according to many, unfortunately already gone, to hear the longing for the old respect for nature and the fruits of the earth, but also human relations and the oral transmission:

My grandmother had extensive knowledge about herbs which she received from her mother, but unfortunately my grandmother was not willing to share this knowledge with my mother, which means that I am deprived of it”, reports one of the participants, “I have to learn everything again.” (Maria Nowak, 2019)

The author of these words gave such information:

I read this advice somewhere on an Internet forum, when the forums, not Facebook, were still fashionable. The idea was that instead of giving the children garlic to eat, it should be rubbed into their feet/heels, because in this way, it will work as well. Kids don't like to eat garlic, so it's a cool way to apply it. Crush/finely chop a clove of garlic, apply it on the heels, put socks on it and go sleep. (Maria Nowak, 2019)

The lack of a link between grandmother and granddaughter, which is a link between generations of knowledge transfer, resulted in searching for it on the Internet. The informant found there the content having its source in folk medicine: “Sometimes, also in these ailments [rhinitis and cough], it is used externally, such as in Radomsko, Kalisz or Lublin regions, where the pulse, hands and heels are lubricated with rubbed garlic” (Paluch 1984: 30). This indicates that the Internet is now an area of research for old traditions and treatment methods practised by past generations. However, the folk threads that appear in the forums, are usually out of context, incomplete, devoid of the value that traditional

healing used to have, in which, apart from the action of the plant, healing was made as a ritual, legible and accepted by the community in which it took place. The method, known in folk culture, refers rather to the apotropaic properties of garlic (strongly irritating smell) and the concept of disease as a demon invading our body. Garlic as an apotropaion is popular in European cultures (Hand 1980: 323), for example, in England and Balkans, also in pop-culture, where is responsible for warding off vampires. The protection of the above-mentioned places was to deter the disease and not to affect nasal inflammation or coughing viruses through the healing skin. According to the information provided by Paluch, this method was supposed to be helpful in treating the common cold. The person who posted this advice on the forum used the folk method only on the pragmatic level. The cause (the placement of garlic on the heels, was to have the effect) to get rid of the cold. While garlic administered orally has such a healing effect, it can only have a ritualistic effect when applied to the feet. The fact is that someone who believes in the effectiveness of this method could feel much better, but in the given case, it was applied to a child who was not aware of the plant's pragmatic or symbolic influence. The phrase "I read it on the Internet" can be heard frequently among people interested in folk herbalism and try to use herbs today as an effective treatment. The example above illustrates clearly that folk medicine is not treated as an integral part of peasant culture, remaining in relation to the supernatural world, but as an isolated procedure, which often results in the use of methods that have no explanation in real life.

CONCLUSION

The inspiration for the project "Ethnobotany of Dobrzyń Land" was mainly the desire to learn about herbalism and culinary heritage, based on wild edible plants, in its practical dimension. The result of the project is a great deal of material included in the article. The need to present all the findings originates from a conviction that the durable character of customs and traditions related to natural herbal treatments and culinary recipes of the inhabitants of the Dobrzyń Land region are worth analysing and documenting.

Nowadays, it is possible to observe a shift towards the ancestors' knowledge about health care through natural means. Initial observations suggest that there are two main attitudes to folk medicine. On the one hand, it is considered to be a group of unwarranted practices damaging to our body. On the other hand, it is regarded as an infallible book of wisdom, the secret of longevity and ideal life in symbiosis with nature. As is the case with extreme attitudes, the truth is somewhere in the middle, and each of the extremes is harmful. In addition, folk medicine is not only about prescriptions for particular ailments; it is largely the answer to the question: How did our ancestors think? The results of ethnographic research conducted during the project, as well as time spent on interviews and workshops, indicate that this is also the answer to the question of how it is commonly perceived. How far have we gone from our roots if we are often so gracefully able to combine an advanced level of chemical knowledge with the conviction of the miraculous power of the moon, the astronomical seasons, or feelings and intuition? The present

article is merely a contribution to further research and reflection on this subject. It is an outline on the basis of which it is possible to construct a broader interpretation of contemporary Polish and European culture and its transformations from an anthropological perspective. Another possible area for further research would be to investigate netlore, a new form of knowledge transmission, especially in folk medicine, in which changes in social attitudes can be observed.

REFERENCES

- Bailey, Michael, 2006: *The Meanings of Magic*. In: Bailey Michael, Copenhaver Brian (eds.), *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1, Philadelphia, 1–23.
- Baranowski, Bohdan, 1988: *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku. [Rogues, witches and harlots: sketches from the customs of the 17th and 18th centuries]*. Łódź: Wydawnictwo Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej.
- Bartmiński, Jerzy (ed.), 2017-2020: *Słownik stereotypów i symboli ludowych, T. 2 Rośliny. [Dictionary of stereotypes and folk symbols. Vol. 2, Plants]*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Biegeleisen, Henryk, 1929: *Lecznictwo ludu polskiego: (z 100 rycinami z klinik uniw. Lwow.). [Treatment of the Polish people: (with 100 drawings from the University of Lviv clinics.)]*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Black, William, 1883: *Folk-medicine: a chapter in the history of culture*. Londyn: The Folk-lore Society by E. Stock.
- Braudel, Fernand, 1971: *Historia i trwanie. [On history]*, trans. Geremek, Bronisław. Warszawa: Czytelnik.
- Darnton, Robert, 2012: *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej. [Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History]*, trans. Guzowska, Dorota. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grochowski, Piotr, 2009: *Dziady – rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach. [Dziady - about wandering beggars and their songs]*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Hand, Wayland, 1980: *Magical Medicine The Folkloric Component of Medicine in the Folk Belief, Custom, and Ritual of the Peoples of Europe and America*. California: University of California Press.
- Hatfield, Gabrielle, 1994: *Country remedies: traditional East Anglian plant remedies in the 20 century*. Woodbridge: Boydell Press.
- Hatfield, Gabrielle, 2004: *Encyclopedia of folk medicine: old world and new world traditions*. Denver: ABC-CLIO.
- Ivanov, Vyacheslav, Vsevolodovich; Toporov, Vladimir, Nikolayevich, 1965: *The Proto-Slav Religious Systems as Semiotic Models of the Universe*. Moscow: Nauka.
- Jain, Sudhanshu, Kumar, 1995: Ethnobotany, its scope and various subdisciplines. In: Jain, SK (ed.), *A Manual of Ethnobotany*. Jodhpur: Scientific Publishers, 1–11. 13.
- Jaric, Snežana, et al., 2014: Plant resources used in Serbian medieval medicine. Ethnobotany and Ethnomedicine. *Genetic Resources and Crop Evolution* 61, 1359–1379.

- Kolosova, Valeria, 2005: Name – Text – Ritual: The Role of Plant Characteristics in Slavic Folk Medicine. *Folklorica* 1, 44 – 61.
- Łuczaj, Łukasz, et. al., 2016: *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera. [Plants in folk beliefs and customs. Adam Fischer's Dictionary]*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Libera, Zbigniew, 1995: *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja? [Folk medicine. Peasant sense or communal fantasy?]*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Libera, Zbigniew, 2003: *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku. [Quacker in folk and popular traditions of the 19th-20th centuries]*. Wrocław: Towarzystwo Przejściół Ossolineum.
- Marczewska, Marzena, 2002: *Drzewa w języku i kulturze. [Trees in language and culture]*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Marczewska, Marzena, 2012: *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo – kulturowe. [I order you, I drive you away ... Illness. Linguistic and cultural study]*. Kielce: Wydawnictwo UJK.
- Miller, Richard, Alan, 1993: *The magical and ritual use of aphrodisiacs*. Rochester: Destiny Books.
- Miller, Richard, Alan, 1979: *The magical and ritual use of herbs*. Rochester: Destiny Books.
- Niebrzegowska, Stanisława, 2000: *Przestrach od przestachu: rośliny w ludowych przekazach ustnych. [Fear herb for fear: plants in folk oral accounts]*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii-Curie Skłodowskiej.
- Ostling, Michael, 2014: Witches' Herbs on Trial. *Folklore (electronic journal of folklore)* 2, 179–201.
- Paluch, Adam, 1984: *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej. [The world of plants in traditional healing practices of the Polish countryside]*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Paluch, Adam, 1989: "Zerwij ziele z dziewięciu miedz": *ziotolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku. [“Pick the herb from nine balks”: folk herbalism in Poland in the 19th and early 20th centuries]*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Parus, Anna; Grys, Anna, 2010: Babka lancetowata (*Plantago lanceolata* L.) - właściwości lecznicze. [Plantain lanceolata (*Plantago lanceolata* L.) - healing properties]. *Postępy Fitoterapii* 3, 162 – 165.
- Piechnik, Anna, 2009: *Wizerunek kobiety i mężczyzny w językowych obrazie świata ludności wiejskiej (na przykładzie gminy Zakliczyn nad Dunajcem). [A woman and a man in the linguistic image of the world of the rural population (on the example of the Zakliczyn nad Dunajcem commune)]*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rudenka, Alena; Zukosky's Michael, 2014: Traditional Culture as a Discourse. In: Mattisson Jane, Bäcke Maria (eds.), *Text Analysis Culture, Framework & Teaching*. Kristianstad: Kristianstad University Press.
- Stomma, Ludwik, 1986: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. [Anthropology of the culture of the Polish countryside in the 19th century]*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Stomma, Ludwik, 1979: Determinanty Polskiej Kultury Ludowej XIX wieku. [Determinants of the Polish Folk Culture of the 19th century]. *Polska Sztuka Ludowa - Konteksty* 3/33, 131–142.
- Sõukand, Renata; Raal Ain, 2005: 2005, Plants in Estonian Folk Medicine: Collection, Formation and Overview of Previous Research, *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, Estonia, 173–200.

- Sõukand, Renata, et al., 2017: Multi-functionality of the few: current and past uses of wild plants for food and healing in Liubań region, Belarus. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 13:10. doi: 10.1186/s13002-017-0183-6. <https://ethnobiomed.biomedcentral.com/track/pdf/10.1186/s13002-017-0139-x.pdf>
- Szcześniak, Krystyna, 2008: *Świat roślin światem ludzi na pograniczu wschodniej i zachodniej słowiańszczyzny*. [The world of plants is the world of people on the border between Eastern and Western Slavs]. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Szychowska – Boebel, Barbara, 1972: *Lecznictwo ludowe na Kujawach*. [Folk medicine in Kuyavia]. Toruń: Muzeum Etnograficzne w Toruniu.
- Tomicki, Ryszard, 1980: Ludowe mity o stworzeniu człowieka. [Folk myths about the creation of man]. *Etnografia Polska* 24, 49–119.
- Tomicki, Ryszard; Tomicka, Joanna, 1975: *Drzewo życia: ludowa wizja świata i człowieka*. [Tree of Life: A People's Vision of the World and Man]. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Wasilewski, Jerzy Sławomir, 1979: Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (II). [To Wander After Death: A Sketch on the Ethnology of the World of Meanings]. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 4, 58 – 84.
- Wróblewska, Violetta, 2019: *Słownik polskiej bajki ludowej t. 1-3*. [Dictionary of Polish folk tales vol. 1-3]. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
- Zguta, Russell, 1978: Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia. *The Russian Review* 37, 438–448.

SOURCES

1. Data collected during project “Ethnobotany of Dobrzyń Land”.
2. “Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1896 – 1919, Kraków, vol. 1–14.
3. Kolberg, Oskar, 1865-1890: *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, Kraków.
4. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1877-1895, Kraków, vol. 1–18.

ROŚLINY, KOBIETY, MAGIA. POLSKI (KUJAWSKI) FOLKLOR
WSPÓŁCZESNY ZWIĄZANY Z TRADYCJAMI ZIELARSKIMI.

SARA ORZECZOWSKA



Zagadnienia związane z naturalnym leczeniem i użytkowaniem roślin w kuchni oraz gospodarstwie domowym stanowią ogromny zasób wiedzy każdej cywilizacji. Poziom tej wiedzy często decydował o kierunkach i możliwościach rozwoju etnosu, bowiem od niej zależała ilość pożywienia czy możliwości opanowania zakaźnych chorób. Świadomość zależności ludzkiego życia od warunków przyrodniczych, urodzaju, wykorzystania potencjału flory, powodowała, iż kwestie te powierzano nie tylko zdrowemu rozsądkowi i empirii, ale także siłom nadprzyrodzonym – bogom, duchom przodków, działaniom magicznym. Synteza tych dwóch systemów postrzegania rzeczywistości zaowocowała niezliczoną ilością przesądów na temat roślin, form ich wykorzystania i wierzeń z nimi związanych w polskim folklorze. Traktujemy je jako niematerialne dziedzictwo kulturowe, a zainteresowanie etnobotaniczną spuścizną w ciągu ostatnich lat zdaje się nieustannie rosnąć.

Zapotrzebowanie na wiedzę o naturalnych sposobach leczenia wiąże się z poszukiwaniem jej w tradycyjnych praktykach medycyny ludowej, zarówno na kartach pism etnograficznych, jak i wśród osób, posiadających daną wiedzę, która została im przekazana od starszego pokolenia w sposób ustny. Powyższe zjawisko było przyczyną powstania projektu kulturalnego „Etnospizarnia ziemi dobrzyńskiej”, podczas którego organizowane były warsztaty o tematyce etnobotanicznej. W trakcie jego trwania przekazywałam uczestniczkom zajęć wiedzę z zakresu fitoterapii i etnografii i jednocześnie pozyskiwałam od nich materiał folklorystyczny (opowieści, porzekadła, przesady, zwyczaje, praktyki związane z roślinami), którego poszukiwały wśród rodziny, sąsiadów i własnej pamięci (wiek uczestniczek był różny, wiele starszych kobiet sięgało pamięcią do ich dziecięcych lat i praktyk ich mam, babć). Artykuł jest formą podsumowania i refleksji nad danymi pozyskanymi w trakcie projektu. Zestawienie ich z informacjami z obszarów zajmowanych przez ludność polską w XVIII – XX wieku służy wskazaniu reliktywów dawnej kultury, funkcjonujących w świadomości i przekazie ustnym, a także przykładów transformacji tradycji. Wskazana cezura czasowa to moment w historii, gdy zaczęto gromadzić i spisywać ustne teksty folkloru wraz z ich kontekstem wykonawczym oraz opisywać codzienne i sakralne czynności chłopów słowiańskich. Badania nad przestrzenią kulturową i literaturą ustną pozwalają na ujęcie specyficznego sposobu postrzegania roślin przez uczestnika kultury typu ludowego, jako syntezy wiedzy przyrodniczej i religijności katolickiej z wpływami magiczno-rytualnymi. Rośliny bowiem zajmowały kluczowe miejsce nie tylko w lecznictwie, ale także w praktykach magicznych, obrzędowych i religijnych.

Pierwsza część tekstu jest przedstawieniem literatury przedmiotu i metod badawczych wykorzystanych w realizacji projektu, opisem założeń projektu, trendu kulturowego, oraz opisem zielarstwa w kulturze ludowej z perspektywy antropologicznej. Istotne jest także określenie statusu kobiety w społeczności, który predestynował ją do zajmowania się czynnościami związanymi z leczeniem i roślinami (z pominięciem roślin uprawnych, zbóż, które stanowiły przestrzeń wpływów męskich). Silnie zarysowany podział na zajęcia kobiece i męskie w Polsce utrwalany był przez stulecia i utrzymuje się w wielu miejscach do dziś. Wiedzę, którą chciałam pozyskać w trakcie projektu, posiadały głównie kobiety w podeszłym wieku. Tabu kulturowe, w którym zostały wychowane, nie pozwalało na rozmowy z mężczyznami na niektóre tematy, toteż zaangażowanie w projekt jedynie kobiet pozwalało na dotarcie do szerokiej gamy materiałów. Jednocześnie projekt pozwalał na zawiązanie specyficznych damskich relacji, których poszukiwały uczestniczki i co niejednokrotnie podkreślały.

Analiza materiału tradycyjnego i współczesnego, podjęta w drugiej części artykułu, jest ujęciem dziedzictwa zielarskiego w kategoriach określonych przez Fernanda Braudela jako struktury długiego trwania (*long dureé*), co przedstawiam na przykładach poszczególnych wypowiedzi uczestników projektu, konkretnych zachowań, wierzeń, powiedzeń. Na podstawie zebranego materiału wyodrębniam przykłady tradycyjnego myślenia, którego trwanie można odnaleźć współcześnie, transformacje poglądów dotyczących roślin i nowych trendów w podejściu do kultury zielarskiej w Polsce.

Sara Orzechowska, MA., Ph.D. student, Academia Artium Humaniorum - Doctoral School of Humanities, Theology and Art, University of Nicolaus Copernicus in Toruń, email: sara_orzechowska@o2.pl

Večjezične kratke folklorne oblike: primeri iz Goriških brd

— Marjeta Pisk, Katarina Šrampf Vendramin —

Prispevek obravnava kratke folklorne oblike, zabeležene v Goriških brdih v 20. in začetku 21. stoletja, ki jih lahko analiziramo z vidika nejezikovnih ali neetično vezanih folklornih značilnosti. Jezik teh folklornih oblik je mešanica narečnih oblik kontaktnih jezikov (slovenščina, italijanščina, delno furlanščina). Na primerih zbranega gradiva analiziramo, v katerih zvrsteh kratkih folklornih oblik se pojavlja večjezičnost, kakšno funkcijo ima in kako se v njih odražajo značilnosti ozemlja. Primerjamo vire ali vzporednice v objavljenem slovenskem in italijanskem gradivu ter ga analiziramo v okviru raziskav otroške folklore na Slovenskem. Preučevanje dvojezičnih in večjezičnih folklornih oblik iz Goriških brd se osredinja na vprašanje, ali in zakaj je večjezičnost najbolje ohranjena v kratkih folklornih oblikah in predvsem v otroški folklori.

KLJUČNE BESEDE: Goriška brda, kratke folklorne oblike, jezikovno stikanje, dvojezičnost, večjezikovne folklorne oblike, mejna območja, otroška folklori

The article focuses on short folklore forms recorded in the Gorica Hills (slv. Goriška brda) in the 20th and early 21st centuries, which can be considered as non-linguistic or non-ethnically bound folklore features. The language of these folklore forms is a mixture of the dialectal forms of the contact languages (Slovene, Italian, partly Friulian). Using the examples of the collected material, we analyse in which genres of the short folklore forms multilingualism appears, what function it has and how the characteristics of the territory are reflected in them. We compare sources or parallels in published Slovenian and Italian material, and analyse the material in the context of research on literary children's folklore in Slovenia. The study of bilingual and multilingual folklore forms from Goriška brda focuses on the question of whether and why multilingualism is best preserved in short folklore forms and especially in children's folklore.

KEYWORDS: Gorica Hills, short folklore forms, multilinguality, languages in contact, bilingualism, multilingual folklore forms, border areas, children's folklore

1. UVOD

Jezik ni le instrument za sporazumevanje, temveč je močno prepleten s kulturo, družbo, naravnimi danostmi itd. (Vygotski 1967; Babič 2019: 21), torej z okoljem, v katerem posamezni govorec jezika živi. Kontekstualna pogojenost jezika se odraža tudi v folklor-nem gradivu obmejnih območij (Pisk 2018; Šrampf Vendramin 2021), ki jih zaznamuje jezikovno mešanje in prepletanje. V teh prostorih jezik lahko povezuje ali ločuje pre-bivalce, odločitev za posamezni jezik pa odseva širše družbene in kulturne kontekste

(Golež Kaučič 2020: 108), hibridne oblike – standardnih ali dialektalnih variant – jezika pa izkazujejo specifične dinamike tega prostora.¹

Goriška brda² je pokrajina ob slovensko-italijanski meji, na obrobjih katere se historično prepletajo trije jeziki, slovenski, furlanski in italijanski. Različno govoreči prebivalci so do razmejitve po drugi svetovni vojni živeli v istih državnih tvorbah, zato so bili vsakodnevni odnosi med njimi običajni ne glede na jezikovne razlike med njimi. Furlanski zemljiški zakupniki, t. i. koloni, so naseljevali proste ‘kolonije’ v Brdih, slovenski pa med furlansko govorečo večino; skupaj so služili v vojaških enotah, npr. v 97. tržaškemu pešpolku avstrijske armade, manj premožni so iskali delo kot hlapci in dekle pri samostojnih kmetih ne glede na jezikovno in etnično pripadnost. Medsebojna razmerja so se na politični ravni začela zaostrovati v drugi polovici 19. stoletja, ko je koncept etničnosti postal osrednji organizacijski in mobilizacijski koncept družbe in je jezikovna meja med slovansko in romansko govorečimi etnijami postala pomembna družbena ločnica. Meja med novoustanovljeno Kraljevino Italijo in avstrijsko monarhijo je po letu 1861 še dodatno zaostрила politične napetosti med slovensko in italijansko etnično skupnostjo v Pokneženi grofiji Goriško-Gradiščanski, kamor so Brda spadala. Na željo po javnem manifestiranju etnične pripadnosti v Brdih je vplival tudi referendum l. 1866, po katerem je sosednja Beneška Slovenija postala del Kraljevine Italije.

Ob etnizirajočih in nacionalizirajočih diskurzih, ki so po letu 1848 prežemali javne razprave v večjem delu avstroogrškega imperija, kamor je spadalo tudi obravnavano območje, so sobivale nenacionalizirajoče oz. ‘vmesne’ prakse (Bjork 2008; Zahra 2010; Judson 2016; Van Ginderachter, Fox 2019). Mednje lahko uvrščamo tudi jezikovno heterogene folklorne prakse, na primer petje v »nenacionalnem« jeziku, petje dvojezičnih pesmi ter uporabo jezikovno mešanih kratkih folklornih oblik.

Josip Tomišek, tajnik Odbora za slovensko narodno pesem v okviru akcije *Das Volkslied in Österreich*, je leta 1911 poročal, da se ljudstvo na Goriškem »zelo oklepa nedomačih pesmi« (Murko 1929: 42), nad čimer so se pritoževali tudi časopisni dopisniki, ki so npr. poročali, da briška dekleta pojejo pesmi, ki so »furlansko-italijanska godlja brez barve in okusa« (Soča, 16. 9. 1875). Poleg ljubezenskih pesmi, v katerih so erotične teme pogosto zakrili z uporabo nenacionalnega jezika, da bi jih otroci ne razumeli (Pisk 2018, 2020), so se druge pesmi v nenacionalnem jeziku širile predvsem med vojaki in pozneje, ko so Brda po prvi svetovni vojni pripadla Kraljevini Italiji, v šolah z italijanskim učnim jezikom.

Jezikovna heterogenost obravnavanega območja se kaže tudi v nekaterih kratkih folklornih formah, zbranih v Goriških brdih, v katerih se prepletajo kombinacije dialektalnih oblik furlanskega, italijanskega in slovenskega jezika z dialektno prevzetimi besedami in njihovimi modifikacijami. Pregled gradiva je pokazal, da se jezikovna heterogenost najbolj kaže v otroških kratkih folklornih formah, in sicer v zbadljivkah, izštevankah, obrazcih iger

¹ Raziskava je nastala v okviru projekta *Pesemski odsevi medkulturnega sobivanja* (J6-9369) in programov *Dediščina na obrobjih: novi pogledi na dediščino in identiteto znotraj in onkraj nacionalnega* (P5-0408) in *Etnološke in folkloristične raziskave kulturnih prostorov in praks* (P6-0088), ki jih sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARSS).

² Goriška brda ali krajše Brda so v furlanščini poimenovana *Cuei*, italijansko pa *Collio*.

in uspavankah. Te kratke folklorne forme so navadno ritmizirane, v ospredju pa ni njihova pripovedna plat, pač pa funkcija, npr. uspavanje, izštevanje, zbadanje, igra itd., a kljub temu jasno odsevajo večjezičnost ljudi, ki so v preteklosti živeli na obravnavanem območju (Makuc 2011; 2021) in ki se do neke mere ohranja še danes (Novak Lukanovič 2011).

Prispevek se tako osredinja na večjezične kratke folklorne oblike, zapisane predvsem kot del otroške folklorne v Goriških brdih od prve polovice 20. stoletja pa do zadnjih let. Na primerih arhivskega in objavljenega gradiva analizirava, v katerih žanrih kratkih folklornih oblik se pojavlja večjezičnost, kakšna je njegova funkcija in kako se v otroški folklori zrcalijo značilnosti območja. Analiziranim primerom skušava najti vire oz. vzporednice v objavljenem slovenskem in italijanskem gradivu obmejnega območja, hkrati pa gradivo umeščava tudi v raziskave otroške slovstvene folklorne na Slovenskem. V središče raziskave dvo- ali večjezičnih folklornih oblik iz Goriških brd postavlja vprašanje, če in zakaj se je večjezičnost najbolj ohranila v kratkih folklornih oblikah in še posebej v otroški folklori.

2. OTROŠKA SLOVSTVENA FOLKLORA V GORIŠKIH BRDIH

Kljub navidezni spregledanosti raziskav otrok in otroštva ter otroških folklornih oblik, raziskovalci v slovenskem prostoru tega vprašanja niso zanemarjali (Turk Niskač 2020: 29–30). Nekatera dela se eksplicitno opirajo na otroke in njihovo kulturo (npr. Kuret 1959; Puhar 2004; Turk Niskač 2020), v drugih so tej tematiki posvečena le posamezna poglavja ali pa o življenju otrok beremo zgolj med vrsticami. Etnologinja Mojca Ramšak je ugotavljala, da so raziskovalci najraje preučevali otroško ustno in materialno izročilo skozi analizo različnih virov (npr. dnevnikov, avtobiografij, etnografskih poročilih, fotografij itn.), ki pa so jih večinoma napisali ali uredili odrasli (2007: 33). Folkloristi so bili med prvimi, takoj za zbiralci »ljudskega blaga« iz prve polovice 20. stoletja, ki so se zavedali, da je treba podatke pridobivati tudi od otrok samih (Turk Niskač 2020: 29–30). S tem so jim dali veljavo aktivnih subjektov, ki »sami odločajo in odločijo, kaj ostane v mreži njihovega zanimanja in kaj pade skozi v skorajšnjo pozabo« (Stanonik 1984: 86). Tako je že od osemdesetih let 20. stoletja Marija Stanonik s pomočjo šolskih glasil, krožkov, terenskega dela otrok ter poljudnoznanstvenih revij za otroke (npr. *Pionir*, *Pionirski list*) zbirala različne žanre slovstvene folklorne, od povedk, krajevnihih imen, anekdot, pesmic, izštevank, do zbadljivk ipd., ter jih urejene in s komentarji objavljala (npr. Stanonik 1995). Istočasno je spodbujala in mentorirala tudi številne zbiratelje otroške slovstvene folklorne (npr. Gašperin 1990, 1998, po Ramšak 2007: 36).

V Goriških brdih se je zbiranje otroške folklorne začelo dokaj zgodaj. Že pred drugo svetovno vojno, ko je to območje spadalo pod Kraljevino Italijo, je Milko Matičetov spodbudil zbiranje folklornega gradiva med svojimi sošolci in sogojenci goriškega semenišča (Pisk 2021). V ohranjenih zvezkih prepisov prinesenega mu gradiva so tudi zapisi iz Goriških brd. Izmed dijakov in študentov iz Brd, ki so Matičetovemu predali folklorna izročila svojih rodnihih krajev, sta mlada Ladko Lenardič in Albin Sirk prispevala

tudi nekaj kratkih folklornih oblik, vendar iz Matičetovih zvezkov ni jasno razvidno, ali sta mu folklorne obrazce povedala iz lastne izkušnje ali sta jih zapisala med svojimi rojaki (glej Arhivski vir 1).

Zbiranje folklornega gradiva se je nadaljevalo s sistematičnima akcijama t. i. Orlovih ekip leta 1953 in ekipe Goriškega muzeja leta 1958. V osemdesetih letih 20. stoletja so pod vplivom Janeza Dolenca, profesorja na tolminskem učiteljsišču in strastnega zbiratelja slovstvene folklorne, na Osnovni šoli Briško-beneški odred Dobrovo učitelji začeli z zbirateljsko akcijo briške folklorne (več o Dolenčevem delu med dijaki v Ivančič Kutin 2017: 74; 2018a). Njihov cilj je bil zbrati čim več ljudskih pesmi, ki so se pele med prebivalci Brd, pa tudi drugih oblik folklorne, npr. otroške igrice, izštevank, zbadljivke, povedke, spomine in drugo »ljudsko blago«. Zbiranje je potekalo tako, da so učenci med svojimi sorodniki in sosedi zapisali pesmi, učitelji pa so gradivo uredili za objavo v ciklostirani publikaciji *Drobci iz kulturne dediščine Goriških brd* (Sirk idr. 1980), vse objavljene pesmi pa so bile uvrščene tudi v katalog Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU (GNI R 22.208–GNI R 22.248). Pozneje so izdali še *Otroške igrice in preštevank* (Sirk in Stres b. l.), ki so uvrščene v katalog GNI R pod številke 22.249–22.292 (Pisk 2018: 117). Zbiranja so se nekajkrat lotili tudi v novem tisočletju, gradivo pa objavili v priložnostnih publikacijah, kot sta *Življenje v Brdih nekoč* (Kobal idr. 2003) in *Kulturna dediščina Brd* (Markočič idr. 2019). Že omenjeni iniciator zanimanja za folklorne oblike med učitelji na dobrovski šoli, Janez Dolenc, je leta 1999 objavil popis in drobce gradiva, ki so ga pod njegovim vodstvom zbrali dijaki iz Brd (Dolenc 1999). Nekaj gradiva, predvsem izštevank in zbadljivke, povzetega tudi po šolskih raziskovalnih akcijah, pa je leta 2009 objavila upokojena učiteljica Darinka Sirk v knjigi *Ivanov venec*. Gradivo, ki se navezuje na širše obravnavano območje, je bilo zbrano in izdano tudi v okviru projekta *Ljudsko izročilo v besedi in glasbi*, sofinanciranega znotraj programa Interreg IIIA Italija-Slovenija (2000–2006).

3. ANALIZA VEČJEZIČNIH KRATKIH FOLKLORNIH OBLIK

Predhodne raziskave so se posvečale pesemskemu izročilu obravnavanega prostora (Pisk 2018, 2020), zato se v tej raziskavi osredinjava na druge folklorne oblike. Ob pregledu virov se je pokazalo, da se je tudi v otroških folklornih oblikah izražala jezikovna heterogenost območja, zato sva pregledali zgoraj navedene vire ter nekaj dodatnih virov iz širšega raziskovalnega območja. Evidentiranih je bilo približno 50 enot večjezičnih kratkih folklornih form. Čeprav krožijo med odraslimi in otroki različne folklorne forme, pa se je ob pregledu dostopnega gradiva, ki obravnava otroške folklorne obrazce, pokazalo, da se večjezičnost največkrat pojavlja med izštevankami, obrazci iger in uspavankami, torej med kratkimi folklornimi oblikami, katerih primarna funkcija je sicer igra. To ni nenavadno, saj je otroška folklor pogosto relikt drugih folklornih oblik oz. se v njej znajdejo koščki pozabljenih besedil, ki se ohranijo samo v delčkih izven izvorne funkcije in konteksta (Klobčar 2009; Ivančič Kutin 2018b: 212).

Omenjenim in nekaterim drugim kratkim otroškim folklornim formam je skupna rima, saj njen zven in ritem še posebej privlačita majhne otroke. Rima ima zato v

otroški folklori različne funkcije; tako se razlikujejo rime v uspavankah, besednih igrach, ki jih odrasli govorijo otrokom (npr. Križ kraž Kralj Matjaž, Diči diči ...), in v rimanih besedilih, ki krožijo med otroki samimi. Otroci uživajo v ponavljanju besed, v vzorcih rime in privlačnem ritmu, ki jih spodbudi, da začnejo recitirati rime s starši ter jih pozneje, ko so pripravljene, pripovedujejo sami (Tucker 2019: 176; Freeman Davidson 2006: 35–36). Rime so torej pogost jezikovni element otroške slovstvene folklore, ki se pojavljajo v različnih oblikah in funkcijah: nekatere so del besedil iger, izštevank, zbadljivk ali kratkih besedil, v drugih je edini namen zabava. Rima pa je tudi tisti jezikovni element, ki je med najbolj značilnimi za večjezične oblike zbranih primerov otroške folklore.

Otroci tako uporabljajo kratke folklorne oblike, v katerih je mogoče zaznati preplet več jezikov, v našem primeru slovenskega in italijanskega, čeprav morda drugega jezika sicer ne znajo, razumejo in ne uporabljajo. Tako so ti jezikovni elementi pogosto uporabljeni zgolj zaradi ritma in rime oz. kot ostanki izvornih oblik.

Zbrano gradivo kljub temu potrjuje ugotovitvam etnografskih raziskav številnih antropologov, da so otroci opazovalci, imitatorji, igralci in pomočniki, ki avtonomno in samovodeno prevzemajo bit kulture (Turk Niskač 2020: 27). Po ugotovitvah Camille Morelli (2011) so otroci nagnjeni k spontanemu, aktivnemu, praktičnemu učenju, ki jim služi predvsem pri učenju lastne kulture, vendar ne toliko od staršev kot od drugih otrok, zato se v njihovi folklori ohranjajo tudi delčki, ki niso povsem razumljivi. Prek analize razumevanja sveta otroka lahko pridobimo vpogled v širše razumevanje kulture in družbe (Briggs 1992; Turk Niskač 2020: 25). Tako lahko odsev heterogenih jezikovnih praks Goriških brd opazujemo tudi prek folklornih oblik, ki si jih otroci pripovedujejo oziroma jih uporabljajo med igro, torej prek izštevank, zbadljivk, besednih obrazcev iger in uspavank, saj le te pričajo o otrokovem dožemanju sveta in učenju kulture okolice.

3. 1. IZŠTEVANKE

Med zbranimi večjezičnimi folklornimi enotami iz Goriških brd so najštevilčnejše zastopane izštevankе. To so kratka, večinoma ritmizirana besedila, katerih funkcija je izbrati nekoga, ki bo imel vodilno vlogo v naslednji igri (npr. lovljenje, skrivanje ali kaj podobnega). Nekateri raziskovalci, še posebej v 19. stoletju, so izvor izštevank povezovali z žrtvenimi obredi, in sicer naj bi služile za izbor žrtev (Tucker 2019: 175). Tako naj bi bile izštevankе »čarobne forme, ki se v času, ko so opravljale primarno funkcijo, zaradi obrednega pomena niso smele spreminjati. A to prvotno funkcijo so izgubile, prenašanje od ust do ust pa je omogočalo dokaj svobodno spreminjanje teksta« (Knific 2006: 38). Folkloristi pa so že v 20. stoletju pomen in smisel izštevank prepoznavali v družbeni dinamiki otrok in diskurzu igre (Tucker 2019: 175). Toda izštevankе so ohranile relativno stabilnost besedilne strukture, saj bi spreminjanje besedila vodilo do tega, da bi bila izbrana druga oseba. Stalna struktura je pomembna tudi zaradi priklica besedila, saj se otroci, še posebej predšolski, zanašajo na to stalnost, ki jim pomaga pri zapomnitvi besedila (Rubin idr. 1997: 421). Analiza rim angleških izštevank je pokazala, da dobesednega priklica besedila ni mogoče pridobiti s pomnjenjem na pamet (Rubin

1995), ampak pri pomnjenju pomagajo pravila/struktura žanra, ki imajo več omejitev.³ To je s shemo usmerjeni priklic (angl. *schema-driven recall*), pri katerem shema vključuje tudi ritmično in poetično strukturo ter pomen. Poetika izštevank je subtilna in izčrpna, večina besed vsebuje ponavljajoč se zvočni vzorec, ki se doseže s ponavljanjem besed, rim ali aliteracije, vse besede, ki niso vključene v pomen, pa so vključene v enega od teh pesniških postopkov (Rubin idr. 1997: 421). Jezikoslovec John Widdowson je to poimenoval alternativni »trije R« otroške slovstvene folklore – rima, ritem in ponavljanje (angl. *rhyme, rhythm and repetition*).⁴ Raziskava ameriškega folklorista Kennetha S. Goldsteina je pokazala, da otroci, kljub relativni stalnosti žanra, z namenom izbire tistega, ki ga želijo, prilagajajo sicer ustaljena besedila, tako da dodajajo ponovitve, nove besede, zavlačujejo izgovorjavo itn. (Goldstein 1971; Tucker 2008: 27). Sicer pa se spremembe in variacije besedil najpogosteje pojavijo znotraj rim na način, ki ohranja rimo, ali tam, kjer ne kršijo omejitev (Rubin idr. 1997: 422). V večini izštevank sta ritem in rima, torej zvočna podoba, pomembnejši od pomena, zaradi česar imajo lahko mnogo besedilnih variant, tudi takih, ki vključujejo tujejezične izraze.

Vsi opisani elementi se kažejo tudi v zbranem gradivu. V izštevankah iz Brd se prepletajo predvsem elementi lokalnih govorov slovenskega in italijanskega jezika, pa tudi onomatopejske in nesemantične besedne oblike, ki se pojavljajo predvsem zaradi rime. Težko razumljivo mešanico italijanskih in slovenskih, pa tudi furlanskih narečnih besed je bilo težko zapisati. V večini primerov so zapisovalci neslovenske besede zapisovali fonetično na različne poenostavljene načine, v skladu z njihovo usposobljenostjo.

Obravnavane izštevanke, ki so sestavljene iz prvin več jezikov, sva glede na fonetično sorodnost uvodnih formul in ritmične strukture razdelili v tipe z več variantami.

3.1.1 Tip *Antele bantele*

Največ variant ima tip s stalnim uvodnim besedilom *Antele bantele pepere oz. z njegovimi manjšimi zvočnimi variantami*.

3.1.1.1 *Antele bantele / pepele / venti kvatro / venti tre / ara bara specarija / venti kvatro / venti vija*. (Kobal idr. 2003)

3.1.1.2. *Engele bengele peperè, / vinče kvatro, vinče tre, / eris beris špecerija, / vija vaja mularija*. (Šmartno) (Sirk 2009: 184)

3.1.1.3. *Angele bangele pepere / vinče kvatro vinče tre / eris beris špecarija / vija vaja mularija*. (Imenje) (Sirk idr. b. l.: št. 42)

³ Raziskava angleških izštevank je pokazala, da obstajajo omejitve v njihovi variabilnosti z namenom, da si jih otroci lažje zapomnijo ter da se do neke mere ohranja pravičen izbor, kateremu so izštevanke namenjene. Spremembe besedila izštevank se tako največkrat pojavljajo znotraj rime na način, ki ohranja rimo ali na drugih mestih, kjer ne kršijo drugih omejitev. Sicer pa so raziskovalci ugotavljali, da ima žanr shemo, ki vključuje vsaj ponovitev, rimo, aliteracije, obliko štirivrstičnice, vključevanje nesmiselnih besede za celotno rimo ali celo vrstico ter končno stalno besedilo formulo (Rubin idr. 1997).

⁴ <https://www.bl.uk/playtimes/articles/counting-out-games#>.

3.1.1.4. Angele, bangele pepere, / vinče, kvatre, vinče tre, / eris, beris špecerija / vija vaja mularija. (Dolenc 1999: 419)

3.1.1.5 Angule bangule, / vendi Roma, / ke sonjava la korona, / la korona vinči tre, / ke sonjava venti tre. (Sirk 2009: 182)

3.1.1.6. Ara bara ripa re / vinče kvatro vinče tre / eri šperi špecarija / vija vaja la mularija. (Imenje) (Sirk idr. b. l.: št. 32)

3.1.1.7. Ara bere ripare, / vinče quatro, vinče tre, / eri šperi špicerija, / vija vaja la mularija. (Kožbana) (Sirk 2009: 184)

Variante 3.1.1.1 do 3.1.1.5 so modifikacije izštevanke, zapisane v italijanskem jeziku npr. v Fojdi/Faedis: *Andolo bandolo vien di Roma / costodi la mia corona / la corona del re / che sonava ventitré / ventitré di spesiaria / ciapela e marcela via*. (Ciceri in D'Orlandi 1960: 16; podobno Gri 1990: 119). V večini variant, z izjemo 3.1.1.5, ki izštevalnega dela nima, je bila zaključna izštevalna formula v italijanščini zamenjana s slovensko »vija vaja mularija«. Ob relativno stabilnem uvodnem delu je zaključni del najbolj podvržen podomačenju, saj mora biti funkcija izštevanja razumljiva vsem udeleženiim.

Varianti 3.1.1.6 in 3.1.1.7 sta uvodni vrstici povzeli po varianti istega tipa italijanske izštevanke, zapisane npr. v Poulétu/Paulêt/Povoletto, katere začetek se glasi: *Are bare / vin di Rome ...* (Ciceri 1960: 15, podobno tudi Mirmina 1960: 21).

Izštevanke s podobno uvodno vrstico, vendar povsem drugačnim nadaljevanjem, so bile zapisane tudi zunaj obravnavanega območja (npr. Gašperin 1988: 37, 43), kar nakazuje na razširjenost uvodne formule *Angele bangele* (*Engule bengule*) tako na slovenskem ozemlju kot sorodne *Aneghe Taneghe* na italijansko govorečem ozemlju. Iz kontekstualnih zapisov o informatorjih, objavljenih v zgoraj navedenih furlanskih in italijanskih revijah, je razvidno, da so bile te izštevanke precej razširjene vsaj od konca 19. stoletja dalje.

3.1.2 Tip *Angele pangele perkurčín*

Podobna fonetična začetna formula je v izštevankah tipa *Angele pangele perkurčín*, katerih nadaljevanje pa se od prej navedenega tipa razlikuje.

3.1.2.1 Angeli pangeli / pirkučín / čiči biči / Aəmperin / dula vila / vajdi spaka uən. (Arhivski vir 2, str. 72)

3.1.2.2 Angele, pangele, perkurčín / čiči biči temperin / Jera, Spaka, Aula / pojdi ven. (Kojško) (Arhivski vir 1, št. 223, str. 84).

3.1.2.3 Angele pangele perkučiči / čiči biči tampuriči / čika čaka / umies bəraka / tuna vuna / ræk u špæk. (Kojško) (Arhivski vir 1, št. 226, str. 85)

3.1.2.4 Angele pangele / pirkučin čiči bin / čika čaka / vmes koraka / tume vuna / røk u špæk. (Na Kalehah, Kojsko) (Arhivski vir 1, št. 422, str. 152)

Variante, ki so bile zapisane večinoma v Kojskem, so v osrednjem delu sorodne izštevanki, zapisani v Vidmu/Udine: *Cici bici temperin / ciche ciachemi sbarache / an te vile nomi spache / fori e cerca*. (Ciceri in D'Orlandi 1960: 15), ki je bila v prvi polovici 20. stoletja popularna tudi na širšem italijanskem področju, npr. v Benečiji/Basso Veneto.⁵

Po zapisih Ivana Kokošarja, skladatelja in zbiratelja pesemskega izročila goriške dežele, so to izštevanko uporabljali pri igri »toč«. Otroci so se postavili v krog in ob tapkanju po dlaneh recitirali izštevanko, preden pa je bila izrečena njena zadnja izštevvalna beseda, so se razkropili v teku, otrok, ki ni uspel predati »toča« naprej, pa je lovil (Arhivski vir 3, št. 673).

3.1.3 Tip *Aj baj kome staj*

V primeru izštevank *Aj baj kome staj*, katere začetek ritmično spominja na v širšem slovenskem prostoru znano izštevanko *An ban pet podgan* (npr. Knific 2006: 38), gre za fonetično modificirano italijansko izštevanko. Podobno kot v italijanskih izštevankah, v katerih je osnovni pomen besed podrejen rimi, ritmu in funkciji, tudi obravnavana izštevanka, ki se sicer začne z italijansko vljudnostno frazo »Come stai?« (slv. *Kako si?*), vsebuje le malo pomenskih besed (Cantarutti 1956: 28). Modifikacije in medjezikovna prepletanja so najbolj vidna v zaključnem delu, v katerem se stalne izštevvalne formule lahko smiselno zamenjujejo.

3.1.3.1. *Aj baj kome staj, / ije bije kompanije, / cimu rakum tikum takum, / aj baje ej bumf.* (Sirk 2009: 182)

3.1.3.2 *Aj baj, kome staj? / Ija bija, kompanija. / Ciribakul, tikul takul. / Vija, vaja, ven.* (Kobal idr. 2003)

3.1.3. 3 *Aj baj kome staj / ije bije kompanije / cimu raku tike taku / aj bej ej bumf.* (Sirk idr. b. l.: št. 25)

3.1.3. 4 *An baj / kome staj? / Ari mari / muš ti ven.* (Markočič idr. 2019)

Primeri 3.1.3.1 in 3.1.3.3 neposredno izhajata iz italijanske izštevanki, razširjene v sosednji Furlaniji Julijski krajini, npr. *Ai bai / come stai, / tie mie / compagnie, / samiraco / tico taco, / ai bai / buf* (Cantarutti 1956: 28), ki pa je bila v nespremenjeni obliki zapisana tudi v Ankaranu (Gašperin 1988: 33). Varianta 3.1.3.2 je v zaključku prevzela splošno slovensko izštevvalno formulo »vija, vaja, ven«. Variante s splošno znanim

⁵ Conte, tiritere e filastrocche del territorio del Basso Veneto, anni "30-50". https://issuu.com/emozionando/docs/pite_pite_coche_tiritere_filastrocche_e_tradizion

slovenskim zaključkom »Vija, vaja, ven« lahko razumemo kot najmlajšo fazo razvoja oz. kot kontaminacijo starejšega lokalnega izročila s splošno slovenskim, priučenim skozi izobraževalni proces ali različne medije. Podobno, tj. jasno izštevno funkcijo, ima tudi slovenski zaključek primera 3.1.3.4, ki je sicer krajša in modificirana oblika druge variante navedene izštevankе, ki se v italijanščini glasi: *Ai bai / tu mi stai / tie mie / compagnie / San Miracco / ticco-tacco / ai bai bin buf / ari mari mus.*⁶

3.1.4 Tip *Ana bana*

V naslednjih izštevankah se pojavlja uvodna formula, znana tudi v izštevankah iz furlansko-italijanskega prostora, npr. *Ane bane! tiche tane / sie mie / compagnie / uz buz! laudi struz.* (Querzola 1991: 25).

3.1.4.1 *Ana bana / tuta bana / v prvi klopici sedi / ima torbico pri sebi / pojdi ven ti!* (Sirk idr. b. l.: št. 4)

3.1.4.2 *Ana bana dindarana / štruklja kuha dindaranen / bana ti pa pojdi ven.* (Sirk idr. b. l.: št. 8)

3.1.4.3 *Ana bana, tuta bana / erne ša, erne va / štirka fajfa trla ton / tista baba pojde von!* (Sirk idr. b. l.: št. 27)

3.1.5 Druge večjezične izštevankе

V sledečih izštevankah, zapisanih v Brdih, prepoznamo nekatere italijanske ali furlanske besede ali besedne zveze, vendar zaenkrat neposredni izvor v določenih italijanskih ali furlanskih izštevankah ni bil prepoznan.

3.1.5.1 *On tron tronta si, / si vi kompari, / al baraka tika taka, / vija vaja ven.* (Sirk 2009: 183)

3.1.5.2 *Ine one u / kapitale u / cika bela u / trimf tram trum.* (Sirk idr. b. l.: št. 30)

3.1.5.3 *Oneri doneri / krispa le / si kipa kapa / šubla sabla / Jermen termen / Hrast.* (Arhivski vir 2; str. 21)

Zapisana pa je bila tudi izštevanka, ki je vsebovala sestavine iz treh jezikov: razširjeno nemško uvodno formulo »Ajns, cvaj, draj« (»En, dva, tri«), slovensko osrednje besedilo in italijanski izraz za plačilno sredstvo »činkve šoldi« (»pet denarjev«). Besedilo izštevankе odseva podobe življenja v habsburški monarhiji, ko se je v Gorici in celotni deželi poleg italijanskega in slovenskega jezika uporabljal tudi uradni jezik nemščina.

⁶ <https://www.filastrocche.it/nostalgici/cont/aibai.htm>.

3.1.5.4 Ajns cvaj draj, / po cesti gre tramvaj. / Smo dali činkve šoldi / ne dajo več nazaj. (Markočič in drugi 2019)

3.2. ZBADLJIVKE

Zbadljivke so folklorne oblike, katerih primarni namen je zbadanje, zasmehovanje, provokacija ali norčevanje iz duhovnih, socialnih in družbenih pomanjkljivosti posameznikov. Zbadljivke se sicer lahko pojavijo v več različnih oblikah. Po dolžini so lahko daljše ali krajše, po jezikovni plati pa so lahko v prozni ali ritmizirani obliki (npr. šaljive zgodbe, šale, daljše in krajše šaljive pesmi, kratke ritmizirane paremioške enote in vzdevki) (Šrumpf Vendramin 2019; 2021). Zbadljivke so na Slovenskem zbirali in analizirali predvsem ob raziskovanju otroške folklore (glej Merhar 1956: 108; Knific 2006: 38; Stanonik 1999: 94; 2006: 259), vendar zbadljivke niso (bile) izključna domena otrok.

Kljub temu da se zbadljivke po obliki in dolžini močno razlikujejo, pa je vsem skupna funkcija zbadanja, smešenja, zasmehovanja, lahko tudi žaljenja ali zmerjanja. Nekatere zbadljivke, ki se navezujejo na medsosedske odnose ali na določene značilnosti ali osebnostne lastnosti prebivalcev, kot npr. »meščani, hudobni psi, lažnivci, jokci« (Tschinkel 2004: 187–188), so (bile) del otroške folklore, a so bili njihovi avtorji in govorniki večinoma odrasli (Terseglav 1990: XIV), otroci pa so jih le ponavljali (Šrumpf Vendramin 2019). Podobno smemo domnevati tudi za kratke oblike zbadljivk, zapisanih v Brdih:

3.2.1 Italjan madža pan, mandža repa, dopo krepa.⁷

3.2.2 Ai un bel sorizo, ma niməš ne paštu ne rizo. (Zuljan Kumer 1999: 45)

3.2.3 Polenta kontenta / formadi per grata / Pina ričota / Bepi soldat. (Markočič in drugi 2019)

3.2.4 Tona bona / čul de fjar / la prasica / sub brjar / la prasica / ščampafur / Tona bona / kur da ur. (Sirk in drugi b. l.; št. 37)

Zbadljivki 3.2.1 in 3.2.2 bi lahko sodili v polje politične satire: prva odraža obdobje mednacionalnih sporov med Slovenci in Italijani za dosego političnih pravic, druga pa sega v čas po drugi svetovni vojni, ko so se uveljavljala določila pariške mirovne pogodbe in je bil na slovenski strani uveden vojaški nadzor Jugoslovanske ljudske armade nad novo začrtano mejo. Ta zbadljivka, ki je izražala nezadovoljstvo dela lokalnega prebivalstva, je bila naslovljena predvsem na neslovensko govoreče predstavnike nove oblasti, ki niso razumeli lokalnega govora, pomešanega z italijanskimi frazami.⁸ Zbadljivka 3.2.4 pa sodi v tip zbadljivk osebne narave, ki z vključevanjem furlanskih izrazov zakriva zbadanje posameznih deklet in njihovega domnevnega početja med plesom na *brjajih*.⁹

⁷ Povedal Branko Marušič, 2020. Prost prevod: »Italijan je kruh, je repo, potem pa crkne.«

⁸ Intervju Golo Brdo; 10. 11. 2007. Prost prevod: »Imaš lep nasmeh, ampak nimaš ne testenin ne riža.«

⁹ Leseno plesišče, ki so ga Brici večinoma najemali v Furlaniji.

3.3. BESEDILNI OBRAZCI IGER

Folklorni besedilni obrazci so tudi del iger, kot na primer iger lovljenja ali tekanja (npr. Kdo se boji črnega moža?, gnilo jajce ipd.). Tako so bili večjezični folklorni obrazci zabeleženi tudi kot del nekaterih otroških iger, ki so se jih igrali otroci v Goriških brdih. Ena od takšnih iger je igra korakanja, kjer dva otroka, ki se držita tesno skupaj, korakata in ob tem izgovarjata besedilni obrazec, ob koncu besedila pa spreminjata smer.

3.3.1 Sipuli si / sipuki sa / Anca špara / džiro di kva. (Sirk idr b. l.: št. 45)

3.3.2 Sipuku si, / supuku sa, / vojna špada, džiro di qua. (Sirk 2009: 183)

Primeri domnevno izhajata iz plesov na priljubljeno skladbo *Magic Moments*¹⁰, ki je po izidu leta 1957 v italijanski različici postala popularna med briškimi mladimi plesalci.¹¹ Ta je vključevala tudi parlando

Sun chi de per mi / in d'la vasca da bagn / cul bigul a gala. // Me giri de chi, / me giri de la, / (ahi!) me schisci una bala,

ki se je v okrajšani in modificirani obliki ohranil kot osnova otroške igre.

Drugo ohranjeno besedilo igre, ki po uvodu spominja na znano rajalno igro *Ringa ringa raja*, ki pa v nadaljevanju preide v lokalne govore italijanskega jezika:

Ringa ringa raja / Martina šu la paja / paja pajuca / Peter kukuluca. (Arhivski vir 2; str. 21)

Tukaj gre najverjetneje za prilagojeno besedilo za otroško igro, ki so jo otroci igrali tako, da je glavni igralec v svojo pest ob koncu besedila igre poskušal ujeti čim več kazalcev drugih otrok, ki niso uspeli pravočasno umakniti prsta (Budal 1950: 360). Igra je bila znana tudi med otroki v okolici Gorice, kjer so ob izvajanju govorili sledeče besede: »Ghiri, ghiri, gaia / San Martin di paia (paglia) / paia, paiuzza (paglia, pagliuzza) / ciappi la Mariuzza!« (Budal 1950: 360).

3.4. USPAVANKE

Katarina Juvančič, ki se je v slovenskem prostoru prva poglobljeno ukvarjala s preučevanjem uspavank, je ugotavljala, da gre pri tem folklornem žanru za »'prave' pesmi ali pa za improvizirano skladanje besedil, napevov, ritmičnih verzov ali melodičnega govora, ki nastaja v danem položaju« (Juvančič 2009: 277). Kot uspavanka je tako lahko razumljena vsaka pesem oziroma glasba, ki je uporabljena v namen pomirjanja in uspavanja otroka (ali odraslega). V ta namen so se in se še uporabljajo zelo raznovrstne pesmi: tako ljudske (npr. balade, ljubezenske pesmi, žalostinke, ženitne pesmi, celo napitnice) ali popularne pesmi (domače ali tuje) kakor tudi instrumentalna glasba (Juvančič 2009: 277). Ker je glavna funkcija uspavank to, da otrok čimprej zaspi, sta pomembna predvsem njena

¹⁰ Glasba Burt Bacharach, besedilo Hal David, izvajalec Perry Como.

¹¹ Informacije pridobljene med terensko raziskavo Marjete Pisk v Goriških brdih (2007).

monotona ritem in melodija. Semantična plat je v uspavankah drugotna, zato so pogosto uporabljene stalne nesemantične fraze, npr. *nina nana, aja tutaja ipd.*

Uspavanke pa tako, kot ostali folklorni žanri, ki jih spoznavamo v otroštvu, odsevajo med drugim tudi proces inkulturacije v skupnost, v katero smo rojeni. Tako jih lahko razumemo kot »kulturni kod, napolnjen s »sekundarnimi« konotacijami in pomeni (spolnimi, ideološkimi, političnimi, zgodovinskimi ipd.), odvisno od okoliščin, v katerih jih dokumentiramo, in okoliščin posameznikovega življenja (Juvančič 2009: 281). Zato ne preseneča, da so se v Brdih pele tudi povsem italijanske uspavanke.

3.4.1 *Nina nana / levin pinpin / e la mama / qua vicin. / Il papa že anda lontan / ma non viene fin doman.* (Arhivski vir 2)

3.4.2 *Din don kampanon, / kje si kosu, kje si jow? / Dol pār teti Tinci / in botri Katerinci, / kjer belo moko sejejo, / velike hlebe delajo. / Je pāršla botra mati, / me je tela pokopati.* (Devetak 2007: 155)

3.4.3 »Din, don, šjor beron! / Ki si kuosu, ki si jaw?« / »Štir gəlobce səm pojaw. / Jo pāršla buotra mati, / m je tiela oklofati. / Səm teku po ni ciesti, / so me tieli pəsi sniesti, / səm skočnu čez en zid, / səm najdu u karti bonč zəvit.« (Devetak 2007: 156)

Uspavanka 3.4.1, ki jo je etnomuzikolog Radoslav Hrovatin med terenskim raziskovanjem t. i. Orlovih ekip v Brdih poleti 1953 zapisal (z manjšimi nedoslednostmi) v italijanskem pravopisu, v italijansko besedilo pomensko smiselno vključi slovenski izraz 'že'. Modifikacija je verjetno nastala zaradi pozabljenega ali ne povsem razumljivega italijanskega besedila in potrebe, da se zgodba smiselno nadaljuje. Podobna uspavanka, ki ima z zapisano verjetno skupni vir, je bila znana v širšem italijansko govorečem okolju, tudi v Dalmaciji.¹² Varianti 3.4.2 in 3.4.3 sta nastopali v več funkcijah, npr. kot uspavanki, otroški rimi ter oponašanje zvonov in sta v mnogoterih variantah znani v slovenskih, furlanskih in italijanskih dialektih širšega obravnavanega območja (npr. Cararra 1935: 196; Querzola 1991: 120). Preprosta in poudarjena ritmična shema omogoča, da besedilo, ki se v vseh jezikovnih variantah začne podobno »Din-dòn, campanòn«, v nadaljevanju variira v številne variante, ki pa v primeru, ko se pojejo kot uspavanke, le malo modificirajo enostavno melodijo.

4. SKLEPNE UGOTOVITVE – OTROŠKA FOLKLORA KOT ODSEV (VEČJEZIČNEGA) SVETA

Analiza kratkih folklornih oblik s sestavinami več jezikov, zapisanih v Goriških brdih, je pokazala, da se največ od njih uvršča med otroško folkloro. To ne preseneča, saj se določene

¹² *Nanà, nanà, nanetta / mi mama no la ghè / la xe a messa. / Nanà, nanà, nanetta / papà le xe lontan / nanà, nanetta. / Nana mio bambin / tu sei piccinin / nana mio bambin.* (Dalmacija. Zapisal Giorgio Nataletti, harmoniziral Antonio Ferdinandi), <https://dinamico2.unibg.it/mabg/ninnananna1934.pdf>

folklorne zvrsti in oblike pogosto znajdejo med otroško folkloro na zadnji stopnji, preden izginejo iz kolektivnega spomina in rabe. Izumiranje določene šege ali izgubljanje ritualnega pomena vodi namreč v tipološka prehajanja (Klobčar 2009: 178), zato so nekatere oblike folklore dejansko sodobne modifikacije preteklih oblik in žanrov. Poleg tega so te folklorne oblike, če so se ohranile med otroki, raziskovalci uvrstili v polje otroške folklore (prim. Ramovš 1991) ne glede na njihovo siceršnjo pojavnost in razširjenost.

Tako kot jezik je tudi folklor ogledalo kulture in vključuje v različnih oblikah, tudi v slovstveni folklori, drobce verovanj, prepričanj, obredov, družbenih struktur in tehnologij ter opise življenja posamezne družbene skupine (Bascom 1954: 337). Folklor odraža načine življenja skupnosti, otroška folklor pa odraža tudi družbo odraslih, njihove skrbi, pomembne dogodke lokalne skupnosti, kot tudi širše družbeno dogajanje. Tako so raziskovalci v zadnjih desetletjih ugotavljali, da otroci odmeve velikih dogodkov, ki zaznamujejo njihovo skupnost, prenesejo tudi v lastno igro in folkloro (Tucker 2008: 7–9).

Otroška folklor določenega območja razkriva ne samo specifike sodobne družbe, ampak posredno, preko izročila, tudi njene izumrle ali pozabljene šege in folklorne oblike. Otroška igra in folklor namreč odsevata svet odraslih, družbene strukture in vrednote (Turk Niskač 2020: 38), saj otroci preigravajo tisto, kar lahko opazujejo v svojem vsakdanjiku, a hkrati elemente spreminjajo ter jim dajejo svoje pomena in interpretacije. Zato otroška igra in folklor nista nikdar enostavna in mehanska reprodukcija dejavnosti odraslih, ampak vedno domišljajska konstrukcija, osnovana na temah iz odraslega življenja in življenja starejših otrok (Meyer Fortes 1938: 59). Otroško igro moramo zato razumeti kot dvosmerni proces, kajti »v otroški igri se odražajo družbeno okolje in njegovi vplivi, hkrati pa otroci z igro to družbeno okolje raziskujejo, spreminjajo in preoblikujejo« (Turk Niskač 2020: 39), kar lahko opazujemo tudi v kratkih otroških folklornih oblikah, zapisanih v Goriških brdih.

Otroške folklorne oblike, zapisane v Goriških brdih, torej jasno kažejo na jezikovne prakse obmejnega območja, ki so bila in so še vedno območja posebnih dinamik (Haller, Donnan 2000; Wilson, Donnan 2012; Wilson 2012; Lechevalier, Wielgohs 2013; Köstlin 2017), pa tudi heterogenih ljudskih tradicij. Tako tudi predstavljeni primeri (otroških) večjezičnih kratkih folklornih oblik, zabeleženih v Goriških brdih, kažejo na heterogenost kulturnih praks in povezanost območja, ki presega nacionalne meje in se jasno odraža tudi v folklori, kot na primer mešanje slovenskih in italijanskih besed (pogosto v modificirani obliki) v zbadljivkah, razširjenost italijanskih začetnih formul izštevanek med briškimi otroki, petje italijanskih uspavank itn.

Te heterogenosti kulturnih praks na obmejnem območju so se zavedali že raziskovalci, združeni v neformalno delovno skupnost narodopiscev vzhodnoalpskih dežel Alpes Orientales, ki je delovala v desetletjih po drugi svetovni vojni ter je nastala kot odmev na spoznanje Milka Matičetovega, da je ljudska kultura tega območja sorodna mimo geografskih, upravnih in političnih meja (Fikfak in Kuret 2008: 77; Pisk 2017: 111) in zato ne more biti raziskovana samo znotraj posameznih nacionalnih in jezikovnih meja, ampak širše.

Kljub drugačni naravnosti narodnih aktivistov in zbiralcev »narodnega blaga« v 19. stoletju pa se je izkazalo, da v obmejnih področjih, posebej pri žanrih, ki niso nacionalno reprezentativni, vprašanje jezika ni osrednjega pomena za nosilce folklornih tradicij, pač pa se ti funkcijsko določeni žanri stapljajo z lokalno zvočno krajino (Pisk 2020). Če se

besedila ljudskih pesmi, ki so sinkretična celota melodije in besedila, skupaj z ritmično shemo bolj nagibajo h knjižnemu jeziku (Golež Kaučič 2020: 109), pa je pri dvo- ali večjezičnih folklornih oblikah, zapisanih v Goriških brdih, drugače. V njihovo strukturo se knjižne oblike (tako slovenskega kot italijanskega jezika) le redko inkorporirajo, pač pa večina besednih oblik ostaja znotraj koda lokalnih govorov in onomatopije. Posamezne ustaljene slovenske oblike, npr. v izštevankah, pa so se med otroki oblikovale in ohranile predvsem pod vplivom raznih knjižnih objav, ki so povezane z vzgojnimi in učnimi programi v vrtcih in osnovnih šolah (Knific 2006: 38). V procesu spreminjanja družbenih in kulturnih razmer se spreminjajo tudi oblike otroške folklorne prisotne v Goriških brdih. Kljub nacionalizirajočim poskusom folklornega diskurza, ki je v določenih obdobjih 19. in 20. stoletja poudarjalo jezikovno čistost folklornih oblik (Pisk 2013), pa so – predvsem v otroški folklori – še vedno prisotne tudi jezikovno heterogene kratke folklorne oblike, ki odsevajo tesno prepletenost sveta in ljudi ob jezikovni in državni meji.

VIRI IN LITERATURA

- Babič, Saša, 2019: Obravnava folklornih obrazcev v osnovnošolskih berilih in revijah. *Jezik in slovnost* 64 (2), 19–30, 115.
- Bascom, William R., 1954: Four Functions of Folklore. *The Journal of American Folklore* 67 (266), 333–349.
- Bjork James E., 2008: *Neither German nor Pol: Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland*. Ann Arbor: University of Michigan Press. DOI: 10.3998/mpub.217738
- Budal, A., 1950: Iz otroškega življenja v Štandrežu pri Gorici. *Slovenski etnograf* 3/4, 358–360.
- Briggs, Jean L. 1992: Mazers of meaning: How a child and a culture create each other. *New directions for child development* 58, 25–49. DOI: <https://doi.org/10.1002/cd.23219925804>
- Cantarutti, Novella, 1956: Filastrocche e cantilene. *Sot la nape* 8 (5–6), 27–29.
- Carrara, Dolfo, 1935: Filastrocche infantili goriziane. *Bollettino della Società filologica friulana Ce fastu?* 11 (7–10), 196–198.
- Ciceri, Andreina in Lea D'Orlandi, 1960: »Conte« per giochi infantili. *Sot la nape* 12 (2), 11–16.
- Devetak, Viljena (ur.), 2007: *Je žalostna, ma je liepa ta pesem. Ljudsko izročilo v besedi in glasbi*. Gorica: Kulturni center Lojze Bratuž.
- Dolenc, Janez, 1999: Briški dijaki v Tolminu – zapisovalci briških ljudskih izročil. *Briški zbornik* 1999, 418–432.
- Fikfak, Jurij in Niko Kuret, 2008 (1985): Pogovor. V: Ingrid Slavec Gradišnik in Helena Ložar Podlogar (ur.), *Čar izročila: Zapuščina Nika Kureta (1906–1995)*. Ljubljana: Založba ZRC, 69–80.
- Fortes, Meyer, 1938: Social and psychological aspects of education in Taleland. *Africa* 11 (S4), 5–64.
- Freeman Davidson, Jane Ilene, 2006: Language and Play: Natural Partners. Doris Pronin Fromberg in Doris Bergen (ur.), *Play from Birth to Twelve: Contexts, Perspectives, and Meanings*. New York: Routledge, 31–40.
- Gašperin, Roman, 1990: *Enci benci na kamenci: slovensko otroško izročilo*. Lesce: Osnovna šola F. S. Finžgarja.

- Gašperin, Roman, 1998: *Enci benci na kamenci 2: slovensko otroško izročilo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Goldstein, Kenneth S., 1971: Strategy in Counting-Out: An Ethnographic Folklore Field Study. Elliott M. Avedon and Brian Sutton-Smith (ur.), *The Study of Games*, New York: John Wiley and Sons, 167–178.
- Golež Kaučič, Marjetka, 2020: Singing the other: singing in two languages and code-switching/stitching. *Tautosakos darbai* 59, 100–119.
- Gri, Pier Giorgio, 1990: Gli informatori e i folkloristi: Pia De Luca e Lea D'Orlandi. *Ce fastu?* 66 (1), 99–126.
- Haller Dieter, Hastings Donnan, 2000: Borders and Borderlands: An Anthropological Perspective. *Ethnologia Europaea* 30 (2).
- Ivančič Kutin, Barbara, 2017: Motivne značilnosti pripovedi o izginulih jezerih na Tolminskem. *Glasnik SED* 57 (1/2), 74–85.
- Ivančič Kutin, Barbara, 2018a: Pomen dijaškega arhiva Janeza Dolenca za folkloristične in druge domoznanske raziskave. *Goriški letnik* 42, 303–310.
- Ivančič Kutin, Barbara, 2018b: Zagovori v terenskih zapisih iz Benečije. *Slovenistika in slavistika v zamejstvu*. Videm: [Slovenski slavistični kongres, Videm, 27.–29. september 2018], 207–220.
- Ivančič Kutin, Barbara., 2015: Molitvice, ki jih danes še najdemo v Benečiji (Prosnid, Viškorša, Dreka, Kraj). *Trinkov koledar za Beneške Slovence za leto 2015*, 164–173.
- Judson, Pieter M., 2016: Nationalism and Indifference. Johannes Feichtinger, Heidemarie Uhl (ur.), *Habsburg neu denken. Vielfalt und Ambivalenz in Zentraleuropa. 30 kulturwissenschaftliche Stichworte*. Wien: Böhlau, 148–155.
- Juvančič, Katarina, 2009: Ko se prebudijo »nine nane« in »aje tutaje«: etnomuzikološke raziskave uspavank. *Traditiones* 38 (1), 275–286. DOI: <https://doi.org/10.3986/Traditio2009380118>
- Klobčar, Marija, 2009: Christmas songs and constructing identities. *Traditiones* 38 (1), 173–188.
- Knific, Bojan, 2006: Izštevanke in zbadljivke. *Folklornik* 5, 38–42.
- Kobal Uroš et al., 2003: *Življenje v Brdih nekoč: priložnostno glasilo učencev 2.a in 2.b devetletne osnovne šole*. OŠ Dobrovo: Dobrovo.
- Köstlin, Konrad, 2017: Vanishing Borders and the Rise of Culture(s). *Ethnologia Europaea* 47 (1), <https://doi.org/10.16995/ee.1226>.
- Kuret, Niko, 1959: *Igra in igrača v predšolski in šolski dobi*. Maribor: Obzorja.
- Lancy, David F., 2016: Teaching: Natural or Cultural? David C. Geary, Berch, Daniel B. (eds.), *Evolutionary Perspectives on Child Development and Education*. Cham: Springer International Publishing, 33–65. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-29986-0_2
- Lechevalier Arnaud, Wielgohs Jan (ur.), 2013: *Borders and Border Regions: Changes, Challenges and Chances*, Bielefeld: Transcript Verlag, <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1fxhqcq>.
- Makuc, Neva, 2011: *Historiografija in mentaliteta v novoveški Furlaniji in Goriški*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Makuc, Neva, 2021: *Border Identities in the Early Modern Period: Venetian Friuli and the Habsburg County of Gorizia mirrored in contemporary historiography*. Berlin: P. Lang, cop.
- Markočič, Helena et. al., 2019: *Kulturna dediščina Brd*. Raziskovalna naloga, šolsko leto 2018/2019. OŠ Alojza Gradnika Brda.
- Merhar, Boris, 1956: Ljudska pesem. Lino Legiša in Alfonz Gspan (ur.), *Zgodovina slovenskega slovstva*. Ljubljana: Slovenska matica, 31–114.
- Mirmina, Emilia, 1960: Contis infantili raccolte a Paularo. *Sot la nape* 12 (1), 21.

- Morelli, Camilla, 2012: Teaching in the rainforest: Exploring Matsigenka children's affective engagement and multisensory experiences in the classroom environment. *Teaching Anthropology* 2, 53–65.
- Murko, Matija, 1929: Velika zbirka slovenskih narodnih pesmi z melodijami. *Etnolog* 3, 5–54.
- Novak Lukanovič, Sonja, 2011: Language diversity in border regions: Some research data on the perception among the pupils of two secondary schools. *Annales* 21 (1), 79–92.
- Pisk, Marjeta, 2013: Nacionalizacija ljudske pesemske tradicije Goriških brd = Nationalizing the folksong tradition of Goriška brda. Prostor v literaturi in literatura v prostoru = Space in literature and literature in space 60 (3), 483–498, 499–515.
- Pisk, Marjeta, 2017: Družbene mreže v folklorističnem raziskovanju. *Traditiones* 46 (3), 103–121.
- Pisk, Marjeta, 2018: *Vi čuvarji ste obmejni: pesemska ustvarjalnost Goriških brd v procesih nacionalizacije kulture*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Pisk, Marjeta, 2020: Language switching in (folk) songs along the Slovenian-Italian border. *Tautosakos darbai = Folklore studies* 60, 79–93.
- Pisk, Marjeta, 2021: *Predvojni zapisi ljudskih pesmi Milka Uknarja (Matičetovega)*. [v tisku].
- Puhar, Alenka, 2004: Prvotno besedilo življenja. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Querzola, Rita, 1991: Filastrocche raccolte nella valle del Bût. *Ce fastu?* 67 (1), 117–128.
- Ramšak, Mojca, 2007: Etnološko preučevanje otrok v slovenski etnologiji in folkloristiki. *Etnolog* 17=68, 31–41.
- Ramovš, Mirko, 1991: Otroške igre z odvzemanjem in privzemanjem na Slovenskem. *Traditiones* 20, 127–142.
- Rubin, David C., 1995: *Memory in oral traditions: The cognitive psychology of epic, ballads, and counting-out rhymes*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Rubin, David C., Violeta Ciobanu, William Langston, 1997: Children's memory for counting-out rhymes: A cross-language comparison. *Psychonomic Bulletin & Review* 4, 421–424.
- Sirk, Darinka, 2009: *Ivanov venec: briške šege in navade*. Dobrovo: samozaložba.
- Sirk, Darinka, Peter Stres (ur.), [b. l.]: *Otroške igrice in preštevanke. Goriška Brda: raziskovalna naloga*. Dobrovo: OŠ Briško – Beneški odred.
- Stanonik, Marija, 1995: Slovstvena folklor v očeh današnjih mladoletnikov: analiza nalog s tekmovanja za Cankarjevo priznanje za leto 1993. France Novak, Kranjc Simona (ur.), *Zborovanje slavistov*, Celje, 1993. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport. (Zbornik Slavističnega društva Slovenije; 4), 107–123.
- Šrmpf Vendramin, Katarina, 2019: »Medanc podklanc je figo zagledal, je mislil, da je žganc«: oblike, vsebina in funkcija medkrajevne zbadanja na Slovenskem. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 59 (2), 92–102.
- Šrmpf Vendramin, Katarina, 2021: *Zgodbe in prostor: Ustno izročilo in kolektivni spomin v zgornjem Obsotelju*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU
- Stanonik, Marija, 1999: *Slovenska slovstvena folklor*. Ljubljana: DZS (Zbirka Klasje).
- Stanonik, Marija, 2006: *Procesualnost slovstvene folklor: Slovenska nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Terseglav, Marko, 1990: Reškova zbirka šaljivih pesmic. Dušan Rešek (ur.), *Strije so strino: Šaljive in erotične ljudske pesmi iz Prekmurja*. Murska Sobota: Pomurska založba, 1990, IX–XVIII.
- Tschinkel, Wilhelm, 2004: *Kočevarska folklor: V šegah, navadah, pravljicah, povedkah, legendah in drugih folklornih izročilih*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Tucker, Elizabeth, 2008: *Children's Folklore: A Handbook*. Greenwood Publishing Group.

- Tucker, Elizabeth, 2019: American Folk Poetry. Simon J. Bronner (ur.), *The Oxford Handbook of American Folklore and Folklife Studies*. New York: Oxford University Press, 176–189.
- Turk Niskač, Barbara, 2021: *O igri in delu: antropologija zgodnjega otroštva*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Van Ginderachter Maarten, Fox Jon (ur.), 2019: *National Indifference and the History of Nationalism in Modern Europe*. New York: Routledge.
- Vygotski, Lev Semenovitch, 1967: *Thought and language*. Cambridge: The M. I. T. Press.
- Wilson Thomas M. 2012. The Europe of Regions and Borderlands. Ullrich Kockel, Máiréad Nic Craith, Jonas Frykman, Malden (ur.): *A Companion to the Anthropology of Europe*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 163–180.
- Wilson Thomas M., Hastings Donnan (ur.), 2012: *A Companion to Border Studies*, Malden, MA, Oxford, UK: Wiley Blackwell.
- Zahra Tara, 2010: Imagined Noncommunities: National Indifference as a Category of Analysis, *Slavic Review* 69 (1), 93–119.
- Zuljan Kumer, Danila, 1999: Govor Golega Brda. *Briški časnik* 4 (14), 45.

ARHIVSKI VIRI:

- Vir 1: Arhiv GNI ZRC SAZU, Štrekljeva zapuščina 98. Milko Matičetov: Narodne pesmi 1.
- Vir 2: Arhiv GNI ZRC SAZU, Terenski zvezek III., Brda, R. Hrovatin.
- Vir 3: Arhiv GNI ZRC SAZU, Kokošarjeva zapuščina, Kokošar 12, mapa 2.

MULTILINGUAL SHORT FOLKLORE FORMS: EXAMPLES FROM THE GORICA HILLS

MARJETA PISK, KATARINA ŠRIMPF VENDRAMIN



Language is not only a tool for communication, but it is strongly interwoven with culture, society, natural resources, and the environment in which an individual language speaker lives. The contextual conditionality of language is also reflected in the folklore material of the borderlands, which is characterized by linguistic mixing and interweaving. Goriška brda (Gorica Hills), a region along the Slovenian-Italian border, is an area where three languages, Slovenian, Friulian and Italian, have historically intertwined. Until the border was drawn after the Second World War, Slovene-speaking and Friulian-speaking inhabitants lived in the same state, so everyday relations between them were normal, regardless of the linguistic differences between them. The multilingual practices of the inhabitants are also reflected in folklore genres.

The article focuses on multilingual short folklore forms, written down mainly as a part of children's folklore in Goriška brda, from the first half of the 20th

century until recent years. On the basis of the examples of the collected material, it is presented in which genres of the short folklore forms multilingualism appears, what function it has and how the peculiarities of the area are reflected in the children's play.

The review of the existing material has shown that most bilingual or even trilingual units of literary folklore from Goriška brda are to be found among children's folklore, among counting-out rimes, jears and play texts, i.e. among short folklore forms whose main function is play.

Numerous anthropologists have found, on the basis of ethnographic research, that children are observers, imitators, actors and helpers who acquire the essence of culture independently and automatically. Folklore forms that children narrate or use during play also show us something about the child's perception of the world and learning about the surrounding culture.

Many forms of children's folklore have rhyme, as its sound and rhythm are particularly attractive to young children. Rhymes are therefore a common linguistic element of children's folklore and occur in a variety of forms and functions. Some rhymes are part of play, counting, games, teasing, while others are used solely for entertainment. Rhyme is also the linguistic element that is among the most characteristic of the multilingual forms of the collected examples of children's folklore.

Among the collected multilingual folklore units from Goriška brda, the most numerous are the counting-out rymes. They clearly show the linguistic heterogeneity of the area, as in individual units variants of both Slovenian and Italian variants are interwoven (e.g. in introductory formulations or in the concluding, counting part), or they consist of a linguistic mixture of words otherwise characteristic of the area. The texts of children's games, jears, teasers and lullabies are also short folklore forms in which multilingualism occurs.

The analysis of bilingual short folklore forms recorded in the Goriška brda showed that most of them belong to children's folklore. This is not surprising, since certain folklore genres and forms are often found in children's folklore as the last stages before disappearing from collective memory.

Thus, the children's folklore of a given area reveals the specifics of the society and, indirectly, its extinct or forgotten customs and folklore forms. Children's play and folklore also reflect the adult world, social structure and values. Thus, the presented examples of (children's) multilingual short folklore forms recorded in Goriška brda show the heterogeneity of the area's cultural practices and the area's interconnectedness, which crosses national borders and is clearly reflected in folklore.

Marjeta Pisk, Ph.D., Research Fellow, ZRC SAZU, Institute of Ethnomusicology, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana, marjeta.pisk@zrc-sazu.si

Katarina Šrumpf Vendramin, Ph.D., Research Fellow, ZRC SAZU, Institute of Slovenian Ethnology, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana, katarina.srumpf@zrc-sazu.si

Народная демонология Полесья в контексте восточнославянских традиционных верований

ДУХИ ДОМАШНИХ И ПРИРОДНЫХ ЛОКУСОВ. ДЕМОНЫ-ПОКОЙНИКИ*

Людмила Н. Виноградова

Članek obravnava folklorna demonološka prepričanja, razširjena na ozemlju Polesja, ki leži na meji Ukrajine, Belorusije in Rusije. Tradicionalna kultura te regije je zelo zanimiva za etnologe najširšega profila, saj ohranja številne arhaične elemente vseslovanskega pomena. V prvem delu študije sta obravnavana dva bloka regionalnega mitološkega sistema: duhovi domačih in naravnih lokusov ter skupina bitij, ki izvirajo iz pokojnih duš. Drugi del obravnava dve skupini mitoloških likov: duhovi, ki niso dodeljeni določenemu lokusu (hudič, duhovi bolezni, poosebljenje smrti, liki za ustrahovanje otrok), in različne kategorije živih ljudi z nadnaravnimi močmi (čarovnice, čarovniki, zdravilci, volkodlaki). Študija temelji na podatkih vzhodnoslovanske demonologije.

KLJUČNE BESEDE: vzhodnoslovanska nižja mitologija, ljudska demonologija, tradicionalna verovanja Polesja

This article studies folk demonological beliefs that are widespread on the territory of Polesye, located on the border of Ukraine, Belarus, and Russia. The traditional culture of this region is of great interest for ethnologists of the broadest profile, since it preserves many archaic elements of all-Slavic significance. In the first part of the study, two blocks of the regional mythological system were considered: spirits of domestic and natural loci, and a group of characters originated from the souls of deceased. The second part of the work considers two groups of mythological characters: spirits not assigned to a specific locus (the devil, spirits of diseases, personification of death, characters for intimidation of children) and different categories of living people endowed with supernatural knowledge (witches, sorcerers, healers, werewolves). The study is based on data from the East-Slavic demonology.

KEYWORDS: East Slavic lower mythology, folk demonology, traditional beliefs of Polesye

Вычленение полесского раздела как самостоятельной части внутри восточнославянских очерков по народной демонологии объясняется, во-первых, особым географическим статусом Полесья, расположенного на пограничье трех языковых

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда РФФИ (грант № 20-012-00300) «Низшая мифология славян: новые методы и подходы к исследованию».

и этнокультурных ареалов (украинского, белорусского и русского), а на западе соседствующего с территорией Польши. Во-вторых, наличием сравнительно большого объема собранного в этом регионе полевого материала, позволяющего приступить к обобщающим исследованиям (ср., например, хранящийся в московском Институте славяноведения РАН «Полесский архив»). В-третьих, целым рядом особенностей местной традиционной культуры, сохраняющей многие элементы в наиболее архаических формах.

Полесье как географический и историко-этнографический регион охватывает обширную территорию, включающую южные и центральные районы Брестской и Гомельской областей; северные и центральные районы Волынской, Ровенской, Житомирской и Черниговской областей, северную часть Киевской и Сумской; а также юго-запад Брянской и Калужской областей. Характерная для этой территории в прошлом лесисто-болотистая местность, труднопроходимость и удаленность от крупных центров благоприятствовали консервации языка и многих традиционных этнокультурных форм. К числу уникальных особенностей этого региона специалисты относят: исторически сложившуюся автохтонность большинства населения; непрерывность развития местной культуры при переходе от старого этноса к новому; отсутствие прямых контактов с неславянскими народами. Кроме того, территория Полесья рассматривается многими специалистами как регион, близко примыкающий к славянской прародине (Толстой 1983: 6). Все это позволяет рассматривать Полесье в качестве одного из наиболее приоритетных в этнокультурном отношении регионов Восточной Славии, сохраняющих глубокую архаику.

Несмотря на значительную протяженность территории этого своеобразного края, со всей определенностью можно говорить о типологическом этнокультурном единстве полесской традиции, которая отличается характерным именно для нее составом местных диалектов, особенностями материальной культуры, набором мифологических сюжетов и мотивов, фольклорных текстов, магических практик, ритуальных запретов и предписаний и т.п. Однако это единство региональной языковой, этнографической и фольклорно-мифологической системы не подразумевает ее однородности на всем протяжении полесской зоны. Разнопрофильные научные исследования в этом регионе позволили специалистам выявить определенные внутриполесские диалектные границы. Наиболее ранней из них является многократно подтвержденная на разном материале граница по рекам Ясельде, Припяти, Горыни, разделяющая Полесье на западную и восточную части. Эта линия почти полностью совпадает с границей расселения балтов и славян в древности, а ее устойчивость во времени подтверждается данными нескольких дисциплин – археологии, антропологии, лингвогеографии, этнолингвистики.

Особенно важными для установления внутриполесских этнокультурных границ стали диалектологические исследования, которые помогли выявить целый ряд языковых признаков, по которым Полесье, с одной стороны, отделяется от остальных украинских и белорусских регионов, а с другой, совпадает по целому ряду признаков с другими славянскими диалектами. Оказывается, что наибольшее число собственно полесских фонетических и лексических изоглосс проходит по той

же самой линии раздела: запад – восток, т.е. по линии: Ясельда–Припять–Горынь (Толстой 1968: 9–11).

Пограничное положение Полесья, лежащего на стыке восточнославянских и западнославянских земель, позволяет обнаружить множественные лингвистические и фольклорно-этнографические соответствия с другими славянскими традициями: на западе с польской, на юге с карпато-балканской, на северо-востоке с псковско-новгородской, на востоке с брянско-калужской. По наблюдениям этнолингвистов, полесский регион вместе с карпатским по ряду признаков входит в единый языковой и культурный пояс, протянувшийся с юга на север и объединяющий архаические области македоно-болгарско-сербского пограничья, Карпат, Полесья, северо-запада России и Русского Севера (Толстой 1997: 262–263). Все эти особенности полесской региональной культуры создают благоприятные условия для рассмотрения отдельных ее фрагментов (и прежде всего круга мифологических верований) в общеславянской перспективе.

Как объект внимания со стороны этнографов и фольклористов Полесье стало изучаться довольно поздно. Хотя интерес к материальной и духовной культуре полешуков был отмечен еще на рубеже XIX–XX веков (работы О. Кольберга, М.В. Довнар-Запольского, А.К. Сержпутовского и др.), но первые обобщающие труды этого профиля вышли из печати лишь в начале XX века на польском языке: «Восточное Полесье: Этнографические материалы из восточной части Мозырского и Речицкого повятов» известного польского этнографа К. Мошиньского (Moszyński 1928) и «Речицкое Полесье» Ч. Петкевича (Pietkiewicz 1938). Обе работы содержат – наряду с другими этнографическими материалами – сведения о демонологических персонажах: о черте, русалке, домашнем духе, ходячих покойниках. В дальнейшем, однако, исследования традиционной духовной культуры этого региона были почти полностью прекращены, и лишь в 60-е гг. возобновился интерес лингвистов и этнографов к полесской проблематике; см. об этом подробнее (Толстой 1968: 5–17). Толчком к изучению народной культуры Полесья на новом этапе послужил проект создания «Полесского этнолингвистического атласа», задуманный в середине 70-х гг. Н.И. Толстым. Для его реализации потребовался новый массовый полевой материал, относящийся не только к диалектной лексике как таковой, но и к широкому этнокультурному контексту ее функционирования. Сбор именно такого диалектно-языкового и фольклорно-этнографического материала осуществлялся в систематических этнолингвистических экспедициях, проводимых под руководством Н.И. Толстого с 1980 по 1985 гг. Результатом их работы явился упомянутый выше Полесский архив Института славяноведения РАН.

Поскольку источниковедческой базой для написания настоящего очерка послужили преимущественно материалы из этого архива, следует сказать несколько слов о характере вопросников, по которым работали участники экспедиций. Начиная с 1980 года, эта полевая работа велась по единой программе, имевшей этнолингвистическую направленность; она опубликована полностью в (Толстой (ред.) 1983: 21–46). Один из ее разделов посвящен сбору материалов по низшей мифологии и включает весьма ограниченное число пунктов: русалка и обычаи

Русальной недели; домовой; волк-оборотень; черт; леший, водяной; персонажи, которыми запугивали детей; поверья о сглазе и порче; ведьма, колдун. Но, кроме того, вопросы демонологической направленности содержатся в других тематических программах: похороны и поминки, народный календарь, скотоводство, ткачество, народная метеорология (поверья о вихре) и др. Они также учтены автором этого очерка. В результате был получен следующий список полесских мифологических персонажей и мифологизированных явлений: ведьма, колдун, знахарь, «знающие» люди-профессионалы; волколак; разные категории умерших людей: некрещенные дети, русалки, души самоубийц, ходячие покойники; персонифицированные явления и состояния (вихрь, страх, болезнь, смерть); персонажи, которыми запугивали детей; персонажи, наказывающие за неурочное тканье/прядение; духи домашнего пространства; духи природного пространства (водяные, лесные, полевые духи); мифологизированные змеи; черт.

Основными источниками настоящего очерка послужили четыре тома «Народной демонологии Полесья», изданные в Москве (Виноградова, Левкиевская 2010, 2012, 2016, 2019), и белорусские региональные издания, содержащие полевой материал из Брестской и Гомельской областей (ТМКБ 2009; ТМКБ 2013).

Одним из наиболее сложных для описания и наиболее значительных по объему фрагментов региональной традиции является демонология домашнего пространства. Это объясняется характерным для полесской мифологии многообразием типологически разных персонажей, наделенных одним и тем же именем – *домовык/домовик*. Во-первых, этот термин используется для обозначения трех самостоятельных персонажных типов, обладающих статусом домашних духов: собственно домовик (мифический хозяин дома); домашний уж и ласка, постоянно находящиеся в жилом пространстве человека и способные влиять на благополучие в хозяйстве. Во-вторых, этим же термином в западных и центральных районах Полесья может называться ходячий покойник, возвращающийся по ночам в свой дом. В-третьих, преимущественно на западе Полесья этим же словом часто обозначается домашний дух-обогадитель, которого заводят у себя «знающие» люди ради несправедного обогащения. Наконец, в-четвертых, отмечается тенденция называть *домовиком* черта и нечистую силу вообще, что способствует развитию резко негативного значения этого термина. Подобное сосуществование семантических вариантов мифонима *домовик* свидетельствует о переходном характере разных традиций на этнокультурном пограничье между польской мифологией на западе и русской на востоке, а также между белорусскими и украинскими верованиями. Статусом домашних духов из этих вариантов наделяются лишь четыре персонажа: мифический хозяин дома; дух-обогадитель; домашний уж; ласка.

Образ домовика как хозяина и покровителя дома выступает преимущественно в поверьях жителей русских сел на восточной окраине Полесья, а также в Гомельской области и на севере Черниговщины. Здесь зафиксированы варианты названий *домовик/домовой/хозяин*, а также поверья о том, что он непременно должен обитать в каждом доме и что без него хозяйственные дела не пойдут успешно. Этот

тип домовика представляется в виде мужчины или старика с бородой, но может принимать ипостась животного или быть невидимым. Сведения о его генезисе отсутствуют. Местом пребывания домовика внутри дома чаще всего является верхняя часть жилища (на чердаке, возле печной трубы), реже – локусы возле печи. В качестве наиболее типичных для этого персонажа мифологических признаков и функций выступают следующие: он опекает домочадцев и хозяйский скот или вредит им, в зависимости от правильного или неправильного поведения людей в пространстве дома и двора; либо позитивные/негативные действия домашнего духа определяются его любовью/нелюбовью к обитателям дома; в случае недовольства он пугает людей ночными звуками – шумом, стуком, топотом, скрипом половиц, битьем посуды; наваливается на спящего человека, душит его, сгоняет с такого места, которое считает «своим». Наиболее значимым в характеристике этого персонажа можно признать его поведение по отношению к домашнему скоту: он заботится о животных, кормит их, чистит, если скотина пришлась ему «в масть»; загоняет до пены, плетет гривы коням, если она ему «не в масть» или если он ее невзлюбил. В стереотипах поведения хозяев по отношению к домовику отмечается стремление угодить ему, расположить в свою пользу, не дать ему покинуть хозяйство. При переезде в новый дом жильцы совершают ритуал приглашения домовика в новое жилье.

Типологическим антиподом к описанному выше образу является другой вариант персонажа по имени *домовик*, тоже наделенного статусом домашнего духа, но осмысляемого как нечистая сила, используемая колдунами и ведьмами ради обогащения. Представления о нем сложились в Полесье под очевидным влиянием карпатоукраинской и западнославянской мифологии, в которой ведущие позиции занимает образ духа-обогапителя, называемого «домашним чертом», «домовиком», «хованцем»; считалось, что он происходит либо из душ некрещеных детей, либо его можно вывести из аномального яйца. Полноценного персонажа этого типа с полным набором идентифицирующих признаков (характерных для карпатского и западнославянского духа-обогапителя) в полесской демонологии не зафиксировано, но некоторые типичные для него функции и мотивы весьма широко представлены в западных областях исследуемого региона.

Первый из таких мотивов сводится к утверждению, что домовик живет не в каждом доме, а только у «знающих» людей, связанных с нечистой силой («кто ў Бога не веруе», «хто чорту продаўси»), и что такие люди скрывают этот факт от односельчан. Противоречиво оценивается полешуками факт присутствия в доме этого персонажа: одни говорят, что это плохо, если он «заведется» в доме, что его надо изгонять, а другие – что от него есть польза в хозяйстве. Вариантами его внешнего вида выступают: облик ребенка, мальчика в одежде красного цвета; человек в городском наряде, в шляпе, в мундире с золотыми пуговицами; либо это ипостась животного. Такой домовик не наделяется статусом мифического хозяина дома и покровителя всей семьи, а находится в услужении у одного из домочадцев, выполняя его хозяйственные распоряжения. Выступая в роли слуги для «знающего» человека, этот персонаж, тем не менее, может портить имущество, вредить домашнему скоту, если хозяин ведет себя по отношению к нему неправильно. Защищаясь

от вредоносных действий домовика, люди использовали большой комплекс оберегов или совершали обряды по освящению дома, чтобы в нем не заводилась «эта нечисть». Перед смертью колдуны и ведьмы старались избавиться от своего домашнего черта-помощника, иначе их ожидала мучительная предсмертная агония.

Еще один тип домашних духов представлен образами мифологизированных животных – ужа и ласки, – обитающих в хлеву или во дворе усадьбы. Основная их функция – обеспечивать благополучие домашнего скота. По отношению к обоим персонажам мог использоваться термин *домовик*. В восточной части Полесья более широко распространены поверья о ласке как покровительнице скота; присутствие этого животного в усадьбе оценивалось позитивно. На остальной территории этот персонаж наделяется амбивалентными свойствами: он может помогать в разведении домашних животных, а может вредить: гоняет коней или молочный скот до пены, мучает, щечочет, путает гриву, в результате чего животные болеют. Соответственно в этих местных традициях разработан значительный комплекс охранительных действий, направленных против ласки.

Для центрального и западного Полесья более характерны представления о домашнем уже как о духе, способствующем успешному разведению домашних животных. Его тоже называли *домовы*, *домовык*, *вуж-домовы*, *хозяин*. По одним поверьям, присутствие ужа на прилегающей к дому территории благотворно влияет на молочность коров. Считалось, что уж обвивается вокруг задней ноги коровы и сосет ее вымя, а корова от этого больше дает молока. Строго соблюдался запрет убивать его. Основные мотивы, закрепленные за этим персонажем в Полесье, характеризуют его как безвредное для людей существо, которое в отсутствие взрослых выползает, чтобы вместе с маленьким ребенком поесть из одной миски молочную кашу. Второй относящийся к образу ужа сюжет демонстрирует способность этого персонажа быть либо покровителем жильцов дома, либо мстительным вредоносным существом, в зависимости от поведения людей. Большой популярностью, например, пользуются в Полесье былички на следующий сюжет: человек обнаруживает во дворе усадьбы яйца ужа и переносит их на другое место; не нашедший яиц уж выпускает свой яд в сосуд с питьем; когда же человек возвращает яйца на прежнее место, уж спешит опрокинуть сосуд, чтобы люди не отравились (Виноградова, Левкиевская 2019: 268–275).

К общему набору демонологических признаков, приписываемых в Полесье домашним духам, примыкают некоторые мифологические характеристики такого персонажа, как летающий змей-обогатитель, хотя термином *домовик* он обозначается редко. Представления о нем зафиксированы преимущественно в селах Восточного Полесья. Считалось, что такого мифического помощника можно вывести для себя из куриного или так называемого петушиного яйца; что живет он в домах колдунов и ведьм; что его необходимо кормить особой несоленой пищей ради того, чтобы он приносил в дом богатство. Отношения человека с летающим змеем осмыслились как отношения с чертом: он обогащает человека при его жизни, но смерть такого человека будет мучительной.

Таким образом, с точки зрения диалектного распределения представлений о домашних духах, территорию Полесья можно рассматривать как обширную переходную зону, в которой прослеживаются три основных ареала: 1) восточная часть, где домовик осмысливается по преимуществу как хозяин и покровитель дома и семьи (т.е. отмечается влияние русских представлений о домовом); 2) западная часть, в которой отчетливо проявляются рефлексы польской и карпатоукраинской традиции (где термином *домовик* обозначается тип духа-обогапителя); 3) центральная часть, в которой западная и восточная тенденции накладываются друг на друга, образуя наибольшую степень вариативности мифологических форм [Виноградова, Левкиевская 2019: 10]. Что же касается приходящего в дом по ночам умершего члена семьи (часто именуемого в Полесье *домовык*), то восточной границей использования этого термина в значении ‘ходячий покойник’ служат в основном западные районы Гомельской области. Этот факт (обозначение приходящего в дом покойника словом *домовик*) может свидетельствовать о смещении двух мифологических комплексов: с одной стороны, поверий о том, что умерший хозяин дома становится домашним духом-охранителем (*домовым*), а с другой стороны, представлениями о том, что умершие члены семьи могут по ночам возвращаться в свой дом.

Принципиально иначе обстоит дело с поверьями о духах природных локусов: в Полесье это один из наиболее слабо разработанных блоков региональной демонологии, представленный незначительным числом диалектных текстов и малозначимый в общей мифологической системе. Особенностью местной традиции можно признать смещение и лесного, и водяного духов с чертом. Оно проявляется, например, в народных названиях водяного персонажа, который может обозначаться терминами *водянык*, *водяный* (преимущественно Белорусское Полесье) или *топлэнык*, *потоплэнык*, *ўтоплэнык* (преимущественно западное Полесье), но наряду с этим повсеместно используются для обозначения водяного духа названия нечистой силы: *нечысты*, *лыхый дух*, *лукавый*, *сатана*, *чорт*, а также: *водяный чорт*. На прямой вопрос «как называется нечистая сила, обитающая в воде/болоте» большинство опрошенных информантов отвечало: «Нэчыста сила, шчо ў болоти живе, то гэто чорт» (Виноградова, Левкиевская 2019: 530), «Як кажут, что людына топица – то чорт в воду сажае» (Виноградова, Левкиевская 2019: 319). Среди вариантов описаний внешнего вида водяного духа (мужчина, ребенок, водоплавающая птица) встречается облик человека в городской одежде, с тросточкой, «пана в капелуше», – что является в полесской мифологии ярким опознавательным знаком черта. Смещением этих двух персонажей (водяной – черт) можно объяснить также нетипичную для водных духов ипостась вихря (волын., ровен.), – что более характерно для образа черта. Вместе с тем набор мифологических функций *водяныка/топлэныка* во многом совпадает с общеславянскими характеристиками этого персонажа: по полесским данным, он заманивает человека в воду; топит людей во время их купания; сидит под водой верхом на утопленнике, не давая его спасти; переворачивает лодку с рыбаками; устраивает водовороты; поджидает в назначенный час свою жертву, обреченную злым роком на гибель в воде (водяной провозглашает: «Пришла

пора, а человека все нет!», после чего появляется некий путник и тонет в реке). Практически полностью отсутствуют в местной демонологии признаки водяного духа как «хозяина» водоема и рыбных запасов, которыми он распоряжается (этот мотив подробно разработан в русской мифологической прозе).

Еще более размытую и неясную картину представляют в Полесье малочисленные поверья о лесном духе. В западном Полесье лес вообще осмысляется как типичный локус пребывания черта, которому приписываются функции лесных персонажей: пугать людей, наказывать их за несвоевременное появление в лесу, сбивать с пути. На вопрос о лешем жители брестских сел говорили: «в лесу сатана водить»; «ў лиси чорт живе»; «чорты з лису прыходзяць». Лишь на востоке региона (Гомельская, Брянская области, восток Черниговщины) изредка встречаются представления о лесном духе как таковом. Он обозначается терминами: *лесовик*, *лясавик*, *лясавой*; выглядит как человек, способный менять свой рост с большого на маленький; охраняет лес как принадлежащее ему пространство; собирает всех змей в лесу на Воздвиженье и сгоняет их, как пастух, в назначенное место.

Практически полностью отсутствуют в полесской мифологии образы полевых духов – *полевика* и *полудницы*. О первом из них известно лишь то, что он делает вредоносные «завитки» (завязанные узлом колосья) в житном поле или «пережины» (выстриженная дорожка в злаковом поле). Кроме того, зафиксирован сюжет о тесной взаимосвязи полевого и домашнего духов: человек убил в поле ужа; жена упрекает его, говоря, что это был их *полевик* (охранитель поля); дома хозяин слышит голос домового: «Ты палевого убуў, так и мэне не будэ у тебе», – и покинул дом, после чего хозяйство пришло в упадок (Виноградова, Левкиевская 2019: 359). Что касается *полудницы*, то этот мифоним в единичных текстах встречается только в Житомирской области, но за ним закреплена единственная мифологическая функция (не свойственная западнославянской полуднице) – заводить человека на бездорожье. Это означает, что западнославянский термин был занесен в Полесье без характерных для него персонажеобразующих признаков.

Лишь условно к категории духов природных локусов могут быть отнесены образы мифологизированных змей, так как они выступают в полесских верованиях и как реальные земные существа из числа пресмыкающихся животных, и одновременно как опасные демонологические персонажи иномирной природы. Вообще «змеиная» мифология занимает весьма существенное место в круге полесских суеверных рассказов. Она реализуется в широко известных поверьях: о вожаке (или царе) всех змей, обладающем волшебными золотыми рожками, которые якобы приносят человеку счастье; о том, что у змеи, которую никто не видел в течение семи лет, отрастают крылья; о совместном переходе всех змей на зимовье в день Воздвиженья и ряд др.

Преимущественно на территории Житомирской области распространены представления о летающем змее-любовнике, который посещает женщин, тоскующих по своему умершему или отсутствующему мужу, приняв на себя его облик. Летящий по воздуху змей выглядит как огонь или огненный объект, рассыпающийся искрами; в дом он проникает через печную трубу. Сожительство летающего змея

с женщиной осмысляется как вредоносное для нее: она болеет, сохнет, страдает. Чтобы избавиться от мифического любовника, ей советуют односельчане сесть ночью на пороге, распутив волосы, и есть конопляное семя. Когда прилетевший змей спросит: «Что ты ешь?», надо ответить: «Вшей!» Это должно так удивить ночного гостя, что он перестанет навещать свою жертву.

Со всей определенностью можно сказать, что комплекс поверий о духах, произошедших от умерших людей, является ключевым фрагментом полесской мифологии, – и это отличает ее от других восточнославянских традиций. Практически в каждом полесском селе записывалось множество рассказов о посмертном хождении умерших родственников или знакомых. Эти чрезвычайно популярные для Полесья поверья сохраняли свою актуальность вплоть до недавнего времени. Сам по себе процесс превращения душ умерших людей в демонические существа выступает в традиционной культуре всех славян как один из весьма продуктивных механизмов для формирования многих мифологических персонажей. Общая типология возвращающихся с того света покойников основана на признаке «чистоты/нечистоты» разных категорий умерших, одни из которых осмысляются как сравнительно безвредные души родственников, почитаемые предки (соответственно они не включаются в состав вредоносных демонов), а другие – как опасные для людей, агрессивные мифические существа.

В полесской мифологии разная степень демонологизации отмечается в образах: умерших некрещеных детей; самоубийц; ходячих покойников. Особенностью данной региональной традиции является включение в этот же список демонов-покойников женских мифологических персонажей – русалок, которые часто характеризуются как ближайшие умершие родственники рассказчиков.

На грани между категориями «душа конкретного умершего человека» – «демоническое существо» располагаются поверья об умерших некрещеных детях. В мифологической системе Полесья данная категория умерших образует вполне обособленный персонажный тип, – что отличает ее от русской демонологии, обычно не включающей в списки основных мифологических персонажей этих духов. Однако степень «демоничности» полесских персонажей этого типа остается весьма слабой (по сравнению с карпатоукраинской и южнославянской традициями): эти духи не наделены специфической региональной терминологией; практически отсутствуют сведения об их внешнем виде (считается, что их не видно в ночной темноте); им приписывается минимальный набор функций; люди к ним относятся не как к агрессивным демонам, а как к многострадальным душенькам, которые по вине родителей, не окрестивших их при рождении, не могут попасть на тот свет.

Главным опознавательным признаком умерших некрещеных детей в полесском регионе считается их потребность в ритуально оформленном посмертном крещении – ради того, чтобы быть принятыми в рай. Мотив: «душа младенца просит креста» широко распространен в западном и центральном Полесье, а его восточная граница четко пролегает по рекам Припять – Днепр – Тетерев (Виноградова, Левкиевская 2012:239). В качестве единственной вредоносной функции этих персонажей выступает их способность пугать ночных прохожих криками, плачем, стонами, просьбами.

Важную часть мифологических характеристик некрещеных детей составляют стереотипы поведения людей по отношению к ним. Большая часть всех сообщений об этих духах основана на центральном мотиве: «услышав ночью вне дома плач ребенка, человек должен произнести крестильную формулу: “Если ты мальчик – будь Адам, если девочка – будь Ева”». Иногда требуется также подбросить вверх платок, кусок оторванной ткани, которые должны символизировать собой «крыжму» – т.е. отрез полотна, который дарили крестные родители в обряде крещения младенца. Статус «нечистоты» умершего проявляется в обычаях погребения некрещеных детей за пределами кладбища или на его границе.

Довольно широко распространены в Полесье представления о том, что дети, умершие некрещеными, становятся русалками.

Более высоким демонологическим статусом (и большей степенью вредности) наделяются в изучаемом регионе приходящие с того света покойники из числа умерших родственников или знакомых. Пока эти духи навещают свои дома в первые сорок дней после смерти, они еще не столь опасны для людей: по многочисленным поверьям, мать приходит кормить грудью своего ребенка; умерший сын незримо присутствует за поминальным столом вместе с живыми родителями; умерший муж приходит к жене, чтобы помочь ей в хозяйственных делах. Но если по окончании сорока дней дозволенного пребывания душ в земном мире визиты потусторонних пришельцев продолжаются, то степень их вредности существенно возрастает.

Основные причины, вынуждающие умерших приходить в свои дома, формулируются полешуками следующим образом: непременно будут «ходить» те, кто при жизни имел связь с нечистой силой (колдуны и ведьмы); кто умер прежде назначенного им при рождении срока жизни (*не изжил своего века*); кто продолжает в ином мире испытывать потребность в общении с близкими людьми; кто был похоронен с нарушением установленных правил; а также те, по ком слишком долго тоскуют и плачут родственники. Характерным для Полесья является представление о том, что умершие приходят, выражая свое неудовольствие, если родственники не поминают их или нарушают запреты на несвоевременные домашние работы.

К наиболее типичным относятся следующие стереотипы поведения ходячих покойников: они пугают домочадцев ночными звуками (топают, гремят домашней утварью, стучат в окна и стены, окликают членов семьи); душат спящих людей; наносят ущерб хозяйству (разбрасывают дрова, переворачивают мебель, рассыпают зерно, выпускают скот из хлева; путают оставленную на ночь пряжу и нитки); гоняют по ночам домашний скот до пены. Очень подробно разработан в полесских обычаях комплекс мер по предотвращению подобных «хождений». Например, дом и могилу обсыпали семенами мака (льна), в расчете на то, что пока умерший не пересчитает все зерна, он не сможет проникнуть в дом. В могилу забивали осиновый кол; заказывали молебен или звали священника освятить жилье; кропили двери и окна освященной водой; затыкали в щели дома растения-обереги и т.п. Специфическим отгонным средством против таких «хождений» выступает в Полесье следующий прием: при очередном визите покойника человек старался

удивить его какой-нибудь шокирующей новостью, например сообщением, что в селе готовится свадьба брата с сестрой или кума с кумой.

В целом ходячий покойник характеризуется в полесской мифологии не как грозный упырь-кровопийца, вредящий всем людям подряд, а как свой умерший родственник, который наказывает сородичей за нарушение установленных правил взаимоотношений между живыми и мертвыми.

К категории «ходячих» мертвецов относятся также самоубийцы, причисляемые к пособникам нечистой силы, так как к самоубийству их подталкивает черт. Но эти персонажи в исследуемом регионе характеризуются несколько иным набором мифологических характеристик. Считается, что эти духи опасны не только для их родственников, но и для всего села в целом, так как они способны влиять на атмосферные процессы: вызывать засуху или затяжные дожди; провоцировать возникновение частых бурь, ураганов, вихрей. Причем отмечается резко негативное отношение к висельникам и более терпимое к утопленникам.

Одно из центральных мест в персонажной системе полесской демонологии занимает образ русалки, в наборе типичных признаков которой обнаруживаются, с одной стороны, явные генетические связи с умершими людьми, а с другой – черты сезонного духа, появляющегося в земном пространстве на Троицкой (*Русальной*) неделе, обитающего в злаковом поле, способного зашекетать до смерти. Общеполесский мифоним *русалка* бытует наряду с аналогичными фонетическими его вариантами: *русавка*, *росаўка*, *русалайка* и т.п.

Среди множественных мифологических характеристик полесской русалки определяющим является осознание ее принадлежности к миру мертвых. Это проявляется прежде всего в ответах на вопрос о происхождении этого персонажа. Считалось, что русалками становятся умершие некрещенные дети; либо не дожившие до свадьбы девушки; либо это души девушек-утопленниц; либо души тех, кто родился и умер на Русальной неделе и т.п. На вопрос, откуда берутся русалки, наиболее частотными были ответы: «приходят из могил, с кладбища», «после Русальной недели возвращаются на свое место, в могилу». Этой генетической связью объясняются и представления о внешнем виде русалок: они чаще всего выглядят как молодые девушки с распущенными волосам, в веночках и свадебном наряде, – т.е. так, как по местным обычаям хоронили незамужних дочерей, устраивая им символическую свадьбу. Многие из суеверных рассказов об этом персонаже основаны на широко известных сюжетах об умерших родственниках. Вот наиболее популярные из них: русалка является к своей матери, упрекая ее за то, что та не приготовила поминального ужина либо похоронила дочь не в той одежде, какую бы она хотела; либо она упрекает родных за то, что те слишком долго оплакивают умершую; либо за то, что родители при похоронах дочери забыли развязать ей ноги, и это затрудняет ей посмертное хождение и т.п. Преимущественно в Волынско-Житомирском Полесье распространены былички о том, как отработавший в поле на Русальной неделе человек привозит на бороне в свой дом русалку, которая сидит в углу хаты молча и неподвижно целый год, питается паром от горячей пищи, а затем она исчезает на следующей Русальной неделе. Односельчане комментировали этот факт словами:

«вона з якогось родства того чоловіка»; «була з тєї хаты, где жила»; «пришла в свой дом, сидела год у мами» (Виноградова, Левкиевская 2012: 619–623).

Отношение к этим персонажам как к своим умершим родственникам проявляется также в стереотипах поведения людей на Русальной неделе: матери, похоронившие незамужних дочерей, вывешивали для них во дворе одежду; оставляли на столе пищу со словами: «Русавочки, ходитэ до нас снідать [т.е. приходите к нам завтракать!]»; соблюдали запреты на домашнюю работу, чтобы не навредить душам дочерей-русалок и т.п. (Виноградова, Левкиевская 2012: 673–675).

За русалкой признается право контролировать поступки людей, обучать их правильному поведению, наказывать за несоблюдение обычаев. Из всех восточнославянских мифологических традиций только в Полесье (и частично на Карпатах) зафиксирован особый жанр нравоучительных текстов, якобы произносимых русалками: «Не сейте муку над квашней!», «Не пеките хлеб на листьях!», «Не мойте ногу об ногу!» и др. Большая часть их вредоносных действий мотивируется тем, что люди нарушили запреты, предписанные для Русальной недели: вышли за пределы жилья в поле, лес, к водоемам; не приостановили на этот период домашних работ (продолжали ткать, прясть, подбеливать печь и т.п.). Таких нарушителей установленных правил русалка преследовала, пугала, била, щекотала до смерти, могла заманить в воду и утопить либо вредила их посевам, скоту, ткаческим изделиям. Самым типичным из вредоносных действий этого персонажа считается щекотание своих жертв. Таким способом она доводила людей до болезненного истерического состояния, которое оборачивалось для них гибелью.

Второй блок поверий о русалках отражает представления о них как о женских сезонных духах, появляющихся на земле в период цветения злаковых культур. Пребывание их в жите в период его цветения или колошения – это один из самых устойчивых признаков этого персонажа, хотя в Полесье зафиксированы и немногочисленные свидетельства о локализации русалок в водоемах. Крайне редко встречается в местной традиции упоминание о рыбном хвосте водяных русалок. К числу их привычных занятий относятся следующие действия: они любят качаться на ветках деревьев или на качелях, на злаковых колосьях; устраивают совместные игрища, поют, танцуют, водят хороводы, вяжут венки из трав и цветов. Практически не известен в Полесье мотив расчесывания волос русалкой (столь привычный для русского «русалочьего» комплекса). Также не являются типичными для этого региона сюжеты о любовных связях русалок с человеком.

Мифологическая составляющая «русалочьего» комплекса поверий напрямую соотносится с семантикой обряда «проводов русалки», приуроченного к последнему дню Русальной недели, когда русалки, как считалось, возвращались на тот свет; см. об этом подробнее в (Виноградова 2000: 166–181).

Мифоним *русалка* применяется в Полесье и по отношению к образу страшной голой бабы с огромной грудью, которую она перекидывает через плечи на спину. О происхождении этого персонажа в поверьях ничего не сообщается. Особую угрозу она представляет для детей, зашедших в злаковое поле: нападает на них, душит, щекочет, бьет палкой, вальком для стирки белья, пестом от ступы, кочергой

и т.п. Считалось, что у нее есть маленький ребенок, и если кто-нибудь из людей позаботится о нем (накроет его тканью), она наградит его чудесным нескончаемым рулоном полотна, которое нельзя раскатывать до конца. В отличие от русалок-девушек, русалки-женщины страшного вида, судя по местным рассказам, никогда не появляются во множестве, они всегда действуют как единичный персонаж.

Таким образом, рассмотренные в первой части статьи три тематических блока (духи домашнего пространства, духи природного пространства и персонажи из числа умерших людей) позволяют сформулировать предварительные выводы о региональной специфике низшей мифологии Полесья. К числу ее отличительных особенностей можно отнести совмещение нескольких разных типов домашних духов по имени *домовик* (как антропоморфного, так и зооморфного вида) и, кроме того, нетипичное для других восточнославянских традиций использование этого термина по отношению к демонам-покойникам. Комплекс поверий о духах природных локусов (о лешем, водяном, полевице) представлен весьма схематичными, скупыми, единичными свидетельствами, – что существенно отличает полесскую демонологию от севернорусской. И, напротив, представления о демонах-покойниках образуют чрезвычайно богатую, подробно разработанную, обеспеченную множеством диалектных текстов мифологическую систему. В ее состав включается в Полесье и большой по объему круг поверий о русалках, а сам этот персонаж наделяется такими признаками, которые далеко отходят от стереотипа «чарующей водной девы», созданного поэтами-романтиками XIX века.

Во второй части очерков будут рассмотрены еще две большие группы персонажей полесской народной демонологии: во-первых, группа мифических существ, не привязанных к конкретным локусам (черт, персонификация Смерти, духи болезней, персонажи-устрашители в формулах запугивания детей) и, во-вторых, разные категории людей, наделенных сверхзнанием (ведьмы, колдуны, знахари, волколак, люди узкопрофессиональных занятий).

ЛИТЕРАТУРА

- Виноградова, Людмила Н., 2000: *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва: Индрик. [Vinogradova Ludmila N. *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya tradiciya slav'an*. Moskva: Indrik].
- Виноградова, Людмила Н., Левкиевская, Елена Е., 2012: *Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80-90-х годов XX века)*. Составители: Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 2. Демонологизация умерших людей. Москва: Рукописные памятники Древней Руси. [Vinogradova, L'udmila N.; Levkievskaya, Elena E., 2012: *Narodnaya demonologia Polesia (Publikacia tekstov v zapis'akh 80-90 godov)*. Sostaviteli: L. N. Vinogradova, E.E. Levkievskaya. T. 2. Demonologizacia umiershykh l'udej. Moskva: Rukopisnye pam'atniki Drevnej Rusi].
- Виноградова, Людмила Н., Левкиевская, Елена Е., 2019: *Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80-90-х годов XX века)*. Составители: Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 4. Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные

- персонажи. Москва: Издательский дом ЯСК. [Vinogradova, L'udmila N.; Levkieskaya, Elena E., 2019: *Narodnaya demonologia Polesia (Publikacia tekstov v zapis'akh 80-90 godov)*. Sostaviteli: L. N. Vinogradova, E. E. Levkieskaya. T. 4. Dukhi domashnego i prirodnogo prostranstva. N'elocalizovannyje persoyazhy. Moskva: Izdatel'skiy dom JaSK].
- Толстой, Никита И., 1968: О лингвистическом изучении Полесья. *Полесье (Лингвистика. Археология. Топонимика)*. Москва: Наука. С. 5–17. [Tolstoy, Nikita I., 1968: O lingvisticheskom izuchenii Polesya. *Polesye (Lingvistika. Arkheologiya. Toponimika)*. Moskva: Nauka. S. 5–17].
- Толстой, Никита И. (ред.), 1983: *Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования*. Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва: Наука. [Tolstoy, Nikita I. (ed.), 1983: *Polesskij etnolingvisticheskiy sbornik. Materialy i issledovaniya*. Otv. red. N. I. Tolstoy. Moskva: Nauka].
- Толстой, Никита И., 1983: Полесье и его значение для славянской ареалогии. *Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции*. Москва: Наука. С. 6–8. [Tolstoy, Nikita I., 1983: Polesye i yego znachenie d'la slav'anskoy arealogii. *Polesye i etnogenez slav'an. Predvaritel'nye materialy i tezisy konferencii*. Moskva: Nauka].
- Толстой, Никита И., 1997: *Толстой Никита Ильич. Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология*. Москва: Языки русской культуры. [Tolstoy, Nikita I., 1997: Tolstoy Nikita Il'ich. Izbrannye trudy. T. 1. Slav'anskaya leksikologiya i semaseologia. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury].
- Moszyński, Kazimierz, 1928: *Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczycckiego*. Warszawa.
- Pietkiewicz, Czesław, 1938: *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego*. Warszawa: Towarzystwo naukowe Warszawskie.

FOLK DEMONOLOGY OF POLESYE IN THE CONTEXT OF EAST-SLAVIC TRADITIONAL BELIEFS:
PART 1. SPIRITS OF DOMESTIC AND NATURAL LOCI; DEMONS-DECEASED

LUDMILA N. VINOGRADOVA



The folk demonology of Polesye as an independent part within the East Slavic essays is explained, firstly, by the special geographical status of Polesye, located on the border of three linguistic and ethnocultural areas (Ukrainian, Belarusian, and Russian), and in the west adjacent to the territory of Poland. Secondly, it is explained by the relatively large amount of field material collected in this region (*Polessky Archive* stored in the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow), which makes it possible to start comprehensive research. Thirdly, the interest in Polesye is explained by several peculiar features of the local traditional culture, which retain many elements in the most archaic forms.

Experts include among the unique features of this region: the historically established autochthony of the majority of the population; the continuity of the development of local culture during the transition from the old ethnic group to

the new; the lack of direct contacts with non-Slavic peoples. In addition, the territory of Polesye is considered by many experts as a region closely adjacent to the Slavic ancestral home. All this allows us to consider Polesye as a top priority for research, as to the ethno-cultural studies of Eastern Slavia, which preserve deep archaic character.

This research is published in two parts, devoted to different thematic blocks: 1. Spirits of natural and domestic loci; demonologization of the deceased. 2. Non-localized mythological characters; people with demonic properties.

The three thematic blocks considered in the first part of the article (spirits of home space, spirits of natural space, and demonic characters from among the deceased) enable us to formulate preliminary conclusions about the regional specifics of the Polesian lower mythology. Its distinctive features include the combination of several different types of house spirits named *domovik* (both anthropomorphic and zoomorphic) and, in addition, the use of this term in relation to demons-deceased, which is not typical for other East Slavic traditions. The complex of beliefs about the spirits of natural loci (the wood, water and field goblins; *leshny*, *vodyanoy*, *polevik*, respectively) is represented by scant, isolated evidence. That fact significantly distinguishes the Polesian demonology from the North Russian one. In contrast, the beliefs about demons-deceased form an extremely rich, detailed mythological system, provided by a multitude of dialectical texts. It also includes in Polesye a vast reach of beliefs about *rusalka*, and this character is endowed with features that are far removed from the literary stereotype of the 'enchanted water maiden' created by the 19th century romantic poets.

In the second part of the article, two more large groups of characters from the Polesian folk demonology will be considered: firstly, a group of mythical creatures not tied to specific loci (devil, personification of Death, spirits of diseases, intimidating characters in the formulas for frightening children) and, secondly, different categories of people endowed with supernatural knowledge (witches, sorcerers, healers, werewolves, people of narrow professional occupations).

Ludmila N. Vinogradova, Ph.D., Senior Research Advisor, Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Leninsky prospect, 32-A. E-mail: lnv36@yandex.ru

Dazhbog: The Ancient Slavic Pagan Deity of the Shining Sky

==== Oleg V. Kutarev =====

Prispevek podrobno obravnava enega najbolj znanih in pogosto omenjenih slovanskih poganskih božanstev, tj. Dažbog (ali Daž(d)bog). Obravnava izpostavlja in problematizira določene zgodovinske stereotipe, ki so polni nasprotij in težav. Na primer: 1) opredelitev Dažboga kot božanstva sonca; 2) njegova bližina drugemu sončnemu božanstvu, Horsu, in nejasnost, zakaj naj bi obstajali dve sončni božanstvi; 3) Dažbogov odnos do božanstva Svaroga oz. Svarožiča; 4) Dažbogova pripadnost samo vzhodnoslovanskemu območju; 5) etimologija njegovega imena kot »dajanje božanstva«. V tem prispevku je podan alternativni, pogosto spregledan pogled na Dažboga, ki lahko reši te težave.

KLJUČNE BESEDE: slovansko poganstvo, Dažbog, Svarog, Dabog, Hors, indoevropska mitologija

The paper is concerned with a detailed consideration of one of the most well-known and frequently mentioned Slavic pagan deities: Dazhbog (or Daž(d)bog). Historiographic stereotypes full of contradictions and problems have been fixed in research concerned with the deity, for example, defining Dazhbog as the deity of the sun; its proximity to another solar deity (Chors) and vagueness, why are there two solar deities; Dazhbog's relation to the deity Svarog/Svarozhich; Dazhbog's belonging only to the East Slavic area; the etymology of his name as a "giving deity". An alternative view on Dazhbog (overlooked rather than new) that can solve these problems is given in this paper.

KEYWORDS: Slavic paganism, Dazhbog, Svarog, Dabog, Chors, Indo-European mythology

INTRODUCTION

This paper is a revision of my two earlier papers published in Russian in 2015–2016 (Kutarev 2015; Kutarev 2016b);¹ both of them are publicly available in electronic form (see References). In the first article, I have considered earlier insufficiently explored aspects of the sources of the South Slavic origin on the Slavic pagan deity Dazhbog and the character of Serbian folklore Dabog. In the second one, I have carefully proposed a theory, according to which Dazhbog could functionally be not so much a deity of the sun (as he is usually treated) as more likely an evolution of the Indo-European image of

¹ I would like to express my gratitude for assistance in translation of this article into English to Ksenia Alieva.

the Sky Deity. In the course of the subsequent discussions and further work, I have been convinced of the high probability of such an approach, and now I am drawing up this paper in a polemical manner, generally objecting to the fixed view on Dazhbog as the deity of the sun. Some other historiographic stereotypes are also objectionable.

When considering the textual sources on the Slavic paganism (at least those relating to the higher mythology), one may notice that all of them were well-known to scholars as far back as the second half of the 19th century² (Гейштор 2014: 37). Therefore, it is also necessary to turn to other fields of knowledge, which can provide new facts to aid in becoming acquainted with Slavic culture. Along with archaeology, folklore, and ethnography, comparative religious studies and linguistics are also of the greatest importance in this context. At the same time, it seems that the potentialities of textual analysis of the ancient sources are also by no means exhausted.

DAZHBOG IN ANCIENT SOURCES

Dazhbog has been mentioned in independent medieval sources only among the texts of the Old Russian literature (see below). The development of this literature started soon after the Christianization of the Rus in 988. The “Primary Chronicle”, the earliest extant Old Russian chronicle, was completed ca. 1118 (although its origins go back to the second half of the 11th century). Today it is known for two main editions, of which the earliest records have named the Laurentian Codex (the second half of the 14th century) and the Hypatian Codex (early in the 15th century). The difference between the editions is not great but has significant for researching Dazhbog.

In the extract concerned with the events of 980,³ the Primary Chronicle reports⁴ that prince “Vladimir began to reign in Kiev alone, and put the idols on the hill behind the palace yard: wooden Perun with a silver head and golden moustache, and Chors, and Dazhbog, and Stribog, and Semargl, and Mokosh. And sacrifices were made to them, with calling them the deities” (БЛДР 2000: 126–127; Лавр. 1926: стб. 79; Ипат. 1908:

² Perhaps only individual records and editions of the texts previously known belong to the number of new findings. Although the authors Stupecki and Zaroff, who supposed that they had discovered the previously unknown source on the Slavic paganism, the brief article on fortune-telling in West Slavic Lutici tribe (Stupecki, Zaroff 1999: 9), have disputed against this thesis in the second volume of *Studia Mythologica Slavica*, in fact, as far back as 1872 Kotliarevsky researched this data of William of Malmesbury “discovered” by them (Кирпичников 1885: 62 прим. 1).

³ The Byzantine era, “Constantinople era”, prevailed in Rus until 1700, the era having counted the years “from the creation of the world” (according to the biblical mythology). The first year of that era was 5508 B.C., thus, 980 is marked as 6488 (5508+980) in the original of the chronicle, etc. Only the contemporary era will be used below for convenience.

⁴ Herein English translation of the Primary Chronicle is based on Tvorogov’s translation from Old Russian into modern Russian according to the edition (БЛДР 2000). However, I remove the spelling “Dazhbog” (containing two letters “d”) from this translation, since it is almost always “Дажьбогъ” (“Dazhbog”) in the original of the Primary Chronicle. Each quotation from the Primary Chronicle is also accompanied by the references to the original Old Russian text according to the editions and text markup in the academic series “Complete Collection of Russian Chronicles” (Лавр. 1926; Ипат. 1908).

стб. 67).⁵ The reader can see the description of the most important religious sanctuary of pre-Christian Rus in its then capital Kiev and, correspondingly, its most significant deities (with some reservations, though, which go beyond the research into Dazhbog). Unfortunately, the ecclesiastical author has not thought of describing the deities mentioned in more detail, although in his time, the Russian reader certainly still knew them rather. In 988, when christening Rus, same Vladimir “ordered to throw down the idols: some of them to chop, and others to burn down”,⁶ and after the descriptions of ritual desecration and expulsion of Perun idol (БЛДР 2000: 130–131, 160–163; Лавр. 1926: стб. 82–83, 116–117; Ипат. 1908: стб. 69–70, 101–102) the Primary Chronicle does not refer to any of the deities mentioned any more, except for Dazhbog.⁷

He quite unexpectedly appears with his *father Svarog* in the record on the year 1114 in the Hypatian Codex (there is nothing of the kind in the Laurentian Codex).⁸ Here, following the information about the rains of the glass beads and even of squirrels and deer, the author, foreseeing the reader’s scepticism, adds: “if someone does not believe in it, let him/her read the Chronograph”. Then a mythological plot is recited about the fact as during the reign of Pheosta in Egypt (a corrupt name of the Greek blacksmith god Hephaestus) “that was called Svarog by the Egyptians”, the smith tongs fell from the heavens, which resulted in the origin of metallurgy. Pheosta-Svarog had also introduced monogamy: a law under which a man could have only one wife, and a woman could have only one husband; “if anyone violates this law, let him/her be thrown into a fiery furnace”. “The Sun-king, Svarog’s son, or Dazhbog” ruled after him, who, having heard of one woman’s betrayals, caught her in the act. When he beheaded the man who was with her and started to take her “over the Egyptian land to shame” (note that no throwing into a furnace takes place), a good time came to the country, and “everybody praised him”⁹ (БЛДР 2000: 308–311; Ипат. 1908: стб. 277–279).

In fact, the sudden appearance of Slavic deities among the Egyptian rulers is not a paradox. After Christianization, the following conceptions appeared in Roman and Greek

⁵ Original (Hypatian Codex): “нача княжити Володимиръ въ Киевѣ вдинѣ. и постави кумиры на холмѹ. внѣ двора теремнаго. Перуна деревана. а голова его серебряна. а оусть золоть. и Хорьса. и Дажьбога. и Стрибога. и Сѣмарьгла. и Мокошь. и жрахут имь. наричущѣ богы”.

⁶ Original (Hypatian Codex): “повелѣ кумиры испроврещи. вьвы исьщи. а другыя вгньви предати”.

⁷ Certainly, paganism did not vanish in Rus in 988 in a moment; dvoeverie (“two beliefs”: “две веры”, paganism and Christianity) remained here until the 13th-14th centuries, and this period Christianity, on the one hand, struggled against, and, on the other hand, adopted the elements of paganism that generally continued to vanish. It is most significant that in the same 1110s, when the Primary Chronicle was being created, the Vyatichi pagans (one of the East Slavic tribes) murdered Kupsha, better known as Kuksha of the Kiev Caves, for preaching Christianity. However, the author of the chronicle ideologically aimed at not referring to the paganism after its official leaving (Кутарев 2016a: 136).

⁸ See the article (Kutarev 2021) for the most detailed analysis of this extract from the Primary Chronicle, as well as all its sources in the original and in translation into English, in fact representing the appendix to this paper and being available in electronic form. It is important that it also discusses the mistakes of frequently used historiography, for example, those of Mansikka.

⁹ Original: “аше ли кто сему вѣры не иметь. да почнетъ фронографа [...] Феоста иже. и Соварога. нарекоша Егуптлане [...]. аше ли кто переступить да ввергуть и в пещь огнену. сего ради прозваша и Сварогомь. [...] Солнце царь сынъ Свароговъ. еже есть Дажьбогъ бѣ бо мужь силенъ. [...] пусти ю водити по земли в коризнѣ. [...] и бысть чисто житѣ по всей земли. Егупетьскои. и хвалити начаша”.

literature: firstly, the old pagan deities widely known by myths and popular legends were merely outstanding people (sometimes magicians) of antiquity;¹⁰ secondly, these people were frequently descended from ancient biblical characters. The Byzantine author John Malala also worked in this way in the 6th century, before whom a task was set to create a united world history, taking into account Graeco-Roman and biblical mythological heritage. In his work “Chronographia” (created ca. 560s) about Hephaestus’s rule in Egypt and Helios-Sun after him, he gave them the roles of cultural heroes but reducing them from gods to people. Then, shortly after the Christianization of South Slavs (Bulgarians and Macedonians), in the 9th to 10th centuries, these peoples began to translate the Byzantine works from Greek into Slavic, including the historical ones. Thus, “probably, as far back as X century”, “by I. I. Sreznevsky’s hypothesis, [Malala’s “Chronographia”] turned out to be translated [into Old Slavonic from Greek] in Bulgaria”¹¹ (Творогов 1987: 472). However, this and many other translations were not preserved in Bulgaria or other South Slavic countries; we are aware of them only because these Old Slavonic sources were brought or copied in Russian cloisters after the Christianization of the Rus. It is this text that the author of the Primary Chronicle had in the 12th or 13th centuries, and it is this text that he mentioned: “let him/her read Chronograph”. This refers to the Old Russian compilation comprised of Byzantine sources (among which also was Malala’s “Chronographia”) translated into Slavic and setting forth the ancient history (Творогов, 1983; Истрин 1994: 14–15). Several such compilations-chronographs are extant.

It is highly significant that “contrary to diffused opinion” (БЛДР 2000: 523–524), “identification of Hephaestus with Svarog, and Helios (Sun) with Dazhbog”, which we are interested in, “does not belong to the author of the compiled Russian chronograph [...], never mind the chronicler, who had included the extract from Malala’s Chronographia in the annalistic article of 1114 [...], but it goes back to some ancient (if not the original) version of the translation of Malala’s Chronographia” (Творогов, 1983: 191), which made in Bulgaria. Indeed, although, for example, a prominent researcher of Slavic paganism (and the Middle Ages in general) Łowmiański frankly and convincingly wrote that, in this case, we could see the source “relating to the higher mythology of the South Slavs (rather than the East Slavs as it is almost everywhere commonly believed)” (Ловмянский 2003: 75); this opinion not infrequently remains unnoticed; Dazhbog and Svarog are constantly referred to as “East Slavic=Old Russian” deities,¹² although it is the *South Slavic* scribe that had replaced the Greek names by the names from Slavic mythology. There is no doubt that the scribe had done that to explain the mythological function:¹³ the Greek god of fire, Hephaestus, could be unknown to the Slavic reader, but the deity of fire, Svarog,

¹⁰ This approach is called euhemerism.

¹¹ The most prominent researchers of Malala’s Slavic translation, Istrin and Tvorogov, and many others subsequently adhered to the same version of the translation’s place of origin.

¹² In many respects, due to still prevailing authority of Jagić, Brückner, and Mansikka (Ловмянский 2003: 77–78), the authors undoubtedly stand out in other works on Slavic paganism. However, it is that their view that should be rejected now as the obsolete one.

¹³ Some similar examples of “translation” of Greek gods into Slavic ones are known in the Old Russian literature, see for them (Kutarev 2021: 111–112 ff. 26).

was clear for him/her (see below). Meanwhile, the name “Svarog” is never mentioned in independent East Slavic sources (Ловмянский 2003: 78).¹⁴

The analysis of sources shows that the text of the Primary Chronicle retells Malala’s “Chronographia” quite close to the original (Kutarev 2021: 114–119); the Slavic scribes had added only several independent fragments, in fact representing just two nuances. Firstly, the names: Pheosta-Hephaestus became Svarog, and his son (Helios in the original; “Sun” in Slavic translation) Dazhbog; this correction was made by the South Slavic scribe. Secondly, a way of punishment for betrayal introduced by Svarog: being cast into a fiery furnace, having been written in the Primary Chronicle by the Old Russian author.¹⁵ Everything else (Egypt; smith tongs fallen from the heavens; establishment of the institution of marriage and punishment of betrayers by successful son-ruler) was taken from Malala by the Slavic scribes without any change. However, one more important point should be noted here: having come across the South Slavic glosses on Svarog and Dazhbog, the Old Russian author of the Primary Chronicle did not correct or remove them; he used them, which undoubtedly points to the fact that they were clear to him and those readers for whom he was writing. It is particularly obvious in the case of Dazhbog that was mentioned in the Primary Chronicle earlier regardless of external sources. Thus, Dazhbog appears as a deity of both the South and East Slavs, which undoubtedly points to his significance and probable proto-Slavic origin. A Bulgarian of the 10th century and a Russian of the 12th century did not need an explanation of who he was.

The Sermons against Pagans give another ancient corpus of references to the Slavic deities. This genre also originates from Byzantine literature, and it was also partially influenced by the South Slavs. Thus, one of the most significant Sermons against Pagans, “The Sermon on Idols”,¹⁶ has the following lines: “[...] and the Slavs create and make sacrifice to the deities; to Vilas, and Mokosh, Diva, Perun, Chors, Rod, and Rozhanica, Upyrs, and Bereginias, and Pereplut, and revolving, they drink from drinking horns [in] his [honour], and pray to Fire Svarozhets, and arranged a bath for the Navys”¹⁷ (Гальковский 2013: 287). Mokosh (and her epithet Diva? or is it an individual deity?), Chors and Perun have already occurred in the Primary Chronicle in the list of the supreme deities of Rus;

¹⁴ Though a word “svarog” is known in Novgorod dialects as the old name for fire, as well as “cricket” (“сверчок”), grasshopper (СРПГ 2002: 214), which in Russian literally means a “small blacksmith” (“кузнецик”). Speaking of Łowmiański’s concept as a whole, with considering its idea of Slavic primitive monotheism headed by Svarog-Perun, it is difficult to accept it, see for example (Гейштор 2014: 281–282; Kutarev 2018: 115–120).

¹⁵ The fact that these fragments have various origins is evident from the Slavic translation of Malala’s “Chronographia” that “was collected bit by bit by V. M. Istrin from chronographs and chroniclers”, mainly from Russian records of the 15th and 16th centuries; its full single text has not been preserved (Истрин 1994: 9). There are substitute names here (only in the chapters relating to book II), but there is nothing about the furnace.

¹⁶ The accepted short abbreviation of the name is quite explainable, for its full name is “The Sermon of St. Gregory [the Theologian] created while interpreting how formerly peoples, being the pagans, worshipped idols and made sacrifices to them, which they are doing now as well”. A number of key versions of this Sermon appeared within a period from the 11th to 13th centuries (Письменные памятники 2003: 155) was published by Galkovskij (Гальковский 2013: 281–300).

¹⁷ Translation of the Sermons against Pagans from Old Russian here and hereinafter is mine. Original: “богомъ требоу кладоутъ и творать и словеньскыи языкъ. вилам. и мокоши. дивъ. пероуну. хърсоу. родоу. и рожаници. оупиремъ. и берегинамъ. и переплуту. и вертачеса пють емоу въ розъхъ. и шгневи сварожциу молатса. и навьмъ. мвь творать”.

mysterious Pereplut must also belong to the deities. Rod and Rožanica (nevertheless, Rožanicy are usually referred to in plural) are the deified ancestors and grantors of the fates (Kutarev 2019). Uprys are a prototype of Vampires (these words must be cognate); Bereginias are the spirits of dead babies (Гальковский 2013: 297). Navys are the dead ancestors whose spirits, according to popular beliefs, come to the living on certain days; at that time, all accessories for washing were left for them in a bathhouse. Vilas are more interesting to us: as is not infrequently noted, these beautiful female spirits have South Slavic origin, which may point to the original stage of existence of this text, for example, in Serbia (Гальковский 2013: с. 284). Moreover, according to this text and other Sermons against Pagans, it is also possible to obtain additional materials to analyse the image of Svarog: the concepts of “Fire” and “Svarozhets” are directly identified with each other here. The second of two most important Sermons against Pagans considered to be the most ancient: “The Sermon of man who loves Christ”¹⁸ of the 11th century (Письменные памятники 2003: 153) is also aware of Fire Svarozhets. It says: “[...] those who believe in two different religions, believe in Perun and Chors, and Mokosh, and Sim and Rgl, and Volys that are 30 sisters in number. Boors say so, and regard all that as [gods and] goddesses, and, therefore, make offerings to them, and slaughter roosters [in sacrifice] to them. They pray to Fire, calling it Svarozhets, and take garlic as a deity”; at the same time, they “pray to” fire “in drying barn”¹⁹ (Гальковский 2013: 305, 307). “Volys” is a misspelling of “Vilas”; little-known Semargl mentioned in the Primary Chronicle has split into two parts. Svarozhets is again directly specified as Fire. This name is more frequently conveyed as Svarozhich in studies; there is such a spelling in the sources, although the very diminutival suffix *-ets*²⁰ prevails (cf. modern Russian: братец (bratets) “[little or beloved] brother” [brat]; столбец (stolbets) “small column” [stolb], etc.).

Seemingly, this consideration distracts us from Dazhbog, but it will be clear further why it has been provided. Let me note that there is no Dazhbog (nor Stribog) in early versions of Sermons against Pagans, although the rest of the full list of the Kiev pantheon from the Primary Chronicle has been provided in “The Sermon of man who loves Christ” (only Mokosh goes before Semargl here, and the latter is “bifurcated”), but it is easy to explain. “A word ‘Bog’ (God) is misused in these names” that could have a wrong connotation within the Christian enlightenment, for only Christian God could be referred to as God after Christianization, and the pagan deities were considered demons (Мансикка 2005: 138; ср. Васильев 1999: 111).²¹ Only the latest (16th century) version

¹⁸ The most famous version of the full name: “The Sermon of man who loves Christ, and Adherent of the True Faith”.

¹⁹ Original: “двое вѣрно живущих вѣрующе в перуна и хорса и въ мокошь и в Сима и въ Рггла и въ волю их же числомъ. ѿ сестрѣницъ. глаголють бо невѣгласни то все мнать богынами и тако покладывають имъ требы. и куры имъ рѣжутъ. вгневи са молать. зовуще его сварожичемъ и чесновитокъ богомъ творать”, “молать подь ввиномъ”.

²⁰ The versions of spelling the name according to “The Sermon on Idols”, “The Sermon of man who loves Christ”, and “The Sermon of Chrysostom”: сварожичю, въ сварожитьца, сварожичемъ(ь) (in two editions), сварожичемъ, сварожичьмъ, въ сварожича (Гальковский 2013: 287, 297, 305, 309); i.e., the form of *-ets* (-ets)/-иц (-its) occurs much more frequently than *-ич* (-ich). Other sources do not have it.

²¹ There is every reason to believe that basically not so much frequent occurrence of Dazhbog in the sources as might be expected may be also explained by the same thing.

of “The Sermon on Idols” separately “recalls” that “other people believe in Stribog, and Dazhbog, and Pereplut”²² (Гальковский 2013: 299). This point must be quoted (literally, with only omitting conjunction “and” following “Stribog”) from the Sermon against Pagans “The Sermon of Chrysostom”²³ (Гальковский 2013: 324), dating from the 13th century (Письменные памятники 2003: 159). There is no Dazhbog in other Sermons against Pagans.

The last important source mentioning Dazhbog is a short (shorter than this paper) epic poem “The Tale of Igor’s Campaign” created ca. 1185 and represents a masterpiece of the Old Russian Middle Ages. None of the other works has been likely to be translated and adapted so often in the whole of Russian literature; the source has been explored exhaustively. Although as far back as the middle of the 20th century, it was possible to come across the view that “The Tale of Igor’s Campaign” is a hoax created in the 18th century or shortly before; at present, it is absolutely impossible to state that (Зализняк 2008) despite the fact that the original of the only record was lost in the Fire of Moscow caused by Napoleon in 1812. Despite their quite late time of creation, the pagan images used exclusively in an artistic sense appear in unexpected abundance in “The Tale of Igor’s Campaign” (which raised doubts about the authentic antiquity of the text). For example, the phrase (СПИ 1985: 38): “the winds, Stribog’s grandchildren, waft from the sea”²⁴ suggested that Stribog was related to atmospheric phenomena. The functions of one more supreme Old Russian deity known for the Primary Chronicle and the Sermons against Pagans are also explained on the basis of the text of “The Tale of Igor’s Campaign”: “Prince Vseslav held court for people, assigned the princes to the towns, while prowled as a wolf at night: he prowled from Kiev to Tmutarakan²⁵ until dawn, crossed great Chors’s path as a wolf”²⁶ (СПИ 1985: 42–43). Thus, great Chors appears as a deity of a heavenly body. Strange though it may seem, there is no Perun in “The Tale of Igor’s Campaign”, but Dazhbog appears twice, both times are in the phrase “Dazhbog’s grandchildren”,²⁷ while it is not quite clear, to whom exactly it is referring. It is usually supposed that it refers to either the Russian princes or the Russian people in general. It seems that this issue has not been still resolved, and the researchers disagree. For more information, see very broad historiography of the issue (Соколова 1995: 80–81).

²² Original: “дружи вѣроуть вѣ стрибога. и дажьбога. и переплута”.

²³ Full name: “The Sermon of our Father, John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, about how pagans believed in idols before, and made sacrifices to them, and called their names, which many people are doing now as well, being Christians, but without knowing what Christianity is”.

²⁴ Herein and hereinafter English translation is based on Tvorogov’s translation from Old Russian into modern Russian according to the edition (СПИ 1985); and the original text is quoted according to the first edition of “The Tale of Igor’s Campaign”: “вѣтри, Стрибожи внуци, вѣюгъ съморя” (СПИ 1800: 12).

²⁵ Nowadays it is Taman, a small town in the South of Russia, wherefrom the Crimean Bridge stretches to the Crimea.

²⁶ Original: “Всеславъ Князь людемъ судяше, Князьмъ грады рядяше, а самъ вѣ ночь влькомъ рыскаше; изъ Кыева дорискаше до Курь Тмутороканя; великому хрьсови влькомъ путь прерыскаше” (СПИ 1800: 36).

²⁷ Original: “погибашеть жизнь Дажь-Божа внука” and “вѣстала обида вѣ силахъ Дажь-Божа внука” (СПИ 1800: 16–17, 19) in the sense of “some person dies” and “some person took offence”.

There are no other important textual sources on Dazhbog. Surely he has more than once appeared in the Old Russian literature, but generally those were the quotations from the Primary Chronicle that were less understood and more distorted by the authors. For example, the source of 1560s “Степенная книга” (Book of Royal Degrees) described the Christianization of Rus in 988 as follows: the statues of “Perun and Chars, and Toad and Mokosh, and Vlasiy, the deity of cattle, and other idols”²⁸ were smashed (Степенная книга 1775: 138). It is evident that Dazhbog’s name was understood as two words, where the former is copulative “да” (“and”), and the latter is “жаба” (“toad” by consonance), Stribog and Semargl were rejected, and Mokosh’s name was interpreted as the male one. At the same time, Volos’s name was made into Vlasiy,²⁹ and his description as the deity of cattle was taken from another passage of the Primary Chronicle. Many similar examples may be given (Kutarev 2021: 107–109). All this points to the fact that the Russian pagan pantheon at the Modern Age was described merely as some literary rather than ethnographic tradition.

The material of onomastics and especially folklore can add the data of textual sources. Thus, it is noted that “the [people’s] names Dadibog, Dadzibog(-ius), Daczbogius occur in the Polish documents of the 13th–14th centuries, Dadzibog Maskiewicz was among the students of the Kyiv-Mohyla Academy in Kiev in XVII century, cf. ‘Danilo Dazhbogovich Zaderevetskiy, the dweller of the Russian land’ in Galicia (1394)” (Васильев 1999: 70). Folklore is also familiar with Dazhbog: he is mentioned in several Novgorod proverbs, for example: “pray to Dazhbog, he will help a little”, and similar. (Соколова 1995: 79). The words “Dazhbo”, “Dazhba” in some regions could be understood as “indeed” up to the 19th century, for example, “here is Dazhba, burst the eyes” in Ryazan, “Dazhba from God grant” (Мансикка 2005: 295; Клейн 2004: 241–244).

Apart from personal names that may presumably originate from Dazhbog’s name and are spread among all three branches of the Slavs, some similar geographical names are also well-known. Furthermore, Ukrainian folk songs are sometimes given as an example of popular memory of Dazhbog, two of them are especially popular: “Поміж трьома дорогами” (“Among three roads”) and “Ой ти, соловейку” (“Oh, you, the nightingale”), where (sic!) *Дажбог* (*Dazhbog*) appears, in the former case, he encounters the fiancé at dawn, going to his own wedding, and in the latter case, Dazhbog forwards the nightingale to open the doors to summer and close them to winter (Топоров 1995: 527–528). Sometimes it is also possible to come across references to other Ukrainian songs mentioning Dazhbog. I think that in this case, the issue is the secondary penetration of mythological character into folklore from literature now without any continuity. Very late record of these rare songs speaks for this, the earliest one dates from 1924, and some songs were written down only in the 1970s (Топоров 1995: 574–575).³⁰ The origin of “Dazhbog

²⁸ Original: “Перуна и Харса, да Жаба и Мокоша, и Власиі бога скотья и прочая идолы”.

²⁹ Typical Christian name; cf. Byzantine St. Blaise.

³⁰ Some more songs containing the same refrain “Ой Даждьбоже” (“Oh, Dazhbog”) were published in 1960s by Kilimnik. I have no confidence in his works; I think (although I would not state that as well, since the detailed reference to this suspiciously abundant data, but for all that remained unnoticed by the earlier ethnographers for some reason, and exceedingly resembling the authors’ knowledge of scientific interpretations of the figures used requires special and extensive consideration) that all materials provided here are unlikely to be folk, and

boulder” from Minsk region in Belarus (Belarusian *Дажбогаў камень* (*Dazhbogav kamen*); though it was frequently called Saint or just God’s one: *Святы* (*Svyaty*), *Богаў* (*Bogav*)) that ethnographers described as having such a name only in the 1980s is also secondary (Ляўкоў 1992: 64–69): although the very old and traditional cult (the prayers to help by means of offerings; particularly those concerning rainmaking), Dazhbog’s name was obviously added artificially later on a literary rather than popular basis. Moreover, in such cases, Dazhbog’s name could emerge from a short formula “God grant” (see below) turned to Christian God rather than pagan deity; or in case of Belarusian boulder, from “дождь-бог” (“Dozhd-bog” – “Rain deity”).

At the same time, two popular legends of Dabog coming from Serbia and written down in the 1860s are noteworthy. Both are represented in the original and in English (as far as I know, for the first time³¹) in the article (Kutarev 2021: 119–122). The first legend tells that Dabog ruled on earth and God on heaven, and God could not diminish Dabog’s power that took too many people’s souls. However, God was able to determine that his son could defeat Dabog; then, God gave birth to his son, who defeated Dabog and set the souls free. The second legend recounts that God could not create a sufficiently large heaven to cover the earth during the creation of the world. To discover how to improve the situation, he sent the bee to the meeting of demons headed by Dabog, where the latter was talking about in which way the earth could be decreased, and the heaven could be enlarged. However, Dabog then discovered the bee and began to prevent it from returning to God by means of wind and rain. Nevertheless, the bee managed to fly to God and told him everything, following which God improved the world. It seems that Dabog here may be a demonized memory of the supreme pagan deity: he is the head of some “evil spirits” that at the pre-Christian time must be a pagan pantheon.³² In spite of demonization, Dabog still appears powerful and wise, which allows him to resist even Christian God.

In modern times, Dazhbog’s name has become quite common in culture. The Slavic neopagans call communities and sanctuaries in his honour, and the entrepreneurs name

this is not about the hoax or late penetration of obviously literary element. However, it is possible that refrain only means “God grant”, since it occurs here in such a form in similar songs (Килимник 1964: 46–54, 77–84, 99). I would note that the story mentioning Lada, Jar-Jarylo, and Svetovid is provided in the book as a folklore one (Килимник 1964: 123): there is no doubt that such a group does not come from the popular Ukrainian legends. Without immediately attempting finally substantiating or contesting the reliability of this source, I will leave it beyond consideration, nevertheless, without accepting it as a folklore one. To put it mildly, in my opinion, only that information about many “old deities” that Boris Čok has allegedly gathered in Slovenia may be called just “secondary folklore”: Dazhbog is also mentioned here along with Svetovit, Triglav, and Perun, see for example (Čok 2015: 109–122 *itd.*). Without having an opportunity to make a full review here in view of the limited size of this article and on account of the emphasis on somewhat different subject-matter, I have to explain my view in a few words. The reasons for my distrust of Čok are the same: a) overly abundant materials that for some reason remained unnoticed until the 21st century by preceding ethnographers, b) the figures that, on one hand, combine specific elements of religious systems of East and West Slavs that seem to be unique, on the other hand, were unknown in South Slavs before, c) evident signs of the latest and scientific interpretations in “ethnographic” layer of data proper.

³¹ The first Russian translation was also published by me (Кутарев 2015: 107–108).

³² At the same time, I omit here the review of literature of the South Slavs, originally approached Dazhbog, mainly Čajkanović and Čausidis (who has published his works in *Studia Mythologica Slavica*). Their views do not seem convincing to me; (see Кутарев, 2016b: 132 и далее).

their companies after him. Astronomers have named a patera (crater) on Jupiter's satellite Io after Dazhbog (*Dazhbog Patera*). He is often referred to in works of fiction. Unfortunately, Dazhbog also not infrequently appears in the counterfeits of the Slavic antiquities that we will not consider herein (more about this can be found in Кутарев 2016a; Кутарев 2016b: 133).

SCIENTIFIC INTERPRETATIONS OF DAZHBOG, CHORS AND SVAROG AND THEIR ISSUES

Although quite stable concepts of Dazhbog's probable functions and relations in the Russian pantheon have been formed, they raise several questions and present not quite resolved issues.

First, the popular interpretation that Dazhbog is a deity of the sun, as many researchers believe, causes difficulties. Indeed, the text of the Primary Chronicle of the Hypatian Codex says that after Svarog's rule: "his son named Sun that is called Dazhbog had reigned",³³ and he was "the Sun-king, Svarog's son, or Dazhbog" (Kutarev 2021: 114–116). However, the Slavic deities' names have been put in here as the explanations of Greek mythological characters. On the one hand, Dazhbog substitutes for the solar god Helios, whose name the Slavic scribes do not even mention, translating him just as "Sun". However, on the other hand, Dazhbog's characteristic is Svarog's son in both descriptions of the deity. Is it possible that the scribe resorted to a substitution of names because of the identity of relationship: as is the case with Helios and the god of fire Hephaestus, Dazhbog was the son of the deity of fire Svarog rather than because of the identity of functions, meaning that Dazhbog was a deity of the sun as Helios? This assumption, which is no less admissible than the hypothesis of the identity of functions, has also been put forward more than once before by the great specialists in Slavic studies (Мансикка 2005: 93; Ловмянский 2003: 81; Гейштор 2014: 156–157).

Moreover, I would note one more important point that seems to have not been mentioned before in the literature. There is the following fragment in the same Slavic translation of Malala's "Chronographia": "after Dazhbog, Svarog's son, deceased", Sir reigned in Egypt, followed by Or (Osiris and Hor in the original), followed by Philis,³⁴ who asked the oracle saying the following words: "tell me, [not-]lying god, Pirisphon, that is sun" (Истрин 1994: 70).³⁵ The function of the deity of the sun is attributed to the male analogue of Persephone here that has neither this male image nor any relation to the sun in Greek myths. It follows that the Slavic translator³⁶ (Malala has some fire and truthful sky deity without name rather than Persephone in the original), without particularly understanding,

³³ Original: "по семь царствова сынъ его именемъ Солнце егоже наричють. Дажьбогъ".

³⁴ It is Malala who has mentioned the character named Thoulis (Greek Θούλις) for the first time.

³⁵ Original (II, 2): "по оумрътвиж Дажьбожи сына Сварагова <...> пртвова Фились", "повъж ми, лживый боже, Пирисфоне, рекше слънце" (the variant: "неложный боже").

³⁶ The same translator who also added the glosses on Svarog and Dazhbog.

could assign the status of sun deity almost to anyone (see more in Kutarev 2021: 112–113). However that may be, the sources adduce no arguments for the fact that Dazhbog was concerned with the sun, except the comparison with Helios in the translation of Malala. Thus, Dazhbog should not necessarily be the deity of the sun. Let us check this approach considering other problem areas of researching into Dazhbog.

Second, given the aforesaid, the fact that Chors is also usually referred to as the deity of the sun is frankly perplexing. The most significant contemporary research of deity Chors is Vasilyev's work (Васильев 1999: 9–96), in many respects confirming one or another old hypothesis on this issue. The researcher considers the historiography of the issue, rejecting the approaches that are now irrelevant or have become secondary, for example, those about Chors as a deity of the moon (Васильев 1999: 18–24). He also points out the most acknowledged etymology of the name today: it is North Iranian, namely reconstructed Sarmatic and Alanian “*xors/*xürs ‘Sun king’” that after all developed as far back as Avestan “*hvarə xšaētəm*” having had the same meaning (Васильев 1999: 55–63). Having examined in depth a great number of written sources, linguistic and historical research, Vasilyev is quite convincing when he writes:

“In our opinion, the analysis of the data contained in Old Russian written sources that allow to estimate the East Slavic Chors's nature and functions suggests that in Rus he was considered just as the solar deity, the deity of Sun. And although almost each of the source illustrations provided may be separately contested, taken in their integrity, collectively they form a convincing ‘solar vector’ for Chors” (Васильев 1999: 54).

Why, if that is so, are there two solar deities in Vladimir's pantheon provided in the Primary Chronicle? Surely, it is possible, but rather strange if we take into account the small size of the “Kiev Olympus”. A historiographic stereotype based on writing the Laurentian (the earliest) Codex of the Primary Chronicle has arisen since the time of Vodyansky: “.и Хърса Дажьбога. и Стрибога..”, meaning that in contrast to the Hypatian Codex (quoted above), there is no conjunction “and” between Chors and Dazhbog's names that is between all other deities from the list. On this basis, Chors and Dazhbog could be even considered as one deity having two names, but it seems absurd. Both names are often mentioned independently without any reference, which is illustrated by “The Tale of Igor's Campaign”. Beskov has fairly written about the absence of “and” between Chors and Dazhbog in his recent work: “it is a really interesting detail, but one should not overestimate its significance. After all, the names are separated in the Hypatian Codex”, and it is also known “apocryphal ‘Sermon and Revelation of the Holy Apostles’, where Chors and Diy's names are also separated neither with a full stop, nor with the conjunction ‘and’. However, nobody has ever suggested identifying this pair of deities with each other! In general, such cases of writing the names of Old Russian deities in sermons against pagans are not unique”, for example, there are the following variants in “The Sermon on Idols”: “пероуноу хърсоу. и мокоши. и виламъ” (the edition of Novgorod St. Sophia Library), ‘пероуноу. хорсоу мокоши.

Виламъ³⁷ (Chudovo edition)”, among others (Бесков 2008: 111). It seems that the omission of “and” between Chors and Dazhbog’s names in the Laurentian Codex may be considered accidental, meaningless.

The mythological attempts to explain the presence of two solar deities in the list of only six characters are also unsuccessful. Rybakov’s opinion is often referred to here: “White Light (Universe) refers to the sun as Dazhbog (the deity of light and sun) refers to Chors (the deity of only one heavenly body), as Apollo to Helios” (Рыбаков 1981: 433). However, the complicated interrelation between Apollo and Helios is not a common concept for European paganism, “in Greek mythology such overlapping and functions partition are the result of long-term development and rise of Apollo: he was not a deity of sun at first” (Клейн 2004: 243). It is well known that

“[...] early in the development of ancient Greek religion, Apollo was a cruel and gloomy deity, and one of his most ancient functions was the function of destroyer. And the solar nature began to be attributed to this deity quite late: the texts, where Apollo and Helios-Sun had been equated with each other, had appeared only since 5th century B.C.” (Васильев 1999: 57–58).

The views, having travelled a unique and long path in Greece, cannot be applied to the Slavic material, where thereby there are too many solar deities. However, the approach under which Dazhbog is not a solar deity, can solve this issue. Only Chors is a solar deity of the East Slavs can do so, as Vasilyev also shows. At the same time, when the researcher writes: “but the solar nature of Dazhbog is indisputable” (Васильев 1999: 27), he nowhere even attempts to substantiate this opinion, let alone even any consideration of it; the thesis is given a priori as an axiom. Unfortunately, it is commonplace in the literature despite all the specified instances of it not fitting.

Third, Dazhbog is not infrequently identified with Svarozhich; in many modern Slavic languages, including Russian, a patronymic is formed from a name by means of a suffix -ич (-ich) that is an obligatory constituent of a personal name of Russians, Ukrainians, and Belarusians (e.g., Lev Nikolayevich Tolstoy has a patronymic Nikolayevich as Nikolay’s son, etc.). There also was such a word formation in Old Russian. The identification of Fire-Svarozhich from the Sermons against Pagans with Dazhbog could be concluded from it, or, more frequently, that they were brothers from their father Svarog, for example (Гейштор 2014: 160). However, it was noted above that word Svarozhets generally denoted the Fire Deity, where the suffix -ets gives a diminutive meaning: “little Svarog” (Brückner 1918: 148–149). In essence, the suffix -ich could also be used in such a meaning at all times (best of all, it has been preserved in modern Russian in the words of feminine gender having two suffixes, such as лисичка [lisichka] (“little fox” from лиса [lisa] “fox”), водичка [vodichka] (“little water” from вода [voda] “water”), etc.).

³⁷ In other words, if the absence of conjunction “and” between the names allegedly allows to identify or draw together the characters, Perun and Chors “can” merge, and in some cases even female deities Mokosh and Vilas “can” merge with them as well.

Thus, although Dazhbog was Svarog's son, he is no Svarozhich or Svarozhets. Neither in the Russian mythology nor in the paganism of the Baltic Slavs (the native speakers of West group of Slavic languages), where the deity Zuarasiz was mentioned early in the 11th century by Bruno of Querfurt (in a letter to the German king St Henry II); or the deity Zuarasici was mentioned in the 1010s by Thietmar of Merseburg ("Chronicon", VI, 23)³⁸ if the correlation of these gods with the East Slavic Fire-Svarozhets is possible.

Both "little" Svarozhets and "big" Svarog, even if there was any difference between them, except origin (East and South Slavic, respectively), are the deity of fire as clearly follows from the sources; although the former is more like a deified flame proper, and the latter rather appears in the form of a blacksmith. Let me particularly note one more historiographic stereotype: a popular theory of cognation between the Sanskrit word "*svarga*" ("sky") and Svarog's name. This alleged proximity is almost impossible from the linguistic point of view (Мансикка 2005: 297; Фасмер 1986: 569–570). Another weighty theory derives Svarog's name from the Slavic notion "*свара*" [svara], i.e., quarrel, discord, relating it to the function of chastising deity, for it is Svarog that had introduced punishment for betrayals (Фасмер 1986: 569; Гейштор 2014: 157). However, the etymology deriving the word from the Slavic root "*вар*" [var], meaning "boiling", "broth", should be considered preferable, (Гальковский 2013: 16), including those word with a prefix "s-" (cf. "сварка" [svarka] ("welding"), "сварить" [svarit] ("to boil"), and similar.

DAZHBOG AS THE SLAVIC SKY FATHER

Thus, Dazhbog is not a solar deity, since the Chors was that deity; and Dazhbog has no function of the fiery deity, although Dazhbog is Fire Deity's son in the Slavic mythology. In that case, whom could Dazhbog be considered in accordance with the sources? Let me note his most obvious function in the Old Russian texts, namely the role of an ancestor for "Dazhbog's grandchildren" in "The Tale of Igor's Campaign". Regardless of whoever these grandchildren may be, either the Russians in general (which seems the most probable to me) or only a princely family, in any event, Dazhbog acts as Parent God, Father God.

Indo-European mythology knows well that image; the name of this god reconstructed as **Dyeus-Phater*. The deity "Dyaus Pitar 'Sky Father'" (in Sanskrit *Dyausṣpitr̥* and similar variants) has been mentioned more than once in Indian Vedas, including the most ancient one, "Rigveda" (15th–10th centuries B.C.). Although, according to Erman, this deity "goes back to Common-Indo-European period", nevertheless, "as far back as 'Rigveda', the worship of Dyaus was reflected at the extinction stage, later Dyaus was mentioned rarely" (Индуизм Словарь 1996: 190, 375); and thunderer and conqueror Indra appears as the chief deity in "Rigveda". In Greek myths, Zeus acts as Sky Father; in essence, his name with the epithet "Father": Greek *Ζεύς πατήρ* [Zeus pater] has the same stem as

³⁸ Later, this deity turned into *Riedegost* (and similar variants of spelling) first in Adam of Bremen's chronicle (II, 21) (Адам Бременский 2011: 41), and then in chronicle of Helmold of Bosau (XI–XII centuries); with Thietmar having called in this way only the town, where deity *Zuarasici* was worshipped (Ловмянский 2003: 139–152).

Dyaus Pitar and the Roman name of Sky Father Jupiter (Latin **I(o)u-pater*). In many Indo-European languages, the word “deity” (for example, Sanskrit “deva”, Greek “θεός” [theos], Latin “deus”, etc.³⁹) also derives from Proto-Indo-European **dyeu-*, originally meaning “sky”. Likewise, the word “father” is also resembling in various Indo-European languages (Slavic “отец” [otets], “баця” [batya]).

The Scandinavian deity *Týr*, well-known for Icelandic myths, develops from a hypothesized Proto-Germanic deity named **Tīwaz*; and the denotation of “Tuesday” derives from the English form of this deity’s name. In the Balts’ folklore, *Dievas* (Lithuanian Dievas, Latvian Dievs; this word also means the notion “God” proper) is a supreme deity, although the thunderer *Perkūnas* (Lithuanian Perkūnas, Latvian Pērkons), whose name is similar to the Slavic Perun,⁴⁰ sometimes is opposed to him in that role. It is interesting that in a number of cases Sky Father is “pushed” to the sidelines of the mythology (as Scandinavian *Týr* having lost his hand, or Indian *Dyaus Pitar*, whose certain conflict with Indra is visible), and sometimes the Sky Father and the Thunderer are the same character (Zeus, Jupiter). It seems that during some period of time similar (or even identical) images of Sky Father and Thunderer began to separate in Indo-European communities, with the Thunderer (if he separated in mythology) beginning to play a more significant role in military aristocracy within the period of settling apart the Indo-Europeans, and pushing aside formerly supreme Sky Father. In other cases, no separation has taken place, and then only the function of Sky Father was pushed to the sidelines as compared with the military and powerful one (Кутарев 2016b: 134–138).

The Slavic thunderer Perun in no way proves to be a Father/Ancestor in the sources. At the same time, the images of Sky Father and Thunderer are separated in the Balts, the closest to the Slavs, as well as other North Indo-Europeans. In this way, “it was worth supposing the Slavs’ thunderer’s latent struggle with the deity of the sky for superiority in the pantheon, which was between Zeus and Cronos⁴¹ in the Greeks, and between Indra (and, perhaps, even Parjanya substituted by him) and *Dyaus* in the Indo-Aryans” (Клейн 2004: 139); and between *Perkūnas* and *Dievas* in the Balts. Then why can we not see the Slavic parallel to *Dievas*, which is suggesting itself? Where is the very Sky Father, who has become the Slavs’ successor of Proto-Indo-European **Dyeus-Phater*?

Dazhbog is fit to be the Sky Father upon a great number of criteria at once, while no other Slavic deities meet all of them. Firstly, *Dazhbog* is an ancestor (i.e., Father Deity), which clearly follows from the image of “*Dazhbog*’s grandchildren” in “The Tale of Igor’s Campaign”. Secondly, he plays a significant part in mythology without being, nevertheless, the supreme deity.

“As a deity of thunderstorm and thunder, Perun (Indo-European **Per(kw)un-o-s*), whose ‘sacral roots’ go back to the time of Indo-European commonality,

³⁹ The word “диво” [divo] (“marvel, miracle”) from same stem has been preserved among the Slavs.

⁴⁰ It is believed that the Baltic mythology, as well as the Baltic languages are the closest to the Slavic according to the origin.

⁴¹ Klejn is likely to have made a misspelling here (corrected by me): struggle, which “was between Zeus and Chronos”.

was related to the military sphere and considered to be a patron of warriors and their leader as far back as that time. With ‘the beginning of the heroic era of settling apart the Indo-Europeans, evidently, since the end of III millennium B.C.’, the role of military function had been growing in the social structure of the Indo-European tribes, which put the deity of thunderstorm in the forefront in their pantheon. It is quite natural that within the period of forming the Old Russian state and a lot of military activities of the first Kiev princes, Perun turned into the patron deity of them and the prince’s armed force” (Васильев 1999: 213).

However, Dazhbog has remained among the most important worshipped characters of East and South Slavs (perhaps, the West as well? For the deities’ names of Poland and Czech until the 15th century are unknown) together with solar deity Chors and some other deities. Putting Perun in the forefront was likely taking place simultaneously with pushing the very Dazhbog to the sidelines, whose role of an ancestor, however, was not forgotten even 200 years after the Christianization of Rus, when “The Tale of Igor’s Campaign” was being created.

Of no small importance, linguistic research may also be involved here. Only Stribog’s name was attempted to be explained as an evolution of Proto-Indo-European name **Dyeus-Phater* among the significant deities of the Slavs, representing its etymology as “father deity” (Рыбаков 1981: 432). However, as Toporov notes, “evidently, it is necessary now to reject (or at least seriously reconsider) deriving of the first element of this name from the word denoting father (Indo-European **patri*>Slavic *stri*) as it was done by many researchers, and interpret *stri-* as an imperative from verb *stǫrti* “stretch”, “spread” as R.O. Jakobson suggested in his works as well” (Топоров 1995: 529; Фасмер 1986: 777; Клейн 2004: 244). The mysterious “*Div*” (demon or bird) being referred to only in “The Tale of Igor’s Campaign”, at one moment shouting from a tree, at another being thrown down to the land, evidently does not fit for the Sky Father as to the status (СПИ 1800: 9, 25; СПИ 1985: 37, 40). The name of “*Diy* or *Dyw*, the deity of rain and sky, i.e. Zeus” is of literary and undoubtedly Greek origin, also known for some Sermons against Pagans. “However, in Russian, this word was used in the sense of pagan deity in general. Our ancestors did not worship *Diy*. *Diy* has got into our Olympus due to the ancient scribes’ knowledge of Byzantine historical literature”⁴² (Гальковский 2013: 11–12). The Slavs have no other male deities similar to the name **Dyeus-Phater*.

What is the etymology of Dazhbog’s name? Here we come across another historiographic “axiom” that seems to be better to be considered again. Dubensky’s theory proposed as far back as the first half of 19th century appears to be established: “he explained the first half of the name (**Dazhd-*) as an imperative from verb ‘*дать*’ [*dat*] (‘to give’): *Dazhd-bog*: ‘*Дай Бог*’ [*Dai Bog*] (‘God grant’). On this basis, the name *Dazhd-bog* is defined

⁴² For example, the very Slavic translation of Malala’s “Chronographia” says (I, 20 = I, 13): “Зеоусть его же и Дыа наричют” (“Zeus that is also called *Diy*”), original: “*Ζεὺς ὃν καὶ Δίαν καλοῦσιν*” (Истрин 1994: 29; ИМС 2000: 14).

as ‘giving god’⁴³ [...]; ‘deus donator’” (Соколова 1995: 80). However, as stated, the form of the name “Dazhbog” (containing two letters “d”) is represented in the sources in an absolute minority: only two records of the Hypatian Codex mention it (and even then, they do not always follow this spelling), and none of the editions of the Laurentian Codex has it. It never appears in the Sermons against Pagans, and as stated, there is one spelling “Dazhd-Bozha” and another “Dazh-Bozha” (both in genitive) in “The Tale of Igor’s Campaign”. Istrin points out the exclusive form “Дажьбогъ” in the reconstructed Slavic translation of Malala (Истрин 1994: 69–70).

This overwhelming prevalence of form “Dazhbog” containing no second letter “d” requires a philological explanation, and it was offered. Having considered many examples, the linguists have established that the palatalization with “j” occurred in different ways in various groups of Slavic languages. Say, proto-Slavic word **mědjā* ‘border’ has acquired the form “*межда*” (“*mezhdā*”) in the South Slavs (in Old Slavonic); Old Russian “*межа*” (“*mezha*”) in the East Slavs, but, for example, Polish “*miedza*” or Czech “*meze*” in the West Slavs. Similarly, if Dazhbog’s name derives from the imperative of a word “dat” in various Slavic languages, the Old Slavonic (Bulgarian and Macedonian) form would be Dazhbog (from “dazhd”), the East Slavic form Dazhbog (from “dazh”), and reconstructed Lechitic one *Dadzьbogъ (Old Polish Dadzibog), whereas Old Czech would be *Dazьbogъ.⁴⁴ Since the East Slavs adopted written language and literature in Old Slavonic from the South Slavs, the Bulgarian and Macedonian forms have long prevailed in the Old Russian book-learning, being the standard there despite other forms of the Old Russian proper.

However, it seems that another explanation of the prevalence of the form “Dazhbog” in the sources is more probable. Many researchers “considered the form ‘Dazh-Bog’ to be original, and the first part of the name (‘Dazh-’) to be a possessive adjective from extinct Slavic word ‘дагъ’ [dag] (cf. Gothic dags, German Tag, etc.), i.e., day, light (A.N. Afanasyev, I.I. Sreznevsky, F.I. Buslaev, A.S. Famintsyn, L.P. Yakubinsky, B.A. Rybakov⁴⁵).

⁴³ At Jakobson’s suggestion, the meaning “wealth, good” was also looked for in the part “-bog” of Dazhbog and Stribog’s names, but this context (even if it was derived from the acknowledged Iranian etymology of a word) would be strange to be seen only in two names, without applying to all other occurrences of quite independent word “богъ” [bog] (“god”) (Соколова 1995: 80).

⁴⁴ I thank Zenkin for tips on linguistics.

⁴⁵ Klejn may be also added to this list, who writes about the extreme uncommonness of the formation of the word from imperative of a verb: in his opinion, it is more logical to regard “it as a later comprehension (according to consonance). The assumption [...] that Dazh- is a natural Russian palatalization of ancient Indo-European word ‘dag’” that is concerned with the notion of day and heat “is likely to be more correct”; it is also easier to get to the Serbian form Dabog through this assumption (Клейн 2004: 242). Kareev also wrote: “*Dazh* means ablaze, burning, from root dag (‘to burn’); Lithuanian *degu* (‘I am burning’); German Tag; Carantanian *дъж-ница* (‘dawn’), etc.” (Кареев 2011: 33). Tvorogov also has not called Dazhbog (though preferring this spelling) solar (in contrast to Chors, “the deity of sun and light heavenly body”) in his latest works, pointing out only his function of “the deity of light and giver of good” (БЛДР 2000: 501). Maintaining the same etymology, nevertheless, Hilferding derived the deity’s solar function, he wrote: “as to another name of the deity of Sun, Dazhbog, it also seems to contain a notion of burning, fire: we have no doubt in correctness of derivation of this name that was first proposed by honourable Mikutskiy as we know, it was derived from the ancient root *dač* [dag] – ‘burn’ (Sanskrit *dah*, Lithuanian *degu*, *degti* ‘I burn’, ‘to burn’, Slavic *дѣготь* [*dygot*] ‘tar’), and, with regular alternating of *ð* in *ж* [*d* in *zh*], *жьсу*, *дожугаю*, [*zhgu*, *dozhigayu*] ‘I burn’, ‘I burn up’] etc.): thus, Dazhbog means a burning deity” (Гильфердинг 2013: 259–260 прим. 699).

Sreznevsky considered the extant word having the same root ‘дѣжница’ [dzhnica] (dawn) in the Carantanian language⁴⁶ to be the evidence of the existence of the word ‘dag’ in Slavic. Deriving ‘Dazh’ from ‘dag’ (interchange of ‘g’ and ‘zh’), Yakubinsky considered the form Dazhdbog wrong” (Соколова 1995: 80). Thus, it seems that this version of etymology has been undeservedly passed over. Although, as to the extent of my knowledge, none of the researchers proved its incorrectness and impossibility, or at least a little convincingness; and it constantly occurs in individual works of both the second half of the 20th century (Соколова 1995), and the 21st century (Клейн 2004), it is not noticed and “forgotten” to be mentioned, since another view “came into vogue” (despite shortcomings). Meanwhile, this approach perfectly combines with all those research studies that were carried out above and is perfectly fit for Dazhbgog: the Sky Father concerned with day and light. It is also easy to explain the infrequent appearance of the form containing the second letter “d”:

“Dazhdbog: one geographical name in Mosalsky uyezd⁴⁷ also sounds like this; this form can strengthen an opinion of those, who [...] derive this name from the imperative of verb *damu*. However, I look at things in a different way: when people forget the real meaning of a word, they often resort to a small change in pronunciation to adapt the word to the sounds of another, more familiar word, by means of that change” (Капеев 2011: 32).

Therefore, the form “Dazhdbog” containing second letter “d” is secondary (ср. Ляўкоў 1992: 67–68), which is clearly shown to us by the sources.

Thus, we can talk about the probability of etymology of the name Dazhbgog as the Slavic evolution of Indo-European *Dyeus-Phater⁴⁸ and the corresponding mythological change. The stem Dazh- correlates with *Dyeus-, and “-bog” could substitute for “-father” (*-Phater), however, having been preserved as a function in mythology. The etymological chain appears: Dazhbgog’s name derives from Proto-Slavic *dagъ (day); while the very word “день” [den] undoubtedly goes back to Proto-Indo-European *dyeu-. The outline of my reconstruction is as follows:

Proto-Indo-European *Dyeus > Proto-Slavic *dagъ (“day”) > Proto-Slavic Dazh-

As a result, in my opinion, Dazhbgog is a Slavic version of the evolution of the Indo-European image of Sky Father (*Dyeus-Phater) just as Dievas functions as that in the Balts. Both Dazhbgog’s features of ancestor proper (“Dazhbgog’s grandchildren” in the “The Tale of Igor’s Campaign”) and etymology speak for this. At the same time, Dazhbgog

⁴⁶ To put it more precisely, this word is dialecticism of Slovene.

⁴⁷ In the west of Kaluga Region in Russia. However, I have not found such a name on a modern map.

⁴⁸ In 2015, in Moscow I talked about it with a reknowned specialist in Indo-European studies Vyacheslav V. Ivanov, who said that such a reconstruction was not without difficulties, but was possible to be considered.

has no particular “rivalry” in this domain, for he is the only deity that combines both the possibilities of etymological development from *Dyeus-Phater and functional similarity with him. I see no need to finally reject his relation to solar and fiery functions as well; they could be well related to the archetype of Sky Father one way or another as in other Indo-European mythologies. However, in my opinion, surely, it was not prevailing, for when approached closely, it is clear that Chors acted as the chief solar deity, and Svarog/Svarozhets as the fiery one. While the warrior Thunderer Perun was the closest to the militarized part of society and princes, evidently the cult of Dazhbog, whose function of “father” concerned not only folk and people but also the world, harvest and plenty in general, was more significant for common people being drawn to agriculture; in this regard, he truly was the giver and distributor of good. Surely, Perun was also responsible for harvest to some extent, being concerned with rain, but it seems that it is difficult to name at least one deity of the Slavic pantheon that would not be somehow concerned with fertility. However, Dazhbog’s emphasis thereon was particular and specific.

In this sense, Scandinavian paganism appears to be the closest for comparison, where Thor and Odin are attached to warriors, leaders and elements, and Freyr to fertility (cf. Adam of Bremen (IV, 26)): in Sweden, there was a pagan temple of Uppsala, where “there are statues of three deities worshipped by people. [...] Their powers are distributed in the following way: ‘Thor, the Swedes say, reigns in the air, controls thunder and rivers, winds and rains, fair weather and harvests. The second one is Wodan, which means ‘frenzy’, who wages wars, gives people courage in battles against the enemies. The third one is Fricco that grants peace and pleasures to the mortal people’” (Адам Бременский 2011: 108).⁴⁹ In this case, Perun (and Veles to some extent?) can be compared with Thor and Odin, and analogy may be drawn between Freyr and the very Dazhbog. However, “it is not impossible that the pagan East Slavs worshipped Christian God in Dazhbog” as the Balts worshipped him in Dievas (Мансикка 2005: 295; Ляўкоў 1992: 67).

It is not unusual that, being the Sky Father, Dazhbog appears to be Svarog’s son. Fire is a chthonic, ancient, and creating element, with which the archetype of creating demiurge blacksmith (mythological insight of the Big Bang?) was coordinated. For example, Olympian deities headed by Zeus represent the third generation, struggling with the Titans preceding them; the deities of the Irish Celts – Folk of the goddess Danu – appeared later also struggled for power over Ireland with the Formorian giants in the epic Battle of Magh Tuireadh. Similarly, the Germans had Ymir and other giants that existed until the deities, who appeared later and fought against their predecessors. In Indians’ Vedas, this conception is also well-known, there are “two kinds of creatures: deities and asuras [giants – O.K.]. And the deities were younger, and asuras older. They have fought against each other for these worlds”⁵⁰ (Упанишады 2003: 72). Although Dazhbog could be the

⁴⁹ English translation is made according to the Russian edition. Original (Latin): “statuas trium deorum veneratur populus [...]. Quorum significationes eiusmodi sunt: ‘Thor’, inquit, ‘presidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat. Alter Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos. Tercius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus”.

⁵⁰ Brihadaranyaka Upanishad, I, 3.1. Original (Sanskrit): “*tataḥ kānīyasā eva devāḥ, jyāyasā asurāḥ, ta eṣu lokeṣv aspardhanta*”.

winner in the struggle for the supremacy in the world in the Slavs' myths having not reached us,⁵¹ later he was pushed to the sidelines by the militarized part of society and its cult of Perun: it is that condition in which these two supreme deities have been fixed by the Old Russian sources.⁵²

REFERENCES⁵³

- Brückner, A., 1918: *Mitologja słowiańska*. Krakow: NAU.
- Čok, B., 2015: Kamnoseško izročilo o znamenjih na portalih in kolonah po Krasu. *Nesnovna krajina Krasa* (ur. Katja Hrobat Virloget in Petra Kavrečič). Koper: Založba Univerze na Primorskem. Pp. 99–134.
- IMC, 2000: *Ioannis Malalae Chronographia*. Rec. I. Thurn. Berolini: Walter de Gruyter.
- Kutarev, O. V., 2019: Description of Rod and Rožanicy in Slavic mythology: B. A. Rybakov and his predecessors' interpretations. *New researches on the religion and mythology of the Pagan Slavs* (ed. by Patrice Lajoie. Paris: Lingva). Pp. 33–45. PDF: https://vk.com/doc-120497_509056662
- Kutarev, O. V., 2021: The analysis of the sources on Slavic deity Dazhbog: Hypatian Codex; Serbian legends of Dabog. *Сборник научных статей по итогам работы Международного научного форума «Наука и инновации – современные концепции»* (г. Москва, 26 февраля 2021 г.; отв. ред. Д.П. Хисматуллин. – М.: Инфинити). Pp. 104–125. PDF: https://vk.com/doc-120497_591698209
- Słupecki, L. P., Zaroff, R., 1999: William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its two Interpretations. *Studia Mythologica Slavica* 2. Pp. 9–20.
- Адам Бременский, 2011: Деяния архиепископов Гамбургской церкви. *Славянские хроники*. Москва: Русская Панорама. С. 7–150. [Adam Bremenskiy 2011: Deyaniya arhieriskopov Gamburgskoj cerkvi. Moskva: Russkaya Panorama. Pp. 7–150.]
- Бесков, А. А., 2008: *Анализ мифологической составляющей восточнославянского язычества*: Дис. ... канд. филос. наук. Нижний Новгород. [Beskov, A. A., 2008: *Analiz mifologicheskoj sostavlyayushchej vostochnoslavjanskogo yazychestva*: Dis. ... kand. filoz. nauk. Nizhnij Novgorod.]
- БЛДР, 2000: *Повесть временных лет* (по Ипатьевской редакции). Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. Санкт-Петербург: Наука. С. 62–315. [*Povest' vremennyh let* (po Ipatyevskoj redakcii). Biblioteka literatury Drevnej Rusi. T. 1. Sankt-Peterburg: Nauka. Pp. 62–315.]
- Васильев, М. А., 1999: *Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира*. Москва: Индик. [Vasilyev, M. A., 1999: *Yazychestvo vostochnyh slavyan*

⁵¹ Dazhbog is likely to be logically seen as Mother Earth's husband that way that is poorly personified in the folklore (as Mat Zemlya) and the sources (for example, "zemlya-mat" (Mother Earth) ("земля маму") was referred to in the Primary Chronicle of 988 as the element worshipped by the *Christians* (БЛДР 2000: 161; Лавр. стб. 114–115; Ипат. стб. 100)), but it is still treated with remarkable respect by the Slavs.

⁵² And, perhaps, Procopius of Caesarea as well, who wrote in 6th century about the fact that in the paganism of the Slavs "the creator of thunderstorm" dominates (Гейшторп 2014: 98–99).

⁵³ All dates for internet resources are given on 15. 04. 2021.

- nakanune kreshcheniya Rusi: Religiozno-mifologicheskoe vzaimodejstvie s iranskim mirom. Yazycheskaya reforma knyazyа Vladimira.* Moskva: Indrik.]
- Гальковский, Н. М., 2013: *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.* Москва: Академический проект [both volumes in one book; the second volume is a reprint of 1913 (p. 263–572), with page numbering x+264 (p. 300 in 2013=p. 36 in 1913)] [Galkovskij, N. M., 2013: *Borba hristianstva s ostatkami yazychestva v Drevnej Rusi.* Moskva: Akademicheskij projekt.]
- Гейштор, А., 2014: *Мифология славян.* Москва: Весь мир. [Gieysztor, A. 2014: *Mifologiya slavyan.* Moskva: Ves' mir.]
- Гильфердинг, А. Ф., 2013: *История балтийских славян.* М.: Русская Панорама. [Hilferding, A.F. 2013: *Istoriya baltijskih slavyan.* М.: Russkaya Panorama.]
- Зализняк, А. А., 2008: *«Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста.* Москва: Рукописные памятники Древней Руси. [Zaliznyak, A.A. 2008: *«Slovo o polku Igoreve»: vzglyad lingvista.* Moskva: Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi.]
- Индуизм Словарь, 1996: *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь* (под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и М. Ф. Дубянского). Москва: Республика. [Induizm. Dzhajнизм. Sikkhizm: Slovar' (pod red. M. F. Albedil i M. F. Dubyanskogo). Moskva: Respublika.]
- Ипат., 1908: *Ипатьевская летопись: Полное собрание русских летописей.* Т. 2. Издание второе. Санкт-Петербург. [Ipatyevskaya letopis': Polnoe sobranie russkih letopisej. Т. 2. Izdanie vtoroje. Sankt-Peterburg.]
- Истрин, В. М., 1994: *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе.* Москва. PDF: https://vk.com/doc-120497_589964358 [Istrin, V. M., 1994: *Hronika Ioanna Malaly v slavyanskom perevode.* Moskva.]
- Кареев, Н. И., 2011: *Главные антропоморфические боги славянского язычества. Исследования в области древней мифологии.* Москва, Librokom. [Kareev, N. I. 2011: *Glavnye antropomorficheskie bogi slavyanskogo yazychestva. Issledovaniya v oblasti drevnej mifologii.* Moskva, Librokom.]
- Килимник, С. І., 1964: *Український рік у народних звичаях в історичному освітленні.* Т. 1 (Зимовий цикл). Вінніпег. [Kilimnik, S.I. 1964: *Ukrainskij rik u narodnih zvichayah v istorichnomu osvittlenni.* Т. 1 (Zimovij cikl). Winnipeg.]
- Кирпичников, А. И., 1885: *Что мы знаем достоверного о личных божествах славян.* Журнал Министерства народного просвещения. Сентябрь 1885. № ССХLI (241). Санкт-Петербург. С. 47–65 (вторая пагинация). [Kirpichnikov, A.I., 1885: *Chto my znaem dostovernogo o lichnyh bozhestvah slavyan. Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya.* Sentyabr 1885. № ССХLI (241). Sankt-Peterburg. Pp. 47–65 (vtoraya paginaciya).]
- Клейн, Л. С., 2004: *Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества.* Санкт-Петербург: Евразия. [Klejn, L. S., 2004: *Voskreshenie Peruna. K rekonstrukcii vostochnoslavyanskogo yazychestva.* Sankt-Peterburg: Evraziya.]
- Кутарев, О. В., 2015: *Древнерусский Дажьбог, сербский Дабог и греческий сын Гефеста Гелиос.* Acta Eruditorum. 2015. Вып. 19. Санкт-Петербург: Издательство РХГА. С. 101–109. LJ: <https://dajbojic.livejournal.com/5180.html> [Kutarev, O. V. 2015: *Drevnerusskij Dazhbog, serbskij Dabog i grecheskij syn Gefesta Gelios.* Acta Eruditorum. 2015. Vyp. 19. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo RHGA. S. 101–109.]
- Кутарев, О. В., 2016а: *История мистификаций и домислов в области славянского пантеона (до середины XIX в.). Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования* (под ред. Р. В. Шиженского). Нижний Новгород: Мининский университет. С. 133–160. PDF: https://vk.com/doc-120497_442906131 [Kutarev, O. V., 2016a: *Istoriya*

- mistifikacij i domyslov v oblasti slavyanskogo panteona (do serediny XIX v.). *Yazychestvo v sovremennoj Rossii: opyt mezhdisciplinarnogo issledovaniya* (pod red. R.V. Shizhenskogo). Nizhnij Novgorod: Mininskij universitet. Pp. 133–160.]
- Кутарев, О. В., 2016b: Славянский Дажьбог как развитие индоевропейского Бога Сияющего Неба (Дьеус-Патер). *Философия и культура* №1. С. 126–141. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.1.17386 PDF: https://vk.com/doc-120497_437685885 [Kutarev, O. V. 2016b: Slavyanskij Dazh'bog kak razvitiye indoevropskogo Boga Siyayushchego Neba (D'eus-Pater). *Filosofiya i kul'tura* №1. Pp. 126–141.]
- Кутарев, О. В., 2018: О причинах (не)упоминаний славянского язычества в западноевропейских источниках VI–XIII вв. *SocioTime. Социальное время.* №3 (15). С. 113–122. PDF: https://vk.com/doc-120497_486090289 [Kutarev, O. V., 2018: O prichinah (ne)upominanij slavyanskogo yazychestva v zapadnoevropejskikh istochnikah VI–XIII vv. *SocioTime / Social'noe vremya.* №3 (15). S. 113–122.]
- Лавр., 1926: *Лаврентьевская летопись. Полное собрание русских летописей.* Т. 1. Издание второе. Ленинград. [*Lavrentyevskaya letopis'. Polnoe sobranie russkikh letopisej.* Т. 1. Izdanie vtoroje. Leningrad.]
- Ловмянский, Г., 2003: Религия славян и её упадок. Санкт-Петербург: Академический проект. [Lowmiański, H., 2003: *Religiya slavyan i ejo upadok.* Sankt-Peterburg: Akademicheskij projekt.]
- Ляўкоў, Э. А., 1992: Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мінск. [Levko, E. A., 1992: *Mavklyvyya svedki minuvshchynu.* Minsk.]
- Мансикка, В. Й., 2005: Религия восточных славян. Москва: ИМЛИ РАН. [Mansikka, V. J., 2005: *Religiya vostochnyh slavyan.* Moskva: IMLI RAN.]
- Письменные памятники, 2003: *Письменные памятники истории Древней Руси* (сост. Я. Н. Цапов). Санкт-Петербург: Блиц. [*Pis'mennye pamyatniki istorii Drevnej Rusi* (sost. Ya. N. Shchapov). Sankt-Peterburg: Blic.]
- Рыбаков, Б. А., 1981: Язычество древних славян. Москва: Наука. [Rybakov, B. A., 1981: *Yazychestvo drevnih slavyan.* Moskva: Nauka.]
- Соколова, Л. В., 1995: Дажьбог (Дажьбог). *Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: В 5 т.* Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин. Т. 2. С. 79–82. [Sokolova, L. V., 1995: Dazhbgog (Dazhdbog). *Enciklopediya «Slova o polku Igoreve»: V 5 t.* Sankt-Peterburg: Dmitriy Bulanin. Т. 2. S. 79–82.]
- СПИ, 1800: Ироическая пѣснь о походе на половцовъ удѣльнаго князя Новагорода-Сѣверскаго Игоря Святославича. Москва: Въ Сенатской Типографіи. Первое издание «Слова о полку Игореве»: <https://dajbojic.livejournal.com/4207.html> [*Iroicheskaya pѣsn' o pohodѣ na polovcov udѣl'nago knyazy Novagoroda-Sѣverskago Igorya Svyatoslavicha.* Moskva: V Senatskoj Tipografii.]
- СПИ, 1985: *Слово о полку Игореве. Воинские повести Древней Руси.* Ленинград: Лениздат. С. 36–44. <https://dajbojic.livejournal.com/4549.html> [*Slovo o polku Igoreve. Voinskie povesti Drevnej Rusi.* Leningrad: Lenizdat. Pp. 36–44.]
- СРНГ, 2002: *Словарь русских народных говоров.* Вып. 36. Санкт-Петербург: Наука. [*Slovar' russkikh narodnyh govorov.* Выр. 36. Sankt-Peterburg: Nauka.]
- Степенная книга 1775: *Книга степенная Царскаго родословія содержащая исторію Россійскую съ начала оныя до времёнъ государя Царя и Великого князя Иоанна Васильевича, сочинённая трудами Преосвященныхъ Митрополитовъ Кипріяна и Макарія.* Ч. 1. Москва: Императорский университет. [*Kniga stepennaya Carskago rodosloviya soderzhashchaya istoriyu Rossijskuyu s nachala onyya do vremyon gosudarya Carya i Velikogo*

- knyazyza Ioanna Vasil'evicha, sochinyonnaya trudami Preosvyashchennyh Mitropolitov Kipriana i Makariya*. CH. 1. Moskva: Imperatorskij universitet.]
- Творогов, О. В., 1983: *Материалы к истории русских хронографов. 2. Софийский хронограф и «Хроника Иоанна Малалы»* (Труды Отдела древнерусской литературы.) Ленинград: Наука. Т. 37. С. 188–192. [Tvorogov, O. V., 1983: *Materialy k istorii russkih hronografov. 2. Sofijskij hronograf i «Hronika Ioanna Malaly»* (Trudy Otdela drevnerusskoj literatury). Leningrad: Nauka. T. 37. Pp. 188–192.]
- Творогов, О. В., 1987: *Хроника Иоанна Малалы. Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Ленинград: Наука. Вып. 1. С. 471–474. [Tvorogov, O. V., 1987: *Hronika Ioanna Malaly. Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnej Rusi*. Leningrad: Nauka. Vyp. 1. Pp. 471–474.]
- Топоров, В. Н., 1995: *Об иранском элементе в русской духовной культуре. Святость и святые в русской духовной культуре*. Москва: Гнозис. Т. 1. [Toporov, V. N., 1995: *Ob iranskom elemente v russkoj duhovnoj kul'ture. Svyatost' i svyatyje v russkoj duhovnoj kul'ture*. Moskva: Gnozis. T. 1.]
- Упанишады, 2003. М.: Восточная литература. [Upanishady, 2003. M.: Vostochnaya literatura.]
- Фасмер, М., 1986: *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка*, Том 3. Москва: Прогресс. [Fasmer, M., 1986: *Fasmer M. Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka*, Том 3. Moskva: Progress.]

DAZHBOG: STAROŻYTNE SŁOWIAŃSKIE POGAŃSKIE BÓSTWO LŚNIĄCEGO NIEBA

OLEG V. KUTAREV



Artykuł szczegółowo analizuje obraz słowiańskiego pogańskiego bóstwa Daźboga i proponuje rewizję ugruntowanych w literaturze naukowej, ale jak się uważa, nie zawsze udanych poglądów na jego temat. Pierwszym etapem niniejszych rozważań będzie przegląd informacji na temat bóstwa, które pojawiają się w źródłach pisanych. Dziś nie ma większych wątpliwości co do tego, że Daźbóg był znany zarówno wczesnośredniowiecznym Słowianom wschodnim (Ruś), jak i południowym (X-wieczni Bułgarzy), którzy mieli czcić Daźboga oraz jego ojca – boga ognia Swaroga. W badaniach nad omawianym problemem szczególną uwagę zwraca się na kreowaną w XII-wiecznym piśmiennictwie ruskim rolę Daźboga jako Przodka. Pogląd ten zbudowano na gruncie zarówno średniowiecznej onomastyki, ale także obecności tego boga na Słowiańszczyźnie Zachodniej sugerujących jego prasłowiańską genezę. Rozważana jest również obecność Daźboga i prawdopodobnie pokrewnej postaci Daboga w folklorze wschodnio- i południowosłowiańskim XIX–XX wieku. Następnie szczegółowo przeanalizowano najważniejsze stereotypy historiografii dotyczące Daźboga. Przede wszystkim zaś pogląd upatrujący w nim bóstwo solarne, który komplikuje obecność w obecność w ruskim panteonie innego niewątpliwie słonecznego boga Chorsa. W oparciu o przedstawione materiały źródłowe i analizy postawiono tezę, że przesłanki, na

których przypisuje się Dażbogowi rolę bóstwa słonecznego, są niewystarczające i wymagają innego wyjaśnienia. Takie postawienie sprawy może dowodzić, że Dadźbóg nie był tożsamy ze Swarożycem a tym samym, wbrew ogólnie przyjętym poglądom, nie był bogiem ognia. Kolejnym etapem niniejszych rozważań jest analiza etymologiczna teonimu Dadźbóg. Wykazano, że powszechna interpretacja tego imienia jako “boga dającego” nie do końca znajduje potwierdzenie w źródłach. Dość prawdopodobna jest bowiem inna etymologia, ukazująca go jako boga Ojca-Nieba, znanego wśród wielu ludów indoeuropejskich. Nie jest to pogląd nowy, jednak z upływem czasu został “zepchnięty na dalszy plan” i zupełnie niezastępowany zapomniany w historiografii. Po drugie, należy zauważyć, że obraz Ojca-Nieba w mitologii słowiańskiej jest właściwie nieobecny, ale w kontekście badań opartych na mitologii porównawczej oraz językoznawstwie wydaje się wysoce prawdopodobny, a nawet konieczny. Jeśli więc mielibyśmy poszukiwać takiego bóstwa w wierzeniach Słowian to postacią najlepiej pasującą do roli Ojca-Nieba jest Dadźbóg. Wskazują na to: rola przodka, prawdopodobne prasłowiańskie pochodzenie oraz etymologia. Przeprowadzona analiza dowodzi też poglądu, że z upływem czasu Gromowładca, jako patron zmilitaryzowanej części społeczeństwa wysunął się na pierwszy plan i tym samym zepchnął Dażboga do drugorzędnych ról w słowiańskiej mitologii.

Oleg Vladislavovich Kutarev, Russian Christian Humanitarian Academy,
St Petersburg, Russia; etnogenez@mail.ru

Κόρε κεκλέσομαι αιεί.

Uno sguardo sull'*arktéia* attraverso Phrasikleia

————— Martina Olcese —————

Članek raziskuje antropološka vprašanja obreda »medvedke«, imenovanega *arktéia*, ki so ga mlada dekleta pred poroko posvetila boginji Artemidi v njenem svetišču v Brauronu (Atika). *Kore* Phrasikleia je tu vzeta kot študija primera glede na njeno dekoracijo, ki kaže na prisotnost več atributov, povezanih z »brauronsko« simboliko. V članku so tri poglavja: zgodovina odkritja kipa, analiza njegovih atributov in antropološka razlaga kulta. Primerjava arheoloških dokazov, zgodovinskih podatkov in antičnih virov vodi do zaključka, da je Phrasikleia kot »medvedka« opravila obred *arktéia*, vendar je umrla, preden se je poročila.

KLJUČNE BESEDE: *arktéia*; *kore* Phrasikleia; ženska puberteta; iniciacijski obred

This article investigates the anthropological issues of the “she-bear” rite, named *arktéia*, dedicated to the goddess Artemis in her sanctuary of Brauron (Attica), by young girls, before the celebration of their marriage. *Kore* Phrasikleia is taken here as a case study with respect to its decoration, suggesting the presence of several attributes connected to the “brauronian” symbolics.

There are three chapters: a history of the discovery of the statue, an analysis of its attributes, and an anthropological interpretation of the cult. The comparison between archaeological evidence, historical data, and ancient sources leads to the conclusion that Phrasikleia had performed the *arktéia* rite as a “she-bear”, but she died before she was married.

KEYWORDS: *arktéia*; *kore* Phrasikleia; female puberty; initiation rite

A mia madre, per le sue fiabe.

INTRODUZIONE

Le testimonianze letterarie e archeologiche pervenute sul “rito dell’orsa”, l’*arktéia*, in onore di Artemide *Brauronia*, fanno capo a una serie di problematiche. Da un lato, l’ampia descrizione del culto, tramandata dalle fonti tardo medievali (Valerio Arpocrazione, s.v. *Arkteusai*; Suda, s.v. *Arktòs e Braurôniois*: 361 ss.; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645), si caratterizza per la distanziamento temporale rispetto alla menzione aristofanea del rito (Aristofane, *Lisistrata*: 645). D’altro canto, i dati di scavo sono ad

oggi per la maggior parte inediti, a causa della morte prematura di I. Papadimitriou (Padimitriou 1963)¹.

A più di cinquant'anni di distanza i contributi restano parziali. È il caso dei primi lavori esaustivi, ma anche di alcune pubblicazioni recenti. Così per gli studi di L. Kahlil (Kahlil 1965; 1977; 1981) e S. Sourvinou-Inwood (Sourvinou-Inwood 1988; 1990) sui *krateriskoi*. Lo stesso si può dire delle ricerche di T. Linders (Linders 1972) e L. Cleland (Cleland 2005), l'una dedicata alle iscrizioni provenienti dal *Brauronion* sull'acropoli, l'altra a quelle dell'*Artemision* di Brauron.

Le più recenti pubblicazioni sul santuario dell'Erasino presentano, a pari modo, un carattere altamente specifico. È il caso dei contributi di M. I. Pologiorge (Pologiorge 2015), V. Mitsopoulos-Leon (Mitsopoulos-Leon 2015), e D. Marchiandi (Marchiandi 2018), che vertono rispettivamente sui reperti lignei, sulle statuette in coroplastica e sulle offerte tessili. Molto interessante anche il contributo di D. Guarisco (Guarisco 2015), che ha adottato un approccio simbolico all'analisi strutturale e topografica del santuario, attraverso il confronto con altri luoghi di culto dell'Attica dedicati alla dea Artemide.

B. M. Giannattasio, dal canto suo, riflette sul perdurare del culto in epoca adrianea attraverso l'analisi iconografica di un reperto di età romana, rinvenuto in Sardegna (Giannattasio 2012: 2619 ss.)².

A fronte della documentazione frammentaria, i tentativi di interpretazione del significato simbolico dell'*arktéia* sono stati molteplici.

Dagli anni Trenta agli anni Novanta del Novecento, come nel caso di A. Brelich e P. Brulé, essi hanno avuto un taglio storico-culturale (Jeanmaire 1939; Brelich 1981; Brulé 1987).

All'inizio degli anni Duemila M. Giuman (Giuman 1999), D. M. Così (Così 2001) e infine B. Gentili e F. Perusino hanno invece adottato una prospettiva antropologica (Gentili e Perusino 2002).

I. Nielsen ha più recentemente proposto una interessante ricostruzione dello svolgimento del rito, raccogliendo i dati iconografici e architettonici disponibili (Nielsen 2009)³.

In questo panorama, complesso e articolato, si distingue il contributo di V. Brinkmann (Brinkmann 2004), che ha offerto un ulteriore spunto alle ricerche sul rito dell'orsa mediante una reinterpretazione iconografica della *kore* col peplo, consentendo di porre la statua in relazione con il *Brauronion* sull'acropoli.

Questo contributo si pone parimenti in un'ottica interdisciplinare, al fine di proporre la rilettura di una *kore* altrettanto celebre e contemporanea della *kore* col peplo.

¹ Sulla mancata edizione delle testimonianze archeologiche si è espresso in particolare P. Brulé (Brulé 1987: 179 ss).

² Si tratta di una matrice fittile da Nora (Cagliari), datata al II sec. d. C. Il reperto, verosimilmente utilizzato per fabbricare focacce a uso rituale, raffigura un orso presso una sporgenza rocciosa, munita di ingresso monumentale. L'iconografia è stata interpretata come un'allusione all'*arktéia* e al cosiddetto "*heroon* di Ifigenia" situato presso il santuario di Brauron.

³ A completamento di questa breve storia degli studi sul rito dell'orsa, si segnalano gli studi in corso di V. Szymanska, che prendono le mosse da una Tesi di Laurea recentemente discussa all'Università di Malta, con oggetto i riti iniziatici di pubertà nel mondo greco (Szymanska 2019). Il filone dedicato all'*arktéia* è attualmente oggetto di approfondimenti che indagano le sfaccettature sociali del rito dell'orsa, attraverso lo studio delle modalità di partecipazione e degli attributi ad esso legati.

Un capolavoro di epoca arcaica (Giuliano 1989: 156; Karakasi 2003: 129, 134; Bejor, Castoldi, Lambrugo 2008, 108, tav.13), un’effigie funeraria che, per la prima volta nella storia dell’arte greca, “parla” rivelando il proprio nome: Phrasikleia.

La statua, rinvenuta a Mirrunte nel 1972 (Mastrokostas 1972), nel corso del tempo è stata oggetto di approfondimenti con diverso orientamento. L’epigrafe⁴ individuata sulla base che sosteneva l’opera è stata oggetto dei primi contributi (Daux 1973; Kontoleon 1974; Martini 2007), fra cui spicca lo studio semiotico del filologo J. Svenbro (Svenbro 1988).

Negli anni Duemila alcuni studiosi, tra i quali V. Barlou (Barlou 2013), hanno analizzato l’opera ponendone in risalto le caratteristiche stilistiche. K. Karakasi (Karakasi 1997; 2008), l’équipe di V. Brinkmann (Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010)⁵ e infine V. Kantarelou (Kantarelou 2016) e B. Schmaltz (Schmaltz 2016), hanno invece svolto alcuni tentativi di ricostruzione della policromia della *kore*, avvalendosi anche di indagini chimico-fisiche sui pigmenti.

Il recentissimo contributo di M. González González (González González 2019) consta in una sintesi delle ricerche, il cui taglio, attraverso lo studio dell’iscrizione, si concentra sul significato antropologico dell’effigie funeraria della fanciulla, morta prima di sposarsi.

Un caso a parte è l’indagine di M. Stieber (Stieber 1996), che si pone in un’ottica antropologica, concentrandosi sulla valenza simbolica degli attributi floreali della fanciulla. L’interpretazione della studiosa è quasi interamente basata sull’identificazione di fiori di loto sul capo e fra le mani della *kore*.

La presente ricerca intende adottare una prospettiva simile, con l’intento di dimostrare che il carattere eccezionale dell’opera non consta soltanto nella qualità estetica, né tanto meno nella sua specificità di immagine funeraria, ma piuttosto nella valenza simbolica e religiosa che le è propria.

Si pone però diversamente a quanto illustrato da M. Stieber, per l’identificazione del fiore del croco fra gli attributi della ragazza; emblema, questo, che riconduce al culto di Artemide *Brauronia* e più precisamente al rito dell’orsa, l’*arktéia* (Aristofane, *Lisistrata*: 645; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645).

Il lavoro si prefigge precisamente lo scopo di porre in essere gli elementi che consentono di collegare la statua ai riti di Brauron.

Questo implica in primo luogo riesaminare il contesto di ritrovamento di Phrasikleia in relazione ai santuari legati alla *Brauronia* dislocati in Attica. Alcune testimonianze epigrafiche, interpretate grazie alle fonti scritte, consentono infatti di supporre l’esistenza di una *koiné* culturale che collegava tali luoghi di culto a Mirrunte, luogo di rinvenimento della statua.

D’altro canto la rilettura iconografica dell’opera, integrata da fonti letterarie e dati botanici, consente di riconoscere il *krokòs*, fiore dello zafferano ed emblema delle *arktoi* (Aristofane, *Lisistrata*: 645; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645), fra gli attributi della fanciulla.

⁴ C.I.G.: 28: 46-47.

⁵ Il tema è stato affrontato anche da V. Barlou (Barlou 2013).

Tali elementi costituiscono il presupposto per l'identificazione di Phrasikleia come una giovane *arktòs*, morta dopo aver compiuto il servizio alla dea.

L'interpretazione è confermata dalla valenza antropologica del croco. Fonti scritte e testimonianze archeologiche confermano l'accezione ctonia e liminare della pianta, e la sua connessione con la pubertà femminile. In questa prospettiva, il rito dell'orsa assurge alla funzione di rito iniziatico che sancisce la maturazione biologica e il cambiamento di *status* sociale dell'individuo.

I) CONTESTO E INTERPRETAZIONE STORICA

1) DALL'ACROPOLI A MIRRUNTE, TRA FONTI SCRITTE E TESTIMONIANZE ARCHEOLOGICHE

Dati archeologici, topografici e storici accomunano i luoghi di culto dedicati ad Artemide in Attica, delineando un ambito culturale omogeneo in seno al quale, in età arcaica, si sviluppò la tradizione dell'*arktèia*.

Sotto il piano religioso è il mito fondatore stesso - la saga della rovina degli Atridi - a consacrare il legame fra i santuari attici di Artemide e la fondazione dell'*aition* brauronio⁶.

Secondo Euripide, Oreste fonda il santuario di Artemide *Tauropolos* ad Halai Araphenides, e sua sorella Ifigenia quello di Brauron (Euripide, *Ifigenia in Tauride*: 1446-1474)⁷. Fuggendo dalla Tauride, dove la ragazza è tenuta prigioniera, i due fratelli portano con loro il simulacro di Artemide, destinato al santuario di Halai.

Le varianti medievali del mito contribuiscono a creare un legame ancor più pregnante tra la vicenda di Ifigenia, il mito di Brauron e l'*arktèia*. Volendo definire le origini del rito, citato per la prima volta da Aristofane nella *Lysistrata* (411 a. C.), lo scolio (XI secolo; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645), afferma che la figlia di Agamennone non viene sacrificata in Aulide, come risulta dal testo euripideo (Euripide, *Ifigenia in Aulide*: 1578-1614; Euripide, *Ifigenia in Tauride*: 9) e da quello di Eschilo (Eschilo, *Agamennone*: 191-247), ma a Brauron. Lo stesso scolio (*Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645) narra poi che la fanciulla non è mutata in cerva, come narra Euripide (Euripide, *Ifigenia in Aulide*: 1590-1591; Euripide, *Ifigenia in Tauride*: 28), bensì in un'orsa, l'animale sacro alla *Brauronia* (*Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645). Il testo (*Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645) riporta, inoltre, una notizia trasmessa già da Valerio Arpocrazione d' Alessandria (II d. C.; Valerio Arpocrazione, s.v. *Arkteusai*), asserendo che il rito dell'orsa poteva svolgersi a Brauron, ma anche presso il santuario di Artemide *Munichia* al Pireo⁸.

Il primo riscontro archeologico a questa *koinè* religiosa e culturale consta nella diffusione capillare dei piccoli crateri figurati detti *krateriskoi* nei maggiori luoghi di culto dedicati ad Artemide dell'Attica, proprio in epoca arcaica (Kahlil 1981: 254-255): l'*Artemision*

⁶ Un'analisi particolarmente ricca di queste fonti letterarie è contenuta nella recente Tesi di Laurea di V. Szymanska (Szymanska 2019: 52-61).

⁷ Sulla vicenda di Ifigenia quale mito fondante nel sentire religioso greco si rimanda a P. Grimal (Grimal 1951: 235-236).

⁸ Per una introduzione al culto di Artemide al Pireo vedere G. P. Viscardi (Viscardi 2010).

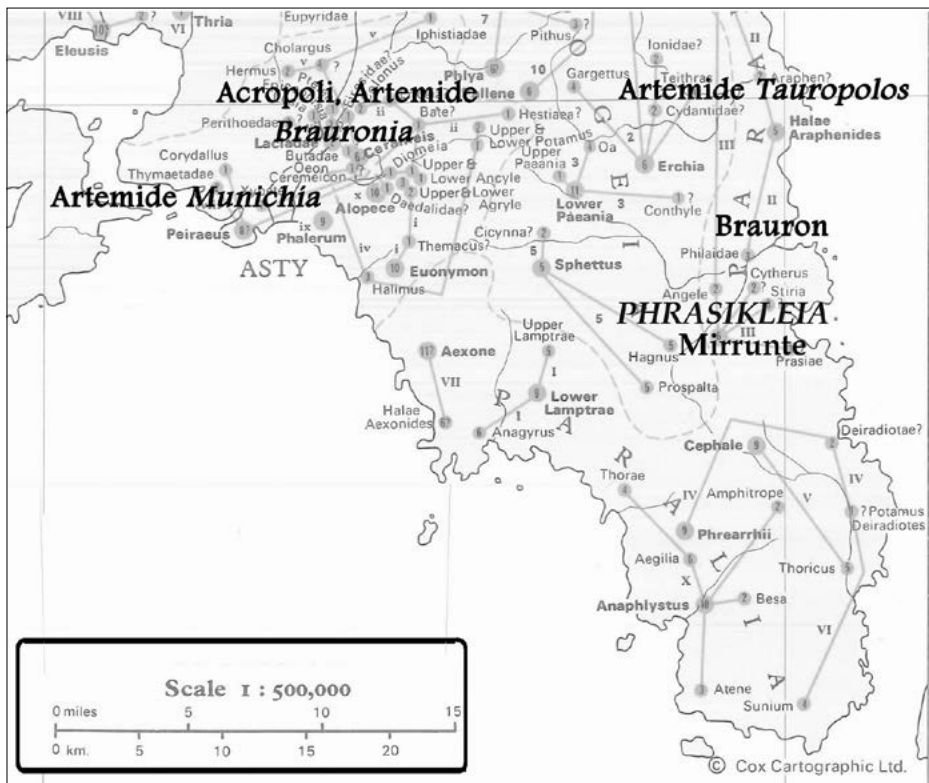


Fig. 1. Dislocazione dei luoghi di culto dedicati ad Artemide in Attica. Elaborazione grafica da: Hammond 1981: tav. 9A.

sull’Erasino, il *Braurionion* sull’acropoli, il santuario di Artemide *Tauropolos* ad Halai Araphenides⁹ e quello di Artemide *Munichia* al Pireo (fig. 1). Secondo L. Kahlil questi oggetti costituiscono una rara rappresentazione dell’*arktéia* (Kahlil 1977: 86 ss.); inoltre, la loro cronologia coincide con la tirannide di Pisistrato.

Le fonti, d’altro canto, attribuiscono un ruolo preponderante alla famiglia del tiranno nella costruzione dei santuari dedicati ad Artemide in Attica. Secondo Fozio (Fozio, *Lessico*, s.v. *Brauronia* (β 264), Pisistrato stesso fondò il santuario di Brauron. Aristotele sostiene, invece, che Ippia intraprese la fortificazione del Pireo (Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*: XIX, 2; Angiolillo 1997: 83–84); dato, questo, che induce a supporre che al figlio di Pisistrato sarebbero dovuti anche interventi presso il santuario della *Munichia*. Non a caso, forse, i santuari di Brauron (Themelis 2002: 90–93), di Halai (Giuman 1999: 180–183) e del Pireo (Brulé 1987: 193; Giuman 1999: 184) sono caratterizzati da un identico assetto tripartito in epoca arcaica, che include *prodomos*, *naos* e *adyton*. Quanto al *Braurionion* sull’acropoli, all’inizio del V secolo fu interessato da un restauro,

⁹ Per la pubblicazione di buona parte dei materiali archeologici rinvenuti ad Halai si rimanda al compendio curato da K. Kalogeropoulos (Kalogeropoulos 2013).

che conferì all'edificio l'identica forma ad "U" della contemporanea *stoà* di Brauron (Lippolis, Livadiotti, Rocco 2007: 192–193)¹⁰.

Alla luce di questi elementi, si può ipotizzare che la costruzione dei santuari di Artemide si iscrisse in una contingenza politica e sociale complessa, quale appunto la tirannide di Pisistrato e la rivalità della sua famiglia con gli Alcmeonidi.

Lo studio dei documenti epigrafici consente, infine, di supporre che i santuari della *Brauronia* assumevano una funzione specifica in periodi di particolare disordine. Per questa ragione, secondo I. Papadimitriou (Papadimitriou 1963: 113), durante la guerra del Peloponneso venne depositato a Brauron un tesoro in bronzo, argento e oro. Dell'evento si legge negli archivi del santuario di Atene, riconosciuti come le copie dei documenti rinvenuti presso il santuario extraurbano (Calame 2002: 53–56).

Ora, alcuni elementi consentono di ipotizzare che nel complesso rapporto culturale che intercorreva fra i luoghi di culto dedicati ad Artemide in Attica in epoca arcaica, rientrasse anche l'insediamento dove venne rinvenuta Phrasikleia: Mirrunte, situata appena a 4-5 km a Sud di Brauron (fig. 1).

La pubblicazione di E. P. Vivliodetis (Vivliodetis 2007), che raccoglie notizie delle precedenti ricerche di N. Kotzias, I. Papadimitriou e E. Mastrokostas, oltre a nuovi dati risultanti da interventi di emergenza e prospezioni, ha infatti appurato che Artemide era la divinità principale del demo di Mirrunte.

Alcune testimonianze epigrafiche datate fra il V secolo a. C. ed il II sec. d. C. citano, in particolare, una Artemide *Kolainis* (Vivliodetis 2007: 131–143, 234). Spicca, in questo contesto, una stele in marmo (Vivliodetis 2007: 41–42, E1, 51)¹¹ rinvenuta in giacitura secondaria nel muro della chiesa di Santa Tecla a Markopoulos. L'epigrafe, datata al IV sec. a. C., cita proprio un santuario di Artemide *Kolainis*.

La presenza di un luogo di culto dedicato ad Artemide *Kolainis* a Mirrunte era stata in realtà suggerita da P. Brulé (Brulé 1987: 190) e da J. Travlos (Travlos 1988: 365)¹². P. Brulé si era spinto persino ad affermare che questo santuario dovesse avere lo stesso impianto strutturale di Brauron e di Halai (Brulé 1987: 193).

A sostegno della presenza dell'edificio a Mirrunte potrebbe ricondurre anche l'epigrafe su una "bella e piccola ara", rinvenuta presso la chiesa della Panaghia (Vivliodetis 2007:

¹⁰ Le strutture e la topografia dei quattro santuari sono stati oggetto di un'accurata analisi di D. Guarisco (Guarisco 2015; vedere anche il commento di E. Gagliano: Gagliano 2017). L'autrice ha più precisamente posto in essere la dualità e l'ambivalenza del rapporto simbolico dei quattro luoghi di culto, attraverso il dato topografico. Sotto questa prospettiva, emerge il carattere diversamente periferico e liminare dei santuari di Brauron, del Pireo e di Halai, e la complessa rete di relazioni che intercorrono fra il santuario urbano sull'acropoli e quello sull'Erasino. Sulla base dei dati esposti non viene data una risposta chiara alle modalità di articolazione del rito dell'orsa in onore della dea nei quattro santuari. D'altro canto, lo svolgimento dell'*arktéia* in questi luoghi di culto viene assunta come un dato certo, sulla base della presenza di indicatori quali i *krateriskoi*, e gli strumenti legati alla tessitura (vedere soprattutto: Guarisco 2015: 21–46). Sono grata al Dott. A. Locchi per il prezioso riferimento durante sua lezione dedicata ai miti greci nell'ambito del corso *La dea feconda* (associazione Viaggi di cultura).

¹¹ C.I.G. 100.

¹² Cenni sul santuario di Artemide *Kolainis* a Mirrunte sono contenuti nel contributo di A. Chaniotis (Chaniotis 2013: 274); più preciso il riferimento di O. Kakavogianni, che inserisce il tema nell'ampia questione topografica (Kakavogianni 2009: 47–78).

51, E5)¹³. Il testo, che riporta una dedica alla dea *Kolainis*, rappresenta però una testimonianza problematica, poiché datata al I-II secolo d. C. Se anche la si volesse ricondurre ad Artemide, la si dovrebbe quindi interpretare come l’attestazione della sopravvivenza del culto della dea in epoca adrianea.

I rinvenimenti epigrafici qui ricordati andrebbero certo confermati da campagne di scavo finalizzate a localizzare e a ricostruire il reale assetto topografico del luogo di culto.

Tuttavia, alcune testimonianze letterarie sembrano confermare l’ipotesi di un legame tra Mirrunte ed il culto di Artemide, più stretto di quanto non traspare dalla fonte archeologica. L’epiteto *Kolainis*, letteralmente “cardellina”, trova infatti corrispondenze molto interessanti. Se Pausania (Pausania, *Periegesi*: I, 31, 4) cita la presenza di una statua di Artemide *Kolainis* proprio a Mirrunte, lo scolio agli *Uccelli* di Aristofane (*Scholia Aristophanica*, *Aves*: 872 a) riporta alcune indicazioni che consentono di porre in relazione il culto di Artemide a Mirrunte con quello della *Brauronia* (Brulé 1987: 186–189). In tal modo l’autore, volendo spiegare l’origine dell’epiteto di Artemide cardellina, ricorda che “la gente di Mirrunte chiama Artemide *Kolainis* come gli abitanti del Pireo la chiamano *Munichia*, e come i Filaidi la chiamano *Brauronia*”.

2) PHRASIKLEIA: OLTRE L’INTERPRETAZIONE STORICA, L’ARCHETIPO DELLA *KORE*

E. I. Mastrokostas rinvenne l’effigie di Phrasikleia nel 1972 nei campi presso la necropoli di Mirrunte (Mastrokostas 1972: 315; Vivliodetis 2007: 172–181, 232; Barlou 2013: 112), non lontano dalla “bella e piccola ara” (Vivliodetis 2007: 51)¹⁴ con dedica alla *Kolainis* citata poc’anzi (troppo tarda purtroppo per essere collegata con la statua), e a 200 m di distanza della chiesa della Panaghia. La *kore* si trovava in una fossa rettangolare di 0,58 m. di profondità (fig. 2), e fu rapidamente posta in relazione alla base che la sosteneva. Infatti, parte della ganga di piombo colata fra il plinto e la mortasa, di cui furono individuate tracce sotto un piede della statua, si adattava perfettamente al lato anteriore di una base iscritta¹⁵, incastrata nella muratura della chiesa della Panaghia (Mastrokostas 1972: 318–319; Vivliodetis 2007: 58–59).

L’iscrizione, pubblicata da A. Boeckh nel 1868¹⁶, consentì di dare un nome all’effigie. Una testimonianza molto rara, se si pensa che la maggior parte delle *korai* arcaiche non riportano l’indicazione del nome delle donne a cui sono dedicate (Richter 1968: 3–4), e pure un dato sconcertante. Infatti, se la statua è in condizioni di conservazione eccezionali, l’epigrafe risulta scalpellata (Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 190–191).

Il fatto che l’opera sia in ottimo stato di conservazione, contrariamente all’iscrizione che fu danneggiata intenzionalmente, ha fatto ritenere che la scultura fosse stata seppellita di proposito nella particolare contingenza politico-sociale della tirannide dei Pisistratidi,

¹³ I.G.: II² 4746.

¹⁴ I.G.: II² 4746.

¹⁵ I.G.: I³ 1261.

¹⁶ C.I.G.: 28; sul tema vedere J. Svenbro (Svenbro 1988: 16). Per una recente lettura del testo dell’iscrizione, incentrata prevalentemente sugli aspetti grafici, si rimanda al lavoro di W. Martini (Martini 2007: 275–276).



Fig. 2. La kore Phrasikleia al momento della sua scoperta nel 1972 a Mirrunte, insieme al kouros (Mastrokostas 1972: 305).

cui sarebbe dovuta la costruzione di buona parte dei santuari di Artemide in Attica (Fozio, *Lessico*, s.v. *Brauronia* (β 264); Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*: XIX, 2). In quest'ottica sono state elaborate due teorie di opposto orientamento. Entrambe riconoscono l'opera come una statua di culto, identificandola a una personalità precisa¹⁷.

J. Svenbro si basa su una notizia trasmessa da Isocrate (Isocrate, *Discorso sulla coppia di cavalli o per il figlio di Alcibiade*: 26), il quale narra di come i partigiani di Pisistrato, al ritorno del tiranno dall'esilio, violarono le tombe degli Alcmeonidi, loro avversari politici (Svenbro 1988: 17–18). Propone quindi di identificare Phrasikleia come un'Alcmeonide, la cui statua funeraria venne celata alla furia dei seguaci di Pisistrato quando il tiranno, intorno al 540 a. C., decretò l'ostracismo della famiglia rivale (Svenbro 1988: 17–18). Il tentativo di cancellare del tutto l'iscrizione sulla statua si spiegherebbe con la *damnatio memoriae* operata dai Pisistratidi ai danni degli Alcmeonidi.

L'équipe tedesca composta da V. Brinkmann, U. Koch-Brinkmann e H. Piening (Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 189–191)¹⁸ ritiene per contro di identificare Phrasikleia come una Pisistratide, poiché l'opera fu commissionata ad Aristion di Paros, artista di corte della famiglia. In questa prospettiva, la statua sarebbe stata rimossa intorno al 510 a. C., alla fine della tirannide di Ippia, da parte degli Alcmeonidi. Questi, in un estremo gesto di pietà verso la famiglia di Pisistrato, avrebbero deciso di non distruggerla, imitandosi a cancellare l'iscrizione sulla base della statua. Durante l'invasione persiana del 480 a. C. l'opera sarebbe stata celata nella fossa, in cui venne rinvenuta più di duemila anni dopo.

¹⁷ Al momento attuale, non sussistono elementi determinanti che consentano di identificare Phrasikleia come una statua di culto. Unico indizio risiederebbe nella collana con i frutti di melograno che orna il collo della fanciulla; tale emblema contraddistingue effettivamente alcune rappresentazioni di Artemide (Icard, Kahlil 1984: n. 542–544). Di certo non vi sono dati sufficienti a ritenere che l'opera sia una effigie della *Brauronia*. Sulla rassegna di frammenti marmorei riconducibili a statue di Artemide da Brauron (verosimilmente uno o più acroliti, di cui uno monumentale) si rimanda ai contributi di G. Despines e I. Nielsen (Despines 2005; Nielsen 2009: 92). Si tratterebbe, in ogni caso, di testimonianze più tarde rispetto a Phrasikleia, datate all'epoca classica (metà del V sec. a. C.).

¹⁸ Sulla controversa attribuzione famigliare del personaggio vedere anche M. González González (González González 2019: 41, 42).

Queste ipotesi presentano un notevole interesse, ma lasciano ancora molti interrogativi irrisolti. V. Brinkmann, U. Koch-Brinkmann e H. Piening non sembrano infatti tenere conto del fatto che già E. I. Mastrokostas aveva escluso che Phrasikleia potesse essere stata seppellita durante l’invasione persiana del 480 a. C. Questo, perché i reperti ceramici rinvenuti nella fossa insieme alla statua suggeriscono una cronologia più alta (Mastrokostas 1972: 315, 323; Svenbro 1988: 17).

Un’altra questione aperta è il reimpiego della base nella muratura della chiesa della Panaghia. Ad oggi, nulla consente di escludere che la cancellazione dell’iscrizione (pagana) sia intervenuta al momento del suo reimpiego nella muratura della chiesa in epoca cristiana¹⁹.

Sostenere tale ipotesi significherebbe, però, sottovalutare i dati archeologici che sembrano suggerire la datazione della statua all’epoca di Pisistrato. Elementi, questi, che emergono nonostante la difficoltà a datare con precisione il seppellimento della *Phrasikleia*, e a determinarne le ragioni.

Le circostanze ed il contesto di ritrovamento della *kore* di Mirrunte, in effetti, sono ancora oggi molto confuse. A fronte delle affermazioni sulla presunta cronologia alta dei reperti da parte di E. I. Mastrokostas (Mastrokostas 1972: 315, 323; Svenbro 1988: 17), la mancata pubblicazione dei dati di scavo e la conseguente assenza di dati stratigrafici impediscono di inquadrare cronologicamente e in modo corretto la fossa in cui venne rinvenuta la statua.²⁰

A rendere ancor più complessa l’attribuzione cronologica di Phrasikleia è infine la presenza di un *kouros* disposto nella fossa, insieme a lei (fig. 2). L’immagine maschile, contrariamente a quanto suppose inizialmente Mastrokostas (Mastrokostas 1972: 320), non può essere attribuita ad Aristion (Karakasi 2003: 129). Al contrario, le differenze stilistiche fra le due statue suggeriscono che fra di esse intercorra uno scarto cronologico di circa 10-20 anni. Sulla base di un preciso confronto con il più celebre *kouros* di Anavyssos, lo studioso greco data infatti l’effigie maschile al 530 a. C. ca. (Mastrokostas 1972: 316). Phrasikleia, per contro, è stata datata dopo il 540 ca. dallo scopritore (Mastrokostas 1972: 318)²¹. Tale cronologia è stata leggermente alzata da A. Giuliano al 550-540 a. C. (Giuliano 1989: 156). V. Brinkmann, U. Koch-Brinkmann e H. Piening (Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 190), e successivamente V. Barlou (Barlou 2013: 115) e M. González González (González González 2019: 41) hanno confermato questa attribuzione mediante il parallelo stilistico con altre opere di Aristion. In tal modo, i ricercatori tedeschi datano la *kore* al 550-530 a. C., mentre V. Barlou la colloca al 540 a. C.

In assenza di dati archeologici esaustivi, si possono fare solo alcune constatazioni. Da un lato, la firma di Aristion di Paros (Angiolillo 1997: 193) e la datazione del *kouros*

¹⁹ L’ipotesi del danneggiamento intenzionale dell’iscrizione in epoca cristiana troverebbe conferma solo se fosse accertato che l’epigrafe - pagana per l’appunto - era reimpiegata a vista. Fatto, questo, che non può essere escluso, poiché la base venne impiegata come *epichranitis*, ovvero coronamento di lesena ed elemento di sostegno della porta Nord della chiesa: E. Vivliodetis (Vivliodetis 2007: 58).

²⁰ Lo scavo della fossa che conteneva Phrasikleia non è mai stato portato a termine (Mastrokostas 1972: 323).

²¹ L’analisi stilistica di E. I. Mastrokostas si limita al confronto fra Phrasikleia e il più antico *kouros* di Volomandra (560-540 ca.).



Fig. 3. *Kore* Phrasikleia, opera di Aristion di Paros. 550-540 a. C. Museo archeologico Nazionale, Atene (Karakasi 2003: tav. 114; foto proprietà del Museo archeologico Nazionale di Atene).

al 530 a. C. (Mastrokostas 1972: 316), ossia dieci anni dopo l'ostracismo degli Alcmeonidi, concorrono a datare la *kore* di Mirrunte all'epoca di Pisistrato; ossia fra il 550 ed il 540 a. C. ca.

Appare d'altro canto evidente che coloro che seppellirono la statua erano mossi da un intento preciso. Sia che si trattasse di Alcmeonidi desiderosi di nascondere alla furia dei partigiani di Pisistrato (Svenbro 1988: 17–18), o di avversari di Ippia mossi a pietà dall'immagine funeraria di una Pisistratide (Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 189–191), non desideravano distruggerla ma preservarne la memoria. È quanto risulta dal perfetto stato di conservazione dell'opera (fig. 2, fig. 3 e fig. 6), e dall'assenza di tracce di combustione nella fossa. In altre parole, è fuor di dubbio che all'immagine di Phrasikleia sia stata attribuita un'importanza notevole.

Lo studio etimologico e storico di J. Svenbro (Svenbro 1988)²² attribuisce l'importanza dell'opera all'iscrizione che, per la prima volta nel mondo greco, menziona il nome di una defunta cui fu dedicata una effigie. Secondo l'autore, il nome Phrasikleia deriverebbe dal greco *phrazein*, che significa narrare, manifestare, e da *kléos*, che significa nomea, fama. In quest'ottica, la fanciulla diventa “colei che attira l'attenzione sulla fama”, o più esattamente “colei che manifesta la fama” (Svenbro 1988: 19–20; González González 2019: 42–43).

In una prospettiva più ampia, l'iscrizione incisa sulla base della statua incita a riflettere sulla valenza simbolica e più precisamente antropologica dell'intera produzione delle *korai*.

²² Vedere anche il commento di M. Stieber (Stieber 1996: 69–70).

Dal testo originale:

Σεμᾶ Φρασικλείας ἴκορε κεκλέσομαι αἰεὶ, ἀντὶ γάμο παρὰ θεῶν τοῦτο λαχῶς ὄνομα.

La traduzione di A. Giuliano (Giuliano 1989: 156):

Ricordo di Phrasikleia. Fanciulla sarò chiamata per sempre, avendo ricevuto dagli dei, in luogo delle nozze, questo nome.

La scelta del termine *kore*, che Giuliano traduce con “fanciulla”, non è forse del tutto casuale. Occorre infatti distinguere il termine greco *kore*, “ragazza”, “donna non sposata”, da *parthenos*, “vergine” (Kontoleon 1974: 4–5)²³. Il fatto che la giovane Phrasikleia sia definita *kore* e non *parthenos* sembra tradurre un preciso intento nella dedica della statua. In tale prospettiva, l’importanza dello *status* sociale della donna che non ha legalmente contratto matrimonio risalta a discapito della sua condizione anatomica di vergine. Quest’ultima, come sottolinea S. Angiolillo, ha valore solo in quanto condizione essenziale per il matrimonio, l’unico istituto funzionale alla creazione di nuovi legami fra *genoi* diversi, in cui la donna esprime la propria funzione sociale - ed economica (Angiolillo 1997: 198; González González 2019: 42).

Tale elemento, caratterizzante la condizione femminile sotto la prospettiva antropologica, si esprime nella tipologia statuaria della *kore*, che sublima il ruolo della donna all’interno della comunità in quanto sposa (Bejor, Castoldi, Lambrugo 2008: 107).

In quest’ottica la statua funebre di Phrasikleia si afferma come un’opera eccezionale, poiché rappresenta una ragazza morta quando era ancora civilmente *kore*, ovvero prima di contrarre matrimonio (Kontoleon 1974: 10 ss.).

Si può dunque definire la *kore* di Mirrunte un semplice *sema*, l’immagine funeraria di una donna non sposata? Il contesto di rinvenimento e la rilettura dell’epigrafe sulla base concorrono a sollevare dubbi in proposito, e a proporre che Phrasikleia intrattenga un legame particolare con il culto della *Brauronia*.

Certo, di primo acchito sembra difficile porre in relazione la statua di Mirrunte con il rituale dell’orsa; la fanciulla dimostra 13-14 anni circa, un’età più avanzata rispetto a quella che la tradizione attribuisce alle *arktoi*, vale a dire circa 10 anni (Valerio Arpocrazione, s.v. *Arkteusai*; Suda, s.v. *Arktòs e Braurôniois*: 361 ss.; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645). Eppure, l’opera restituisce l’immagine di una verginità resa eterna dalla morte prematura. O, per meglio dire, l’immagine di una donna la quale non vide mai realizzato il proprio ruolo di sposa e madre all’interno della società.

Questo semplice fatto accomuna la fanciulla di Mirrunte alle ragazze che celebravano l’*arktéia* come prerequisito al matrimonio, quando ancora erano vergini (Valerio Arpocrazione, s.v. *Arkteusai*; Suda, s.v. *Arktòs e Braurôniois*: 361 ss.; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645).

L’analisi stilistica della *kore* concorrere a meglio chiarire il legame dell’effigie con il rito dell’orsa, tanto sotto il profilo archeologico, tanto sotto quello antropologico.

²³ Sul significato e la valenza culturale del termine *parthenos* nel sentire religioso greco si rimanda alla riflessione di M. Untersteiner (Untersteiner 1991: 27).

II) ANALISI DEGLI ATTRIBUTI E LORO VALENZA SIMBOLICA

1) CONFRONTO CON LA “KORE COL PEPLÒ”: LA *POIKILLA* GIALLO-ROSSA

Il confronto stilistico fra Phrasikleia ed una *kore* ad essa quasi contemporanea, la cosiddetta *kore col peplo*, consente di porre l'accento sull'importanza degli attributi floreali della fanciulla di Mirrunte, che consta più precisamente nella loro colorazione. In tal modo si pongono le basi per una rilettura dell'opera in chiave antropologica.



Fig. 4. Ricostruzione della «*kore col peplo*» secondo V. Franciosi (Franciosi 2010, fig. 16; per gentile concessione del Prof. V. Franciosi).

La *kore* n. 679 del museo dell'acropoli, conosciuta con il nome di “*kore col peplo*” (Richter 1968: 72) e datata al 540-535 a. C. ca., è stata in origine identificata genericamente come una divinità guerriera quale Artemide, o Atena (Ridgway 1977: 110; Macworth-Young, Payne 1950 (trad. 1981): 55). Nei primi anni Duemila V. Brinkmann ha però riconosciuto l'opera come l'immagine di culto del *Brauronion* sull'acropoli (Brinkmann 2004, 74–75; Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 212). L'autore osserva in primo luogo come l'assetto generale dell'opera richiami quello uno *xoanon*. Quindi, sulla base del riscontro con la notizia trasmessa da Pausania, il quale ricorda il simulacro in legno che Ifigenia sottrasse ai Tauri per trasportarlo a Brauron (Pausania, *Periegesi*: I, 33, 1), propone di identificare l'opera come la copia in marmo dello *xoanon* dell'*Artemision* sull'Erasino (Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 212²⁴).

V. Franciosi (Franciosi 2010) ha confermato questa teoria, ponendo la *kore col peplo* in relazione con alcuni frammenti provenienti dalla colmata persiana, fra cui due cani da caccia (Franciosi 2010: 144, fig. 2) già attribuiti alla decorazione architettonica

²⁴ A seguito dell'analisi di compiuta su frammenti marmorei dal Museo di Brauron, G. Despines ha ipotizzato l'esistenza di almeno un acrolito della dea presso l'*Artemision* sull'Erasino (Despines 2004; Nielsen 2009: 92). Occorre certo considerare distintamente le testimonianze letterarie e le osservazioni sulla *kore col peplo* poste in essere da V. Brinkmann, e l'analisi di G. Despines. La statua monumentale di cui il ricercatore greco ipotizza l'esistenza avrebbe infatti una fattura diversa da quella di uno *xoanon*; soprattutto, però, essendo datata all'epoca classica (metà del V sec. a. C.), sarebbe posteriore alla *kore col peplo*.

dell’*Artemision*. In particolare, ha identificato una testa animale, in precedenza interpretata come una testa di leone (Angiolillo 1997, fig. 8), come una testa di orso (Franciosi 2010: 145, fig. 3), l’animale tutelare delle *arktoi*. Inoltre, sulla base del confronto tra la statua dell’acropoli e una statuetta in bronzo con dedica ad Artemide, databile alla metà del VI secolo e conservata al Museum of Fine Arts di Boston (Richter 1968: 47, figg. 456–459; Brinkmann 2004: 74–75; Franciosi 2010: 169), ha realizzato una ricostruzione della *kore* con arco e frecce (Franciosi 2010, fig. 16; fig. 4).

Conclude con un’annotazione sull’abito della *kore* la cui analisi, realizzata mediante l’uso della luce radente e dei raggi UV, ha rivelato una *poikilia* graffita e dipinta che evoca la natura selvaggia con grifoni, pantere e cinghiali (Brinkmann 2004: 69–70). Nel paradigma decorativo spicca il colore giallo-rosso, che richiama lo zafferano e il *krokotòs* (Franciosi 2010: 161, 171), l’abito tipico delle *arktoi* secondo Aristofane (Aristofane, *Lisistrata*: 645).

Nell’ottica di Franciosi la *kore*, in quanto effigie di culto del *Brauronion* sull’acropoli, indossa proprio l’abito tinto con il croco, come le *arktoi*. Conclude ipotizzando che le giovani ateniesi svolgessero una cerimonia a carattere privato sull’acropoli, nel momento in cui sopraggiungeva per loro il menarca, e che in seguito, a Brauron, “facessero le orse” nel contesto di un rituale collettivo (Franciosi 2010: 162²⁵).

L’annotazione di Franciosi sul colore della veste della *kore* col peplo è un fattore determinante, poiché trova un riscontro proprio nell’effigie di Phrasikleia. L’analisi autoptica ha infatti rivelato che il chitone della *kore* di Mirrunte ha conservato tracce di una decorazione composta da fiori gialli e neri su un fondo rosso (Mastrokostas 1972: 316). Su questa base, K. Karakasi ha proposto una prima ricostruzione cromatica dell’opera (Karakasi 1997: 16–24; Karakasi 2008: 292; fig. 5). La ricostruzione della policromia della statua fu convalidata da N. Kaltsas, grazie a un’analisi microscopica dei pigmenti (Kaltsas 2002: 511–517), e da V. Brinkmann, mediante la spettroscopia UV e la fluorescenza a raggi X (Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 192–199, fig. 154, 156)²⁶.

Si rileva quindi una stretta corrispondenza cromatica fra l’abito della *kore* di Mirrunte e la veste della *kore* col peplo, in entrambi i casi caratterizzata dall’alternanza del giallo e del rosso; i colori che, secondo Franciosi, connotano la *kore* col peplo in quanto effigie di Artemide *Brauronia* (Franciosi 2010: 162).

A differenza della *kore* dell’acropoli (Franciosi 2010: 161, 171), Phrasikleia porta un riconoscibilissimo chitone (Karakasi 2003: 138), e non il *krokotòs*. La policromia simile non rappresenta però una coincidenza, come pare confermato da ulteriori caratteristiche

²⁵ L’ articolazione spaziale e temporale del culto di Artemide nei diversi luoghi di culto legati all’*aition* brauronio, e in particolare fra il santuario della dea sull’acropoli e l’*Artemision* sull’Erasino, rappresenta una questione ad oggi ancora aperta. Alcune fonti letterarie affermano infatti che il rito dell’orsa poteva svolgersi tanto presso il santuario del Pireo, quanto a Brauron (Valerio Arpocrazione, s.v. *Arkteusai*). Un attento studio delle fonti ha però indotto C. A. Faraone ad ipotizzare che presso l’acropoli si svolgesse in rito collettivo, contrariamente a quanto avveniva presso il santuario sull’Erasino, che avrebbe ospitato un rituale individuale (Faraone 2003: 51–58). Relativamente a questa questione, si segnalano agli studi in corso sull’*arktéia* di V. Szymanska, che traggono spunto dalla Tesi di Laurea recentemente discussa (Szymanska 2019).

²⁶ Ulteriori analisi sui pigmenti di natura metallica sono state compiute da V. Kantarelou e B. Schmaltz (Kantarelou 2016; Schmaltz 2016).



Fig. 5. La prima ricostruzione cromatica di Phrasikleia realizzata da K. Karakasi (Karakasi 1997: 514; foto proprietà *Antike Welt*).

capo dei defunti, ma non trova riscontro nella tipologia delle *korai*, le quali appaiono talvolta provviste di copricapo del tipo *kalathos* o *polos*.

iconografiche che accumulano le due statue. La somiglianza fra la *kore* di Mirrunte e quella dell'acropoli, separate cronologicamente da 10-20 anni appena, è stata evidenziata da J. Boardman (Boardman 1978: 74), dall'équipe V. Brinkmann (Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 212–213), e da E. Lippolis e G. Rocco (Lippolis, Rocco 2011: 167). Le effigi femminili sfoggiano lo stesso, delicato sorriso, sottolineato dall'identico trattamento delle sopracciglia. Parimenti, manifestano un'analogia posizione del braccio destro, abbandonato lungo il corpo, e delle trecce, disposte in tre gruppi attorno alle spalle, a formare un'aggraziata acconciatura. Nell'assetto generale della figura si riscontra infine il modello "a tubo" di tradizione samia, che conferisce compattezza ai volumi pur non rinunciando alla delicata resa grafica (Lippolis, Rocco 2011: 167). In questi elementi V. Barlou evidenzia il tratto caratteristico del connubio fra lo stile pario di Aristion, e gli influssi attici (Karakasi 2003: 126; Barlou 2013: 123–124).

Dal puntuale riscontro fra questi elementi risalta l'importanza della policromia giallo-rossa della veste, che pone in risalto l'attributo floreale - il croco - nella sua valenza antropologica strettamente legata al rito dell'orsa (Aristofane, *Lisistrata*: 645).

2) LA *STEPHANE*: PHRASIKLEIA, LA "RAGAZZA DAL *KROKÒS*"

Uno degli attributi principali di Phrasikleia, la corona (fig. 6), pare per l'appunto rinviare alla simbologia del croco. Si tratta di una testimonianza unica nel suo genere, un magnifico gioiello composto da una serie di perle (?) su cui si apre un registro di fiori aperti e chiusi. L'ornamento rimanda all'uso greco (Stieber 1996: 94) di porre corone sul

E. I. Matrokostas (Mastrokostas 1972: 316–317), G. Macworth-Young e H. Payne (Macworth-Young, Payne 1950 (trad. 1981): 62), J. Svenbro (Svenbro 1988: 17), A. Giuliano (Giuliano 2003: 156) l’*équipe* di Brinkmann (Brinkmann, Ulrike Koch-Brinkmann, Heinrich Piening 2010: 191) e M. González González (González González 2019: 41) hanno interpretato gli attributi sul capo di Phrasikleia come dei fiori di loto. Questa interpretazione è stata sostenuta in particolare da M. Stieber, la quale attribuisce all’attributo una valenza simbolica connessa all’eterno avvicinarsi della vita e la morte, derivante dalla cultura egizia (Stieber 1996: 86–87).

A questa teoria si possono contrapporre due argomenti, che si desumono da dati botanici. In primo luogo, la forma ovale dei bulbi e dei fiori aperti, che ricorda una campana rovesciata (fig. 6), assomiglia di più a quella dei fiori di zafferano (*crocus sativus*, fig. 7), che a quella dei fiori di loto (*nelumbo*). Mentre il *nelumbo* si caratterizza per un pistillo piatto circondato da numerosi stami e per i petali a forma di ovale appuntito (Manenti 1988: 492), il *crocus sativus* presenta tre soli stami e sei petali oblungo-ottusi (Manenti 1988: 214; Maleci Bini, Mariotti Lippi, Maugini 2006: 553). Tale forma ricorda proprio quella dei fiori aperti che ornano la corona di Phrasikleia, i cui petali si dipartono in tre diverse direzioni, il contorno finemente sottolineato in rilievo a suggerire la presenza di una seconda serie.

D’altro canto, le analisi cromatiche non lasciano adito a dubbi in merito al fatto che i petali dei fiori aperti di cui è ornato il diadema della fanciulla fossero di colore rosso (Karakasi 1997: 16–24; Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 192, 195; fig. 5). Lo stesso si può dire dei petali che accennano appena a dischiudersi dai boccioli,



Fig. 6. *Kore* Phrasikleia, opera di Aristion di Paros, dettaglio del busto, il capo sormontato dalla corona. 550-540 a. C. Museo archeologico Nazionale, Atene (Despines, Kaltsas 2014: 47; foto proprietà del Museo archeologico Nazionale di Atene).



Fig. 7. Il fiore del *crocus sativus* (Maleci Bini, Mariotti Lippi, Maugini 2006: 554, fig. 24b. Foto proprietà Piccinin Nuova Libreria editore).

ancora protetti dall'involucro verde²⁷. Tale scelta da parte dell'artista potrebbe voler richiamare il caratteristico colore rosso degli stimmi dello zafferano, che spicca contro lo stilo giallo e i petali color malva. Si tratterebbe di un richiamo simbolico volto a sottolineare l'importanza dello zafferano, dai cui stimmi (Manenti 1988: 214–215) era estratto il colorante che, secondo la tradizione, conferiva il caratteristico colore giallo-rosso all'abito delle giovani seguaci della dea di Brauron (Aristofane, *Lisistrata*: 645).

A scartare definitivamente l'opzione "loto" concorre infine ricordare che il genere *nelumbo* comprende due specie, *n. lutea* e *n. nucifera*. Mentre la prima originaria è del sud degli Stati Uniti e di colore giallo, la seconda proviene dalle regioni sub tropicali dell'Asia, e presenta un colore rosa (Manenti 1988: 492). Chiaramente, si tratta di una pianta sconosciuta in Grecia, o che perlomeno non cresce spontaneamente in quella zona. Come sottolinea la stessa M. Stieber (Stieber 1996: 86–87), in Egitto era invece noto il genere *nymphaea*, che appartiene alla stessa famiglia del fiore di loto, le *Nymphaeaceae*. Più precisamente, nella valle del Nilo erano conosciute le specie *nymphaea lotus* e *nymphaea caerulea* (il cosiddetto "loto egizio"), le quali presentano rispettivamente un colore bianco e blu.

Si può accettare, come suggerisce M. Stieber (Stieber 1996: 86–87), che la ninfea avesse una simbologia fortemente legata alla dualità della morte e della rinascita nel mondo egizio, e che questo significato fosse ben noto in Grecia. Tuttavia, negli attributi di Phrasikleia la scelta cromatica del rosso propende a identificare i fiori come *crocus sativus*, i cui stimmi rossi avevano un valore funzionale e decorativo, ma soprattutto simbolico, legato all'*arktéia*.

Alla luce di queste considerazioni, pare possibile sostenere l'ipotesi che Phrasikleia porti il *krokòs*, il fiore che, secondo la tradizione, era utilizzato per tingere l'abito delle "orsette" di Brauron.

3) IL BOCCIOLLO, LA COLLANA E GLI ORECCHINI: CONFRONTI CON IL CULTO DI DEMETRA DALLA GRECIA OCCIDENTALE

I boccioli sulla corona di Phrasikleia sono del tutto identici, per quanto attiene la morfologia e la colorazione²⁸, al singolo bocciolo che la fanciulla regge nella mano sinistra, all'altezza del petto.

Al di là del riscontro puntuale, che induce a sottolineare l'importanza del croco come attributo di Phrasikleia, questo emblema trova confronto in diverse testimonianze il cui significato pare fortemente radicato nella sfera funeraria. È quanto prova, per esempio, la stele funeraria cosiddetta "degli Alcmeonidi", conservata al Metropolitan Museum of

²⁷ Nella ricostruzione cromatica di Phrasikleia realizzata da V. Brinkmann si distingue chiaramente il colore rosso dei petali del fiore che si dischiude nella mano sinistra della fanciulla (Brinkmann 2003: 182, fig. 326; Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 192).

²⁸ La ricostruzione cromatica di Phrasikleia realizzata da V. Brinkmann evidenzia bene il colore rosso dei petali del fiore che si dischiude nella mano sinistra della fanciulla, del tutto uguale a quello che caratterizza i fiori sulla corona (Karakasi 1997: 16–24; Brinkmann 2003: 182, fig. 326; Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 192, 195).



Fig. 8. Stele funeraria cosiddetta “degli Alcmeonidi”, particolare. 540-530 a. C. ca. Metropolitan Museum of Art, New York (Giuliano 1989: 160. Foto proprietà del Metropolitan Museum of Art di New York).



Fig. 9. Statuetta raffigurante Artemide secondo il tipo della ragazza col bocciole. Inizio del V secolo a. C. Corfù, Museo (Lechat 1891: tav. I/3).

Art di New York. Il reperto, proveniente dall’Attica e quasi contemporaneo (540-530 a. C.) a Phrasikleia, raffigura due ragazzini: il maschio regge un bocciole di fiore fra le dita (Stieber 1996: 96; González González 2019, 49-51, fig. 3.3; fig. 8), proprio come la *kore* di Mirrunte.

La *kore* di Mirrunte trova tuttavia un più interessante riscontro con la tipologia della “ragazza col bocciole”, la cui valenza simbolica complessa è ricca di richiami ctoni.

Si rimarca, innanzi tutto, come alcune raffigurazioni femminili arcaiche, appartenenti proprio a questa tipologia, siano legate al culto di Artemide. Notevole in particolare il *corpus* dell’*Artemision* di Corfù, che comprende 550 esemplari identificati da N. Icard e L. Kahlil (Icard & Kahlil 1984: n. 545–546) come effigi di Artemide col bocciole, tutti datati all’inizio del V secolo a. C. (fig. 9).

Se il riscontro da Corfù non bastasse per comprovare il legame, simbolico oltre che stilistico, che il tipo della fanciulla col bocciole intrattiene con Artemide, un ulteriore parallelo risulta determinante. Ossia, almeno una decina fra gli esemplari censiti da L. Kahlil, databili all’inizio del V secolo a. C., vengono proprio da Brauron (Icard, Kahlil 1984: n. 547; fig. 10).

Il parallelo più interessante si individua però nelle effigi con bocciole e porcellino dalla Grecia occidentale (fig. 11). I due emblemi, il bocciole e il maialino, sono entrambi attestati nel culto di Artemide, come dimostra la presenza di offerenti con porcellino,



Fig. 10. Statuetta raffigurante Artemide secondo il tipo della “ragazza col bocciolo”; inizio del V secolo a. C.; Brauron, Museo (Icard, Kahlil 1984: n. 547. Per gentile concessione del Ministero della Cultura e dello Sport, *Ephorate of Antiquities of Eastern Attica*, competente per la conservazione del reperto. © Ministry of Culture and Sports / Ephorate of Antiquities of Eastern Attica).

anteriori al V sec. a. C., dallo stesso santuario di Corfù (Sguaitamatti 1984: 49). Ricerche recenti hanno tuttavia suggerito un legame particolare fra questi due emblemi, ponendo in essere una teoria secondo la quale il tipo della ragazza col bocciolo avrebbe dato origine a quello dell’offerente col porcellino (Rizza 2008: 188–189).

Punto di confronto determinante, secondo G. Rizza (Rizza 2008: 188–189) e A. Pautasso (Pautasso 2012: 131), sono alcune statuette che reggono entrambi gli emblemi, databili alla prima metà del V sec. a. C. e largamente diffuse in località della Sicilia greca (ma anche punica), legate al culto di Demetra e /o a quello di Kore²⁹. Fra di esse Agrigento (santuario delle divinità ctonie sulla collina dei templi presso porta V), Catania (santuario di Demetra e Kore presso il teatro; fig. 11³⁰), Gela (*thesmophorion* di Bitalemi), Selinunte (santuario di Demetra *Malophoros*)³¹.

Ora, nell’ottica del presente studio, il santuario di Demetra a Selinunte assume un’importanza particolare, poiché il *sema* di Phrasikleia, qui riconosciuta come una giovane “orsa”, trova nel contesto ulteriori riscontri rispetto a quello tipologico con le offerenti col maialino.

Si rimarca infatti la stretta somiglianza tra alcuni attributi della *kore* di Mirrunte ed emblemi tipici delle statuette e delle protomi femminili provenienti dal santuario della *Malophoros*, databili fra la metà del VI e l’inizio del V secolo a. C. (Dewailly 1992: 23 ss.; Wiederkehr Schuler 2004: 80). In primo luogo, gli orecchini di Phrasikleia, sorta di disco che si prolunga in un elemento oblungo, sono del tutto identici a quelli di alcune

²⁹ Sul culto di queste divinità in Magna Grecia e Sicilia vedere il compendio di V. Hinz (Hinz 1998).

³⁰ Per un aggiornamento degli studi sul santuario di Piazza San Francesco (attribuzione cronologica tra età arcaica e classica attraverso la tipologia della ceramica), vedere il contributo di A. Pautasso (Pautasso 2010).

³¹ Sulla dislocazione di questi materiali in Sicilia si può fare riferimento ai lavori di L. Beschi e S. M. Bertesago (Beschi 1988: n. 105; Bertesago 2009).

protome selinuntine (fig. 12). In secondo luogo, la collana della *kore* di Mirrunte, come quelle di molte statuette, rappresenta frutti di melograno (fig. 13).³²

L’impressionante somiglianza degli orecchini (fig. 12), già notata da E. Wiederkehr Schuler (Wiederkehr Schuler 2004: 64–65), ha dato adito a due interpretazioni diverse; ovvero, potrebbe trattarsi tanto di boccioli di fiore, quanto di coppie di bucrani. Ora, se la prima ipotesi può essere giustificata dal fatto che Demetra è la dea della fertilità, la seconda trova un preciso riscontro in alcune rappresentazioni dell’Artemide di Efeso, il cui carattere peculiare legato alla fertilità è ben noto (Brenk 1998: 165–166).

I melograni raffigurati sulla collana (fig. 6) sono stati interpretati come un indicatore che richiama il viaggio di Kore agli inferi (*Inno omerico a Demetra*: 393–404), e che pertanto concorrerebbe ad identificare la statua come un’effigie di culto di questa divinità (Stieber 1996: 71; González González 2019: 42). Tuttavia, alcune statuette arcaiche da Corfù e un’altra, coeva e di fattura corinzia,³³ tutte riconosciute come effigi di Artemide (Icard, Kahlil 1984: n. 542–544), dimostrano come il melograno possa connotare anche l’apparato simbolico della dea della caccia.

L’accezione ctonia del culto del culto di Artemide pare confermata anche da alcune fonti epigrafiche da Selinunte, che pongono in relazione Demeter *Malophoros* con altre divinità, le quali assumono un carattere liminare oltre che infero. È fatto riferimento alle iscrizioni che associano Demetra *Malophoros* a *Pasikratéia*,³⁴ letteralmente l’“onnipotente”, e a *Einodia*, ossia “colei che tutela i luoghi di passaggio” (Barone, Elia 1979: 47; Dewailly 1992: 147–148). Questa testimonianza, di per sé, richiama un’accezione liminare che è propria del culto di Artemide, divinità preposta alla tutela dei crocicchi (Callimaco, *Inno ad Artemide*: 38). Ora, la lettura dei testi di Selinunte alla luce delle testimonianze letterarie ha dimostrato che entrambi i termini, *Pasikratéia* (Esiodo,



Fig. 11. *Kore* con bocciolo e porcellino dal deposito votivo Piazza San Francesco a Catania; metà V secolo a. C. ca. Parco archeologico e paesaggistico di Catania e della Valle dell’Aci, inv. 1580 (Rizza 2008: 188. Su gentile autorizzazione del Parco archeologico e paesaggistico di Catania e della Valle dell’Aci. È vietata l’ulteriore riproduzione e/o duplicazione dell’immagine con qualsiasi mezzo).

³² Si tratta degli elementi circolari inseriti nella collana.

³³ L’esatta provenienza del reperto è ignota.

³⁴ Sull’epiteto di Artemide *Einodia* vedere anche: Esiodo, *Catalogo delle donne*: fr. 23a. Inoltre, i contributi di J. Pouilloux e N. Serafini (Pouilloux 1944: 418; Serafini 2015: 113–114).



Fig. 12. Protome da Selinunte; fine VI-inizio V secolo a. C. Museo archeologico Regionale A. Salinas, Palermo (Archivio fotografico del Museo archeologico Regionale A. Salinas, Palermo. Per gentile concessione del Direttore Dott.ssa C. Greco).



Fig. 13. Statuetta femminile da Selinunte (tipo B XII 1 c), fine VI-inizio V secolo a. C. Museo archeologico Regionale A. Salinas, Palermo (Archivio fotografico del Museo archeologico Regionale A. Salinas, Palermo. Per gentile concessione del Direttore Dott.ssa C. Greco).

Teogonia: 411–412) e *Einodia*³⁵ (*Inno orfico a Ecate*: I, 1), rappresentano un epiteto di Ecate. Quest'ultimo riscontro si rivela determinante in quanto lo stesso inno orfico che definisce Ecate *Einodia*, attribuisce alla dea un abito color croco, ovvero tinto con il fiore che costituiva l'emblema delle "orsette" (*Inno orfico a Ecate*: I, 2).

Tali corrispondenze hanno indotto M. L. Famà e V. Tusa a proporre una rilettura delle stele del *temenos* dedicato a Zeus *Meilichios* (collocato a Nord-Est del santuario della *Malophoros*)³⁶, identificando la coppia divina che vi è rappresentata come Zeus e Demetra/*Pasikratéia*, oppure Zeus e *Einodia*/Ecate/Artemide (Famà, Tusa 2000: 13)³⁷.

Questi elementi sembrano confermare il carattere ctonio del culto di Artemide, e dell'effigie di Phrasikleia che ad esso sembra legata. Colpisce, a maggior ragione, l'accostamento fra l'*arktéia*, culto prematrimoniale (Valerio Arpocrazione, s.v. *Arkteusai*; Suda, s.v. *Arktòs e Braurôniois*: 361 ss.; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645) dedicato ad

³⁵ Sul legame della figura denominata *Pasikrateia* con la sfera demetriaca nel contesto selinuntino vedere anche lo studio di C. Greco (Greco 2013, 51).

³⁶ Per un inquadramento generale delle stele del *Meilichios*, fare riferimento al contributo di C. Antonetti e S. De Vido (Antonetti, De Vido 2006: 215). Sul culto di Zeus *Meilichios* e le sue accezioni misteriche oltre che ctonie, vedere il lavoro di H. A. Shapiro (Shapiro 2002: 87).

³⁷ Sui culti in onore di Ecate vedere anche il contributo di N. Serafini (Serafini 2015: 115).

Artemide, e il culto ctonio di Demetra, connesso al sacrificio tesmoforico del porcellino (Clemente Alessandrino, *Protreptico*: 2, 17, 1). Entrambi sono strettamente legati alla sfera della fertilità femminile.

III) PHRASIKLEIA, O DELL’AMBIVALENTE RAPPORTO AI RITI DI PUBERTÀ COME FATTO SOCIALE

Gli elementi qui posti in essere hanno posto l’accento sulle diverse sfaccettature - simboliche oltre che iconografiche - del confronto fra due riti diversi; il culto di Artemide *Brauronia* da un lato, e il culto di Demetra dall’altro. Alla luce del confronto fra due riti apparentemente distanti, l’intento in questa sede è chiarire le problematiche antropologiche cui fa capo il rito dell’orsa.

1) L’*ARKTÉIA*, RITO DI PUBERTÀ

L’*arktéia* presenta un’accezione fortemente ambivalente, che si ravvisa nel *topos* letterario del sacrificio della vergine e si incarna nella valenza simbolica del colore giallo-rosso dello zafferano.

Il mito di fondazione (Suda, s.v. *Arktos e Braurôniois*: 361 ss.; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645; Bekker, *Anecdota graeca*: I, 206) dipinge in maniera drammatica la storia dell’animale sacro ad Artemide allevato a Brauron. Un giorno una ragazzina infastidi la bestia sino a renderla folle; questa, in preda alla pazzia, fece scempio della bambina. Come conseguenza, il fratello di lei diede la caccia alla fiera, e la uccise. La dea, irata, inviò una pestilenza agli Ateniesi i quali, per liberarsi del flagello, furono costretti ad obbligarle le proprie figlie a “fare l’orsa” prima di sposarsi.

L’*epos* narra la vicenda di due giovani donne, strettamente legate all’*aition* brauronio, le quali incarnano lo *status* sociale di coloro che si rapportano per la prima volta al matrimonio e alla sessualità.

Da un lato vi è la ninfa Callisto, che Artemide avrebbe trasformato in orsa per aver mancato al proprio voto di verginità, unendosi a Zeus (Ovidio, *Fasti*: II, 154–193). Il legame di questa fanciulla con il mito di Brauron è confermato dall’analisi di due piccoli crateri figure rosse (Kahlil 1977: 86 ss.), datati al V secolo a. C., la cui decorazione pone in associazione figure di giovanette danzanti e impegnate nella corsa con l’orso, l’animale tutelare delle *arktoi* (Kahlil 1977: 89–93; Giuman 1999: 132–133). Su uno dei vasetti è raffigurata la dea Artemide in persona, riconoscibile dall’arco e dai cervi che l’accompagnano, intenta a minacciare un uomo e una donna che portano maschere a forma di muso d’orso. I. Nielsen (Nielsen 2009: 8–88) ha proposto di identificare i personaggi presenti sulla scena come dei sacerdoti, intenti in una sorta di sacra rappresentazione in onore della dea. Tuttavia, l’atteggiamento atterrito della figura femminile di fronte alla minaccia della dea sembra confermare la lettura di L. Kahlil, la quale ha identificato la donna come Callisto, ed il giovane come Akras, il figlio illegittimo che la ragazza generò da Zeus (Ovidio, *Fasti*: II, 154–193; vedere Kahlil 1977: 86 ss.). Secondo questa lettura

l'immagine della fanciulla appare quale un monito alle giovani donne a non sfidare la dea, avendo rapporti con un uomo prima di aver rispettato le regole del servizio rituale (Kahlil 1977: 86 ss).

L'altra figura, che intrattiene un legame ancor più stretto con l'*aition* brauronio, è Ifigenia, fondatrice del culto (Euripide, *Ifigenia in Tauride*: 1446–1474)³⁸. Pronta al matrimonio, non giunge a celebrare la propria unione con Achille; anche questa fanciulla, secondo una tradizione, viene trasformata in orsa (*Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645).

Tanto nel caso di Ifigenia, tanto in quello di Callisto, il primo approccio alla sessualità è destinato a fallire poiché incompleto, in quanto è vissuto ai margini della società. Così, mentre Callisto rimane incinta senza essere sposata e paga la sua colpa con la trasformazione in orsa (Ovidio, *Fasti*: II, 154–193), Ifigenia non giunge mai a sposarsi, anzi perde la vita (Eschilo, *Agamennone*: 191–247). Nelle figure mitiche di queste due giovani si incarnano quindi perfettamente gli elementi fondanti dell'*arktéia*: da un lato, la pratica del sacrificio umano; dall'altra, la morte simbolica della vergine³⁹.

Nel mito di Ifigenia, questo concetto si esprime simbolicamente attraverso la simbologia del croco. Eschilo, descrivendo la scena del sacrificio, precisa che la giovane lascia cadere la propria veste tinta di croco, appena prima del momento fatale (Eschilo, *Agamennone*: 238–239). Nella concezione di C. Roscino (Roscino 2015: 172–181), questo gesto presenterebbe anche una sfaccettatura erotica, in quanto alluderebbe alla morte simbolica della fanciulla nubile e vergine che si appresta al matrimonio.

C. Sourvinou-Inwood (Sourvinou-Inwood 1988: 805–806; Franciosi 2010: 156) riteneva, dal canto suo, che le *arktoi* dovessero deporre il proprio vestito color del croco, durante le feste in onore di Artemide *Brauronia*.

In quest'ottica l'*arktéia* assorbe la simbologia del *krokòs*, in quanto rito iniziatico che prevede la morte simbolica, requisito indispensabile perché l'individuo possa affrontare il passaggio ad una tappa successiva, ed essenziale, della propria esistenza. Secondo C. Calame (Calame 2002: 57–61) e M. Giuman (Giuman 2002: 92–96), tale tappa coincide con la pubertà.

L'analogia fra il colore rosso del fiore e il primo sangue mestruale è semplice da stabilire, mentre l'associazione fra il *krokòs* e la condizione della giovane pubera è confermata dalle proprietà terapeutiche della pianta, il *crocus sativus*.

È noto che dagli stimmi (e in parte dallo stilo) del fiore è possibile estrarre il colorante, ma anche una droga (Maleci Bini, Mariotti Lippi, Maugini 2006: 554)⁴⁰. In farmacologia tale sostanza - tossica se assunta in quantità eccessive - è impiegata come sedativo e digestivo, ma anche come emmenagogo, elemento atto a indurre il ciclo mestruale e,

³⁸ Sulla vicenda di Ifigenia quale mito fondante nel sentire religioso greco si rimanda a P. Grimal (Grimal 1951: 235–236).

³⁹ Secondo C. A. Faraone questo concetto di “morte” assume un'accezione particolare caratterizzata dal binomio sacrificio umano/trasformazione in animale: in quest'ottica, l'orso assume alla funzione di simbolo in quanto sostituto del sacrificio umano (Faraone 2003).

⁴⁰ Le autrici precisano come l'impiego dello zafferano per il trattamento dei disturbi mestruali, attestato nell'antichità, sia caduto in disuso.

pertanto, all’aborto. Alcuni studi hanno, infine, posto in evidenza come la pianta abbia un’azione antidepressiva (Maleci Bini, Mariotti Lippi, Maugini 2006: 554).

Queste considerazioni consentono di azzardare l’ipotesi che l’*arktéia*, in quanto rito iniziatico di pubertà, prevedesse l’assunzione della sostanza estratta dal fiore dello zafferano da parte delle partecipanti, e non solo l’impiego del composto come colorante per tingere i loro vestiti. Questo poiché le proprietà del fiore, atte a favorire un processo biologico che era precisamente oggetto del rito, erano ben note agli antichi.

La tradizione letteraria prova infatti che essi erano a conoscenza degli usi molteplici della pianta; in particolare, il *Corpus Hippocraticum* (Ippocrate, *Corpus hippocraticum, De Sterilibus*: 230; Calame 2002: 60–61) e Plinio (Plinio, *Osservazione della natura*: XXIV, 166; Calame 2002: 60–61) danno notizia del fatto che unguenti a base di zafferano potevano costituire un rimedio contro la sterilità. Le fonti riconoscono al croco anche la facoltà di destare il desiderio, come è testimoniato dal fatto che la pianta presiede l’unione di Hera e Zeus (Omero, *Iliade*: XIV, 346–349), e quella di Apollo e Creusa (Euripide, *Ione*: 887–889).

Alcuni dati archeologici documentano, infine, la relazione simbolica del croco con la pubertà femminile, a cominciare da una testimonianza antichissima, risalente al II millennio a. C. Si tratta del ciclo di affreschi del settore femminile della Xesté 3 ad Akrotiri (Santorini), che rappresenta alcune giovani donne intente alla raccolta del croco per farne offerta a una divinità femminile seduta in trono. Secondo L. Alberti (Alberti 2009), l’intero ciclo figurativo illustra un rito di iniziazione alla fertilità che prelude al raggiungimento del menarca. In quest’ottica, la raccolta del croco potrebbe rappresentare il delicato momento di segregazione (Alberti 2009: 44) in cui l’individuo richiede la protezione della divinità, che si esprime nel ruolo profilattico della pianta.

Un altro interessante riscontro archeologico viene proprio da Brauron. Come è noto, fra le offerte attinenti alla filatura e il cucito citate nel *corpus* delle iscrizioni dal santuario sull’Erasino è presente il *korokotòs* (Cleland 2005; Alavanou 1972: 12–13⁴¹). Tali documenti epigrafici suggeriscono di scartare l’ipotesi che l’*arktéia* fosse un mero rituale prematrimoniale. Si rileva infatti come l’offerta del *krokotòs* sia spesso citata insieme ai *rakoi*, letteralmente “stracci”.⁴² Se D. Marchiandi interpreta i *rakoi* come vesti consuete (Marchiandi 2018: 78–79, n. 78), l’associazione del *krokotòs* e il *rakos* sembra piuttosto confermare l’interpretazione di P. Brulé e M. Giuman, il quali identificano i frammenti di stoffa come le bende che le fanciulle utilizzavano quando raggiungevano il menarca (Brulé 1987, 236; Giuman 1999: 60–61)⁴³.

Alla luce di queste osservazioni il rito dell’orsa si connota in maniera inequivocabile come un rito di pubertà femminile, denso di sfumature ctonie che affondano le proprie radici nell’*aition* (Suda, s.v. *Arktos e Braurôniois*: 361 ss.; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645; Bekker, *Anecdota graeca*: I, 206), al cui centro è il *topos* del sacrificio della vergine.

⁴¹ Per una rassegna sulle offerte tessili da Brauron, fare riferimento al testo di D. Marchiandi (Marchiandi 2018).

⁴² Vedere per es. la testimonianza citata da L. Cleland (Cleland 2005: 39–40, n. 1529, righe 312–324).

⁴³ Sul significato simbolico dell’offerta della veste nella sfera femminile vedere anche quanto riportato da C. Roscino (Roscino 2015: 176–177).

Ora, dall'accostamento fra la pubertà femminile e il sacrificio cruento si desume una domanda. Come si spiega che nel sentire religioso greco la condizione della giovane donna pubera e nubile - la condizione delle *arktoi* - si iscrivesse ad un rito di espiazione?

2) PUBERTÀ FEMMINILE E RITI DI ESPIAZIONE

Elementi di risposta a questa domanda si possono desumere dalla connessione fra materiali archeologici legati alla *Brauronia* e testimonianze legate al culto di Demetra e Kore dalla Grecia occidentale.

Fra i materiali legati al culto della *Brauronia* attualmente inediti (per quanto attiene gli esemplari di Brauron e di Atene) si annoverano le tavolette fittili. Ora, le poche notizie ad oggi disponibili inerenti questi reperti consentono di porre in essere la loro stretta somiglianza con alcuni *pinakes* di tipo locrese coevi (Parra 2013)⁴⁴, il cui tema principale è il ratto di Kore-Persephone.

Un primo riscontro interessante è quello fra il tipo di Brauron che raffigura Artemide *Tauropolos* (Parra 2013: 328; fig. 14) e quello locrese che rappresenta Europa in groppa al toro (Lissi-Caronna, Sabbione, Vlad Borelli 2004-2007, tipo 10/4⁴⁵, fig. 15; Marroni 2016: 68). In secondo luogo, il tipo della filatrice attestato sull'acropoli di Atene (fig. 16) assomiglia molto all'analogo tipo di Medma (Parra, Settis 2005: 247; Parra 2013: 327-328; fig. 17)⁴⁶. Secondo M. Parra, il tipo ateniese rappresenta Atena *Ergane*. Tuttavia l'offerta delle vesti, prerogativa delle vergini prossime al matrimonio⁴⁷, è attestata dai dati archeologici sia nel culto di Kore (Lissi-Caronna, Sabbione, Vlad Borelli 1996-1999, II, 3, p. 431 ss.), come dimostrano i *pinakes* locresi, che in quello di Artemide, come attestano le epigrafi di Brauron⁴⁸, e dell'*Artemision* sull'acropoli⁴⁹.

L'iconografia delle tavolette locresi, come è noto, è stata successivamente interpretata da P. Zancani Montuoro (Zancani Montuoro 1994-1995), M. Parra (Parra 1996: 139), L. E. Caronna, C. Sabbione e L. Vlad Borelli (Lissi-Caronna, Sabbione, Vlad Borelli 1996-1999; Lissi-Caronna, Sabbione, Vlad Borelli 2000-2003; Lissi-Caronna, Sabbione, Vlad Borelli 2004-2007), e da M. Mertens Horn (Mertens Horn 2005), come un'allegoria desunta dalla

⁴⁴ L'autrice non precisa l'esatto luogo di rinvenimento dei *pinakes* di Atene, indicato genericamente come "l'acropoli". È dunque impossibile sapere se vengono dal *Braurion* di Atene. Se questo fosse il caso, si tratterebbe evidentemente di un ulteriore elemento atto a comprovare il legame fra la sfera simbolica legata alla *Brauronia* e la valenza culturale dei culti di Locri.

⁴⁵ Il compito di rivedere la prima classificazione dei *pinakes* intrapresa da P. Zancani negli anni Trenta del Novecento fu affidato a F. Barello, M. Cardosa, E. Grillo, M. Rubinich e R. Schenal (*corpus* edito da: E. Lissi-Caronna, C. Sabbione, L. Vlad Borrelli: Lissi-Caronna, Sabbione, Vlad Borrelli 1996-1999; Lissi-Caronna, Sabbione, Vlad Borrelli 2000-2003; Lissi-Caronna, Sabbione, Vlad Borrelli 2004-2007).

⁴⁶ L'autrice non precisa l'esatto luogo di rinvenimento di questi *pinakes* dell'acropoli.

⁴⁷ Un caso celebre è quello del peplo tessuto in bisso offerto dalla poetessa Niosside al santuario di Hera Lacinia (Crotone) nel IV secolo a. C. (*Antologia Palatina* VI, 265).

⁴⁸ Vedere per es. l'epigrafe riportata da L. Cleland, in cui appaiono il *krokotòs* e il *rakos* (Cleland 2005: 39-40, n. 1529, righe 312-324).

⁴⁹ Si può ricordare l'iscrizione citata da T. Linders, in cui appaiono il *krokotòs* e il chitone (Linders 1972: 45, n. 1518, righe 78-79).

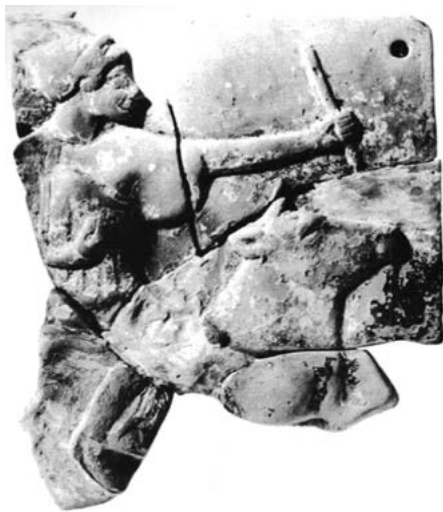


Fig. 14. *Pinax* in terracotta da Brauron con Artemis *Tauropolos*; fine VI-inizio V secolo a. C. Brauron, Museo (Parra 2013: fig. 6. Per gentile concessione del Ministero della Cultura e dello Sport, *Ephorate of Antiquities of Eastern Attica*, competente per la conservazione del reperto. © Ministry of Culture and Sports / Ephorate of Antiquities of Eastern Attica).



Fig. 15. *Pinax* in terracotta da Locri Epizefiri (RC) con Europa in groppa al toro. Inizio V secolo a. C. Disegno ricostruttivo (Lissi-Caronna, Sabbione, Vlad Borelli 2004-2007: tipo 10/4, vol. III. 5, fig. 56. Per gentile concessione della Società Magna Grecia).



Fig. 16. *Pinax* in terracotta dall'acropoli (*Brauron-ion?*) con filatrice. 490-480 a. C. ca. Atene, Museo dell'acropoli (per gentile concessione del Ministero della Cultura e dello Sport, Museo dell'Acropoli. Acr. 13055. © Acropolis Museum, 2011. Photo: Vangelis Tsiamis).



Fig. 17. *Pinax* in terracotta con filatrice da Medma (RC). 470-460 a. C. ca. Museo archeologico Nazionale di Reggio Calabria (Parra, Settis 2005: 247, scheda II.87. Per gentile concessione del Ministero della Cultura, n. 17 - 08/06/2021. Museo archeologico Nazionale di Reggio Calabria).

filosofia orfica, che trascende la funzione di *ex voto* prematrimoniali.⁵⁰ La valenza simbolica della vicenda di Kore, in quest’ottica, muta da metafora del cambiamento di vita della giovane donna prossima al matrimonio, a metafora del destino dell’anima, che non incorre nel trapasso, ma nella metamorfosi (Zancani Montuoro 1994-1995: 198; Parra 1996: 139).

Il richiamo all’*arktéia*, in quanto rito iniziatico, è a questo punto evidente. Tanto il culto della *Brauronia*, quanto quello di Kore a Locri, riflettono la condizione fisica e culturale della vergine. Rito di pubertà da un canto, rito prematrimoniale che allude alla perdita della condizione sociale di nubile (*kore*) e di vergine dall’altro. I due culti si iscrivono al medesimo fenomeno antropologico: l’atto attraverso il quale la comunità riconosce il cambiamento di *status* biologico e sociale dell’individuo. Una tappa individuale, che acquista senso solo in quanto è vissuta all’interno della comunità attraverso il rito iniziatico (Brellich 1981: 25 ss.⁵¹), ed incarna, allo stesso tempo, una dimensione transitoria, altra, infernale. Si tratta di uno spazio-tempo che raccoglie la condizione delle giovani donne pubere, ma non sposate, per “esorcizzarla” e trasformarla in qualcosa di noto, regolamentato, definito dai costumi sociali⁵².

Secondo A. Van Gennep, sotto il profilo antropologico tale fenomeno si iscrive ad una fase di segregazione, che rientra nei riti di margine e separazione propri della sfera del matrimonio e del fidanzamento (Van Gennep 1909 (trad. 1981): 112–113)⁵³. In quest’ottica, la segregazione è definita come un requisito all’integrazione di individui che non hanno ancora assunto il proprio ruolo all’interno della comunità e vengono pertanto percepiti come “pericolosi” dal punto di vista sociale⁵⁴. La tradizione (Aristofane, *Lisistrata*: 640–647) greca fa coincidere questa tappa “a metà fra due mondi” con il rito dell’*arktéia*, situando quest’ultimo fra la preadolescenza, rappresentata dalle *arrephoroi* e dalle *alétrides*, e la completa maturità sessuale, simboleggiata dalle *kanephoroi*⁵⁵.

⁵⁰ Sull’interpretazione dei culti di Locri come riti prematrimoniali vedere anche C. Roscino (Roscino 2015: 175). Un aggiornamento sulla questione è proposto da M. Torelli; si veda al riguardo soprattutto la monografia sui *pinakes* locresi curata da E. Marroni e M. Torelli 2011: 86; Marroni 2016: 74 ss.; Torelli 2016: 88. Per un aggiornamento sul rapporto del culto di Kore a Locri con la filosofia orfica vedere il contributo di H. Eisenfeld (Eisenfeld 2016). Sulla diffusione dell’orfismo in Magna Grecia, M. Torelli (Torelli 2011: 94).

⁵¹ Sulla distinzione fra pubertà fisiologica e pubertà sociale, fare riferimento ad A. Van Gennep (Van Gennep 1909 (trad. 1981): 57).

⁵² Secondo P. Vernant, l’elemento che completa l’“addomesticamento” della componente femminile della società è il matrimonio (Vernant 1990: p. 86).

⁵³ Sul tema vedere anche in lavori di C. Survinou-Inwood e K. Dowden (Sourvinou-Inwood 1988: 58–60; Dowden 1989; Giuman 1999: 109 ss.). Si ricorda inoltre la Tesi dottorale discussa in tempi recentissimi all’Université de Lorraine da S. Laribi-Glaubel, che si concentra in particolar modo sui riti dedicati all’infanzia (Laribi-Glaubel 2019).

⁵⁴ In merito alla pericolosità di questi individui non ancora cresciuti fisicamente e socialmente, cui viene associata a una componente selvaggia, si è espresso M. Untersteiner (Untersteiner 1946 (ed. 1991): 27); l’autore definisce selvaggia la sessualità femminile, quando l’individuo non è unito a una controparte maschile. Si segnalano inoltre gli studi in corso sull’*arktéia* di V. Szymanska, che traggono spunto dalla Tesi di Laurea recentemente discussa (Szymanska 2019) e pongono un’attenzione particolare alle fonti scritte. Significativamente, autori antichi traducono l’accezione selvaggia della gioventù, di cui è ricordata l’indole facile all’eccitazione (Platone, *Leggi*: 666a). In letteratura, risulta particolarmente evocativa l’immagine dell’orsa femmina, alla quale è attribuita una sessualità sfrenata, che riceve una caratterizzazione simile a quella umana (Aristotele, *Storia degli animali*: VI, 579a; Oppiano d’Apamea, *Cynegetica*: III, 146–158).

⁵⁵ Sulla valenza sociale delle tappe che sanciscono la maturazione fisica della donna vedere i lavori di D. Musti e C. Roscino (Musti 1990: 11–12, Roscino 2015: 176–177).

Phrasikleia, in quest’ottica, rappresenta un interessante punto di confronto. L’età apparente della fanciulla, 13 o 14 anni, non coincide con le fonti che affermano che le *arktoi* avevano circa 10 anni (Valerio Arpocrazione, s.v. *Arkteusai*; Suda, s.v. *Arktòs e Braurôniois*: 361 ss.; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645). Eppure, l’età della giovane donna corrisponde alla tradizione storica che fissa la prepubertà intorno ai dodici anni, la pubertà e l’adolescenza intorno dodici/tredici anni e l’età matura per il matrimonio intorno ai quindici anni (Musti 1990: 11–12). Se l’*arktéia* coincide con la tappa transitoria tra la pubertà e il matrimonio (Musti 1990: 11–12), e interessa quindi fanciulle di età più avanzata rispetto a quanto suggerito dalle fonti (Valerio Arpocrazione, s.v. *Arkteusai*; Suda, s.v. *Arktòs e Braurôniois*: 361 ss.; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645), allora il rito coincide con l’età apparente di Phrasikleia. Ossia 13, al massimo 14 anni.

PHRASIKLEIA, RICORDO DELLE ARKTOI

L’immagine funeraria di Phrasikleia, la *kore* di Mirrunte, sembra riassumere in sé gli aspetti caratterizzanti di un’identità antropologica e religiosa dal carattere ambivalente e ctonio a un tempo, comprovata da molteplici riscontri archeologici e dalle fonti scritte.

Una sorta di filo rosso collega il santuario di Artemide sull’acropoli di Atene a Mirrunte, e la *kore* col peplo, interpretata da V. Brinkmann come l’effigie di culto del *Brauronion* sull’acropoli (Brinkmann 2004: 74–75; Brinkmann, Koch-Brinkmann, Piening 2010: 212), all’*arktéia* e a Phrasikleia.

Alcune testimonianze epigrafiche da Mirrunte⁵⁶ hanno dimostrato come la divinità principale del demo fosse Artemide *Kolainis* (Vivliodetis 2007: 41–42, 51), cui le fonti attribuiscono prerogative simili alla *Brauronia* (*Scholia Aristophanica, Aves*: 872 a).

L’analisi stilistica di Phrasikleia consente, d’altro canto, di riconoscere fra gli attributi della giovane il *krokòs* (fig. 6 e fig. 7), l’emblema delle *arktoi* (Aristofane, *Lisistrata*: 645; *Scholia Aristophanica, Lysistrata*: 645).

Nell’insieme, questi dati consentono di proporre l’identificazione della fanciulla di Mirrunte come una giovane “orsa” morta prematuramente, dopo la celebrazione del rito.

L’identità dell’*arktéia*, d’altro canto, è confermata dall’analisi antropologica; testimonianze letterarie e dati archeologici comprovano che il rito dell’orsa aveva il preciso scopo di celebrare la pubertà. Così, il mito di Callisto, trasformata in orsa per aver partorito un figlio senza essere sposata (Ovidio, *Fasti*: II, 154–193), sembra rappresentare, su un *krateriskos* a figure rosse proveniente da Brauron, un monito alle fanciulle che non abbiano compiuto il rito (Kahlil 1977: 86 ss). Inoltre, il fatto che nelle iscrizioni dal santuario sull’Erasino siano menzionate rudimentali bende igieniche (*rakoi*), accanto all’offerta del *krokotòs*⁵⁷, la quale è fortemente legata all’*arkteia* (Aristofane, *Lisistrata*: 645), lascia intendere che il culto della dea di Brauron intendesse celebrare il menarca (Brulé 1987, 236; Giuman 1999: 60–61).

⁵⁶ I.G.: IF 4746.

⁵⁷ Vedere per es. l’epigrafe riportata da L. Cleland (Cleland 2005: 39–40, n. 1529, righe 312–324).

Il confronto fra materiali archeologici provenienti da santuari legati alla *Brauronia* e testimonianze archeologiche rinvenite in Grecia Occidentale, legate al culto di Kore (fig. 14 e fig. 15; fig. 16 e fig. 17; Parra 2013), consente di meglio percepire le sfumature religiose e antropologiche di questo particolare momento. Sotto questo aspetto, il rito risponde alla necessità di isolare temporaneamente individui che non hanno ancora assunto un ruolo sociale, e vengono pertanto percepiti come “pericolosi”, onde favorirne l’integrazione all’interno della comunità (Van Gennep 1909 (trad. 1981): 112–113; Sourvinou-Inwood 1988: 58–60; Dowden 1989; Giuman 1999: 109 ss.).

È ancora possibile, alla luce di queste considerazioni, affermare che l’immagine di Phrasikleia sia un semplice *sema*, la statua funeraria di una donna, morta prematuramente? L’iscrizione incisa sulla base che sosteneva l’opera pone in essere una perfetta identità semantica e ideologica fra il testo e la statua. Il nome di Phrasikleia significa “colei che manifesta la fama” (Svenbro 1988: 19–20); d’altro canto, la scultura è definita dal testo dell’iscrizione *sema*, termine che indica il concetto di ricordo e allo stesso tempo definisce la scultura funeraria. Altrimenti detto, la statua materializza una relazione concettuale fra la fama (*kléos*) e il ricordo (*sema*), tale da rendere quest’ultimo eterno. Nell’ottica di questa relazione - quasi archetipale - fra testo e opera, Phrasikleia, diventa per definizione colei che è destinata a perpetrare la fama (*kléos*) (Svenbro 1988: 22 ss.; González González 2019: 44).

La ricostruzione del contesto di rinvenimento consente ad oggi di credere che la statua di Phrasikleia rappresentasse una giovane donna vissuta al tempo di Pisistrato. Un’Alcmeonide, forse, la cui effigie funeraria fu seppellita per evitare un atto sacrilego (Mastrokostas 1972: 23; Svenbro 1988: 16–17).

Tuttavia, l’analisi qui proposta sembra suggerire un legame inscindibile fra il *sema* di Phrasikleia e il culto di Artemide, quasi a fare eco alle parole di Pausania (Pausania, *Periegesi*: I, 31, 4) che ricorda la presenza, a Mirrunte, di una statua della *Kolainis*, “colei che la gente di Mirrunte chiama *Kolainis* [...] come i Filaidi la chiamano *Brauronia*” (Scholia Aristophanica, *Aves*: 872 a).

Se la *kore* nota come Phrasikleia rappresenti o meno l’immagine di culto della dea, non è attualmente dato saperlo⁵⁸. Per avvalorare questa ipotesi sarebbe necessario intraprendere a Mirrunte campagne di ricerca che consentano di restituire valore alle testimonianze epigrafiche, indagando l’ubicazione e il reale assetto del luogo di culto dedicato ad Artemide *Kolainis*.

Al momento attuale si può soltanto riporre l’accento sulla profonda valenza antropologica dell’opera, che si desume da confronti stilistici precisi. L’arte arcaica, attraverso l’immagine di Phrasikleia, non restituisce soltanto l’immagine commuovente di una donna morta prima di sposarsi. Al contrario, il significato di quest’opera, cui Aristion ha donato bellezza eterna, trascende dal ricordo (*sema*) al simbolo; un simbolo destinato a perpetrare per sempre la memoria (*kléos*) di una condizione sociale, di una tradizione, delle *arktoi*.

⁵⁸ Unico dato materiale che concorrerebbe a identificare l’opera come una effigie della dea risiederebbe nella collana con i frutti di melograno; si tratta effettivamente di un attributo che contraddistingue alcune rappresentazioni di Artemide (Icard, Kahlil 1984: n. 542–544).

RINGRAZIAMENTI:

Il presente contributo è il frutto dell’approfondimento di alcune linee di ricerca emerse dalla mia Tesi di Specializzazione. Esprimo la mia più viva riconoscenza alla Prof.ssa B. M. Giannattasio (DAFIST, Università degli Studi di Genova), che ha seguito il mio lavoro orientandolo in maniera determinante. Rivolgo i miei più sentiti ringraziamenti anche al Prof. N. Cucuzza (DAFIST, Università degli Studi di Genova) e alla Prof. ssa D. Novaro (Université de Strasbourg, F), che mi hanno fornito preziosi spunti e consigli.

Un ringraziamento particolare alla Prof. Ssa M. C. Parra (Università di Pisa), alla Prof.ssa M. Rubinich (Università degli Studi di Udine), alla Dott.sa F. Cappadonna (Museo di Castello Ursino, Catania), al Dott. C. Malacrino (Museo archeologico Nazionale di Reggio Calabria) e alla Dott.ssa A. Ruvituso (Museo archeologico regionale A. Salinas, Palermo), per l’aiuto prestatomi nel reperimento delle immagini.

Tengo inoltre a ringraziare i colleghi e amici che hanno condiviso con me la loro esperienza di studio, prestandomi aiuto: Dott.ssa M. Greco, Dr. P. Persano, Dott.ssa E. Samantà.

Infine, mi è caro ricordare con affetto due donne eccezionali che, andando al di là delle convenzioni, hanno segnato positivamente il mio percorso: Marion G. e Stefania P.

BIBLIOGRAFIA

- Alavanou, Anna, 1972: *Brauron and Halai Araphenides*. Atene: Lycabettus Press.
- Alberti, Lucia, 2009: La raccolta del croco a Thera: un tipo particolare di iniziazione femminile? *Studi micenei ed egeo anatolici* LI, 30–70.
- Angiolillo, Simonetta, 1997: *Arte e cultura nell’Atene di Pisitrato e dei Pisistratidi*. Bari: Edipuglia.
- Antonetti, Claudia; De Vido, Stefania, 2006: Cittadini, non cittadini e stranieri nei santuari della *Malophoros* e del *Meilichios* di Selinunte. In: Naso, Alessandro (ed.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci* (Atti del convegno internazionale, Udine 20-22 novembre 2003). Firenze: Le Monnier, 2006, 410–451.
- Barlou, Vasiliki, 2013: An itinerant Parian before Skopas: Aristion, Phrasikleia and the problem of regional styles. In: Katsonopoulou, Ntora; Stewart, Andrew (eds.), *Skopas of Paros and his world* (Proceedings of the third international conference on the archaeology of Paros and the Cyclades, Paroikia, Paros, 11-14 June 2010). Atene: Institutouto Archaialogias Parou kai Kykladon, 111–132.
- Barone, Vito; Elia, Sebastiano, 1979: *Selinunte: vicende storiche, illustrazione dei monumenti*. Palermo: S. F. Flaccovio.
- Bejor, Giorgio; Castoldi, Marina; Claudia Lambrugo, 2008: *Arte greca: dal decimo al I sec. a. C.* Milano: Mondadori Università.
- Bertesago, Silvia M., 2009: Figurine fittili da Bitalemi (Gela) e dalla *Malophoros* (Selinunte): appunti per uno studio comparato di alcune classi della coroplastica votiva. In Antonetti, Claudia; De Vido, Stefania (eds.), *Temi Selinuntini*. Pisa: ETS, 53–70.
- Beschi, Luigi, 1988: s.v. Demeter. In: *LIMC*, IV. 1. Zurigo - Monaco: Artemis Verlag, 844–892.

- Boardman, John, 1978: *Greek sculpture, the archaic period: a handbook*. Londra: Thames and Hudson.
- Brelich, Angelo, 1981: *Paides e parthenoi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Brenk, Frederick E., 1998: Artemis of Ephesos, an avant garde goddess. *Kernos* XI, 157–171. DOI: <https://doi.org/10.4000/kernos.1224>.
- Brinkmann, Vinzenz, 2003: Mädchen oder Göttin? Das Rätsel der Peploskore von der Athener Akropolis. In: Brinkmann, Vinzenz; Wünsche, Raimund (eds.), *Bunte Götter. Die Farbigekeit antiker Skulptur*. Berlin: Antikensammlung Staatliche Museen zu Berlin. München: Hirmer, 53–60.
- Brinkmann, Vinzenz, 2004: Fanciulla o dea? Il mistero della “Kore del peplo” dell'Acropoli di Atene. In P. Liverani (ed.), *I Colori del Bianco: mille anni di colore nella scultura antica: guida alla mostra* (Città del Vaticano, Musei Vaticani 17 novembre - 31 gennaio 2005). Roma: De Luca, 67–78.
- Brinkmann, Vinzenz; Koch-Brinkmann, Ulrike; Piening, Heinrich, 2010: The funerary monument to Phrasikleia. In: Brinkmann, Vinzenz; Primavesi, Oliver; Hollein, Max (eds.) *Circumlitio. The polychromy of antique and mediaeval sculpture* (Akten des Kolloquium Liebieghaus, Frankfurt 2008). München: Hirmer, 188–217.
- Brulé, Pierre, 1987: *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*. Parigi: Les belles lettres.
- Calame, Claude, 2002: Offrandes à Artémis *Brauronia* sur l'acropole: rites de puberté? In: Gentili, Bruno; Perusino, Franca (eds.), *Le orse di Brauron: un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Atti del Seminario di Studi di Urbino). Pisa: ETS, 43–64.
- Chanotis, Angelos, 2013: Epigraphic bulletin of greek religion 2010 (EBGR 2010). *Kernos* 26, 241–302. DOI: <https://doi.org/10.4000/kernos.2216>.
- Cleland, Liza, 2005: *The Brauron clothing catalogues: text, analysis, glossary and translation*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Cosi, Dario M. (ed.), 2001: *L'arktéia di Brauron e i culti femminili* (materiali della giornata di approfondimento organizzata dal seminario avanzato sul tema: *Il politeismo* promosso dall'insegnamento di Storia delle religioni del mondo classico). Bologna: Università degli studi, Facoltà di lettere e filosofia, Dipartimento di storia antica.
- Daux, Georges, 1973: Les ambiguïtés du grec *koré*. *Comptes-rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles lettres* CXVII/3, 382–393.
- Despines, Giorgos, 2005: Die Kultstatuen der Artemis in Brauron. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 119, 261–315.
- Despines, Giorgos; Kaltsas, Nikolaos, 2014: *Ethniko Achaialogiko Mouseio* (Katalogos Gluptòn). Atene: Museo Archeologico Nazionale.
- Dewailly, Martine, 1992: *Les statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte* (Cahiers du Centre Jean Bérard, XVIII). Napoli: Centre Jean Bérard.
- Dowden, Ken, 1989: K. Dowden, *Death and the maiden. Girl's initiation rites in greek mythology*. London, New York: Routledge.
- Eisenfeld, Hanne, 2016: Life, death, and a lokrian goddess, revisiting the nature of Persephone in the gold leaves of Magna Graecia. *Kernos* XXIX, 41–72. DOI: <https://doi.org/10.4000/kernos.2388>.
- Famà, Maria Luisa; Tusa, Vincenzo, 2000: *Le stele del Meilichios di Selinunte*. Padova: Bottega d'Erasmus.

- Faraone, Christian, 2003: Playing the bear and fawn for Artemis. In: Dodd, David; Faraone, Christian (eds.), *Initiation in ancient greek rituals and narratives*. London: Routledge, 43–68.
- Franciosi, Vincenzo, 2010: Una statua di Artemide *Brauronia* dall’Acropoli pisistratea. *Annali dell’Università Suor Orsola Benincasa* 2010, 139–172.
- Gagliano, Elena, 2017: Guarisco, Diana, 2015, Santuari “gemelli” di una divinità. Artemide in Attica. Bologna: Bononia University Press. *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in oriente* XCIII. 3. 15/2015, 319–324.
- Gentili, Franca; Perusino, Bruno (eds.), 2002: *Le orse di Brauron: un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Atti del Seminario di Studi di Urbino). Pisa: ETS.
- Giannattasio, Bianca Maria, 2012: Una matrice fittile da Nora. *Africa Romana* XIX, 2661–2672.
- Giuliano, Antonio, 1989: *Storia dell’arte greca*. Roma: Carocci.
- Giuman, Marco, 1999: *La dea, la vergine, il sangue: archeologia di un culto femminile*. Milano: Longanesi.
- González González, Marta, 2019: *Funerary epigrams of ancient Greece, reflections on literature, society and religion*. Londra: Bloomsbury Academic.
- Greco, Caterina, 2013: The cult of Demeter and Kore between tradition and innovation. In: Bennett, Michael; Lyons, Claire; Marconi L. Clemente (eds.), *Sicily. Art and invention between Greece and Rome*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 50–66.
- Grimal, Pierre, 1951: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: Presses universitaires de France.
- Guarisco, Diana, 2015: *Santuari “gemelli” di una divinità. Artemide in Attica*. Bologna: Bononia University Press.
- Hammond, Nicholas, G., L., 1981: *Atlas of the greek and roman world in antiquity*. Bristol: Classical Press.
- Hinz, Valentina, 1998: *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: L. Reichert.
- Icard, Noëlle; Kahlil, Lilly, 1984: s.v. Artemis. In: *LIMC*, II.1. Zurigo - Monaco: Artemis Verlag, 618–753.
- Jeanmaire, Henri, 1939: *Couroi et courètes: essai sur l’éducation spartiate et sur les rites d’adolescence dans l’antiquité hellénique*. Lille: Bibliothèque Universitaire.
- Kahlil, Lilly, 1965: Autour de l’Artémis Attique. *Antike Kunst* VIII, 20–33.
- Kahlil, Lilly, 1977: L’Artémis de Brauron: rites et mystère. *Antike Kunst* XX, 86–98.
- Kahlil, Lilly, 1981: Le cratérique d’Artémis et le *Braurônion* de l’acropole. *Hesperia* XX, 253–263.
- Kakavogianni, Olga, 2009: Topographia tou arkaïou demou Murrinountos. In: Vassilopoulou, Vive; Katsarou-Tzeveleki, Stella (eds.), *From Mesogeia to Argosaronikos: B’ Ephorate of prehistoric and classical antiquities: research of a decade, 1994-2003* (Proceedings of conference, Athens, December 18-20, 2003). Atene: Ephoreia Proistorikōn kai Klasikōn Archaïotētōn, 47–78.
- Kalogeropoulos, Kostantinos (ed.), 2013: *Tó iepó tής Arτέμιδος Ταυροπόλου στίς Αλέξ Αραφηνίδες*. Athenai: Pragmateiai tes Akademias Athenon.
- Kaltsas, Nikolaos, 2002: Die Kore und der Kouros aus Myrrhinous. *Antike Plastik* XXVIII, 1–40.
- Kantarelou, Vasiliki, 2016: New investigations into the statue of Phrasikleia II. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 131, 51–91.
- Karakasi, Katerina, 1997: Die prachtvolle Erscheinung der Phrasikleia. Zur Polychromie der Koonstatue. Ein Rekonstruktionsversuch. *Antike Welt* XXVIII, 509–517.

- Karakasi, Katerina, 2003: *Archaic Korai*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Karakasi, Katerina, 2008: Die Kore «Athen-Lyon» «Phrasikleia». In: Kourayos, Yannis ; Prost, Francis (eds.), *La sculpture des Cyclades à l'époque archaïque : histoire des ateliers, rayonnement des styles*; suppl. XLVIII *Bulletin de correspondance hellénique*. Paris: École Française d'Athènes, 285–310.
- Kontoleon, Nikolaos, M., 1974: Peri to sema Phrasikléias (apologia mias ermeneias). *Arkaiologiké Ephemeris* 1974, 3–12.
- Laribi-Glaubel, Sophie, 2019 : *Des enfants et des dieux: les divinités et les rites de l'enfance dans le monde grec de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*. Tesi di Dottorato, Université de Lorraine. Tutor: Prof. Christophe Feyel.
- Lechat, Henri, 1891: Terres cuites de Corcyre. *Bulletin de correspondance hellénique* XV, 1–112.
- Linders, Tullia, 1972: *Studies in the treasures records of Artemis Brauronia found in Athens*. Stockholm: P. Åström.
- Lippolis, Enzo; Livadiotti, Monica; Rocco, Giorgio, 2007: *Architettura greca, storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo*. Milano: Mondadori.
- Lippolis, Enzo; Rocco, Giorgio, 2011: *Archeologia greca: cultura, società, politica e produzione*. Milano: Mondadori.
- Lissi-Caronna, Elisa; Sabbione, Claudio; Vlad Borrelli, Licia, 1996-1999: *I pinakes di Locri Epizefiri* (Atti e Memorie della Società Magna Grecia, IV serie, 1). Roma: Società Magna Grecia.
- Lissi-Caronna, Elisa; Sabbione, Claudio; Vlad Borrelli, Licia, 2000-2003: *I pinakes di Locri Epizefiri* (Atti e Memorie della Società Magna Grecia, IV serie, 2). Roma: Società Magna Grecia.
- Lissi-Caronna, Elisa; Sabbione, Claudio; Vlad Borrelli, Licia, 2004-2007: *I pinakes di Locri Epizefiri* (Atti e Memorie della Società Magna Grecia, IV serie, 3). Roma: Società Magna Grecia.
- Macworth-Young, Gerard; Payne, Humfry, 1950: *Archaic greek marble sculpture from the acropolis*. Londra: Cresset Press. (Trad: Pottino Tommasi, Margherita, 1981: *La scultura arcaica in marmo dell'acropoli. La storiografia della scultura greca del VI sec. a. C.* Roma: L'Erma di Bretschneider).
- Maleci Bini, Laura; Mariotti Lippi, Marta; Maugini, Elena, 2006: *Manuale di botanica farmaceutica*. Padova: Piccin Nuova Libreria, 2006.
- Manenti, Giorgio, 1988: *Il grande libro dei fiori e delle piante: enciclopedia pratica*. Milano: selezione dal Reader's digest S.p.A.
- Marchiandi, Daniela, 2018: Dediche effimere ad Artemide: tessili iscritti negli inventari di Brauron. In: Camia, Francesco; Del Monaco, Lavinio; Nocita, Michela (eds.), *Munus Laetitiae: studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini*, v. 2. Roma: Sapienza Università Editrice, 61–93.
- Marroni, Elisa, 2016: L'immaginario figurato. In: Marroni, Elisa; Torelli, Mario (eds.), *L'obolo di Persefone, immaginario e ritualità dei pinakes di Locri*. Pisa: ETS, 23–84.
- Martini, Wolfram, 2007: Zu den Epigrammen von Kroisos aus Anavysos und Phrasikleia aus Merenda. In: La Rocca, Eugenio; León, Pilar; Parisi Presicce, Claudio (eds.), *Le due patrie acquisite, studi di archeologia dedicati a Walter Trillmich*; suppl. *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 269–276.
- Mastrokostas, Efthymios, I., 1972: Myrrhinous: la koré Phrasikléia, œuvre d'Aristion de Paros, et un kouros en marbre. *Athens Annals of Archaeology* 1972, 298–324.
- Mertens Horn, Madeleine, 2005: I Pinakes di Locri Epizefiri, immagini di festa e culti misterici dionisiaci nel santuario di Persefone. In: Bottini, Angelo (ed.), *Il rito segreto, misteri in Grecia e a Roma*. Milano: Electa, 49–58.

- Mitsopoulos-Leon, Veronika, 2015: *Βραυρών : die Tonstatuetten aus dem Heiligtum der Artemis: die jüngere Phase* (Vivliothēkē tēs en Athēnais Archaïologikēs Hetaireias, 298). Atene: Archäologische Gesellschaft zu Athen.
- Musti, Domenico, 1990: La teoria delle età e i passaggi di status in Solone. Per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settenni nel pensiero antico. *Antiquité Tardive* 102/1 (Mélanges de l’Ecole Française de Rome), 11–35.
- Nielsen, Inge, 2009: The sanctuary of Artemis *Brauronia*: can architecture and iconography help to locate the settings of the rituals? In: Fischer-Hansen, Tobias; Poulsen, Birte (eds.), *From Artemis to Diana: the goddess of man and beast* (Acta Hyperborea 12). Chicago: Chicago University Press, 77–109.
- Papadimitriou, Ioannis, 1963: The sanctuary of Artemis at Brauron. *Scientific American* XXII/6, 110–120.
- Parra, Maria Cecilia, 1996: I culti a Hipponion. In: Lattanzi, Elena; Iannelli, Maria Teresa; Luppi, Silvana; Sabbione, Claudio; Spadea, Roberto (eds.), *Santuari della Magna Grecia in Calabria*. Napoli: Electa, 139–143.
- Parra, Maria Cecilia; Settis, Salvatore, 2005 (eds.): *Magna Graecia. Archeologia di un sapere*. Milano: Electa.
- Parra, Maria Cecilia, 2013: *Pinakes*, tra Grecia e Magna Grecia. In: Graziadio, Giampaolo; Guglielmino, Riccardo; Lenuzza, Valeria; Vitale, Salvatore; Benzi, Mario (eds.), *Philiké Sunalia, studies in mediterranean archaeology for Mario Benzi*. Oxford: Archaeopress, 323–332.
- Pautasso, Antonella, 2012: L’età arcaica, affermazione e sviluppo delle produzioni coloniali. In: Albertocchi, Marina; Pautasso, Antonella (eds.), *Philotechnia. Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*. Catania: Consiglio nazionale delle ricerche, Istituto per i beni archeologici e monumentali, 113–140.
- Pologiorge, Melro, I., 2015: Ierò Artémidos Brauronías: tà xulina euremata ton anaskaphon 1961-1963. *Archaïologiké Ephemeris* CLIV, 123–216.
- Pouilloux, Jean, 1944: P. Philippson, Thessalische Mythologie. Zurich: Rhein-Verlag (recensione). *Bulletin de correspondance hellénique* LXVIII/1, 418–419.
- Richter, Gisela Marie Augusta, 1968: *KORAI. Archaic Greek Maidens*. Londra: Phaidon.
- Ridgway, Brunilde Sismondo, 1977: *The archaic style in greek sculpture*. Princeton: Princeton University Press.
- Rizza, Giovanni, 2008: Demetra a Catania. In: Di Stefano, Carmela Angela (ed.), *Demetra, la divinità, i santuari, il culto, la leggenda* (Atti del I congresso internazionale). Pisa: Fabrizio Serra, 187–192.
- Roscino, Carmela, 2015: La sposa ritrovata, l’iconografia di Elena *phainomeris* nella ceramica attica del 3° venticinquennio del V secolo a. C. *Ostraka* XXII-XXIII, 169–185.
- Schmaltz, Bernhard, 2016: Neue Untersuchungen an der Statue der Phrasikleia I. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 131, 31–50.
- Serafini, Nicola, 2015: La dea Ecate e i luoghi di passaggio: una protettrice dalla quale proteggersi. *Kernos* XVIII, 111–121. DOI: <https://doi.org/10.4000/keranos.2331>.
- Sguaitamatti, Michel, 1984: *L’offrante de porcelet dans la coroplathie géléenne: étude typologique*. Mainz am Rhein: Von Zabern.
- Shapiro, H. Alan, 2002: Demeter and Persephone in Western Greece: migrations of myth and cult. In: Bennet, Michael; Paul, Aaron; J. Iozzo, Mario (eds.), *Magna Graecia, greek art from south Italy and Sicily*. New York, Manchester: Hudson Hills Press, 2002, 82–97.

- Sourvinou-Inwood, Christiane, 1988: *Studies in girls' transitions. Aspects of the arktéia and age representation in attic iconography*. Atene: Kardamitsa.
- Sourvinou-Inwood, Christiane, 1990: Lire l'*arktéia* - lire les images, les textes, l'animalité. *Dialogues d'Histoire Ancienne* XVI, 45–60.
- Stieber, Mary, 1996: Phrasikleia's lotuses. *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie*, 19, 69–99.
- Svenbro, Jesper, 1988: *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Parigi: Découverte.
- Szymanska, Vanessa, 2019: *The youth and the twins: a critical reading of puberty rites of passage in ancient Greece (eighth-century BC to fourth-century BC)*. Tesi di Laurea (Master of Arts in Mediterranean Studies), Università di Malta. Tutor: Prof Michael Zammit.
- Themelis, Petros, G., 2002: Contribution to the topography of the sanctuary at Brauron. In: Gentili, Bruno; Perusino, Franca (eds.), *Le orse di Brauron: un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Atti del Seminario di Studi di Urbino). Pisa: ETS, 103–116.
- Torelli, Mario, 2011: *Dei e artigiani, archeologia delle colonie greche d'Occidente*. Roma-Bari: GLF editori Laterza.
- Torelli, Mario, 2016: Linguaggio, riti e funzioni dei *pinakes*. In: Marroni, Elisa; Torelli, Mario (eds.), *L'obolo di Persefone, immaginario e ritualità dei pinakes di Locri*. Pisa: ETS 85–112.
- Travlos, John, 1988: *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*. Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag.
- Untersteiner, Mario, 1946 (ed. 1991): *La fisiologia del mito*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Van Gennep, Arnold, 1909: *Les rites de passage*. Parigi: E. Nourry. (Trad: Remotti, Francesco, 1981: *I riti di passaggio*. Torino: Bollati Boringhieri).
- Vernant, Jean-Pierre, 1990: *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Parigi: Seuil.
- Viscardi, Giuseppina Paola, 2010: Artemide *Munichia*: aspetti e funzioni mitico-rituali della dea del Pireo. *Dialogues d'histoire ancienne* XXXVI/2, 31–60. DOI: <https://doi.org/10.3917/dha.362.0031>.
- Vivliodetis, Evangelos, P., 2007: *O demos tou Myrrhinountos; e organose kai e historia tou*. (Archaïologike Ephemeris 2005). Atene: Archaïologike Etaireia.
- Wiederkehr Schuler, Elsbeth, 2004: *Les protomés féminines du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte* (Cahiers du Centre Jean Bérard, XXII). Napoli: Centre Jean Bérard.
- Zancani Montuoro, Paola, 1994-1995: *I pinakes di Locri* (Atti e Memorie della Società Magna Grecia, serie III, 3). Roma: Società Magna Grecia.

KOPE KEKΛΕΣΟΜΑΙ ΑΙΕΙ. A LOOK AT ARKTÉIA THROUGH
PHRASIKLEIA
MARTINA OLCESE



This contribution proposes a novel interpretation of the ancient Greek masterpiece known as *kore* Phrasikleia, a funerary statue discovered in Myrrhinous (Attica). The intent is to correlate archaeological evidence, historical data, and ancient sources, which connect the statue to the symbolics of the 'she-bear' rite: a cult that

young girls of Attica dedicated to goddess Artemis in her sanctuary of Brauron before they were married.

Ancient literature and epigraphic sources enable discerning a common thread that connects all sanctuaries dedicated to Artemis throughout Attica. Within this context, we observe that Myrrhinous very likely hosted a temple dedicated to Artemis as the major deity of the settlement. In contrast, the history of the discovery and the epigraphic analysis of the text carved on the statue’s base reveal the great importance attributed to the *kore*. The funerary image very likely represented a youth from the tyrannical Pisistratus family, to whom the construction of most sanctuaries of Artemis in Attica credit is due. Furthermore, the inscription confirms the exceptional character of the statue, as it mentions the fact that the girl died before the celebration of her marriage.

This simple fact allows establishing a connection between Phasikleia and the Brauron ‘she-bears’, who performed the *arktéia* while still virgins.

The parallel is confirmed by the iconographic analysis, revealing that some of Phrasikleia’s attributes are strongly connected to the ‘bear’ cult. In particular, this is the case of the *stephane*; indeed, the girl’s crown is composed of flowers, whose form evokes that of crocus (*crocus sativus*, universally known as saffron), the very symbol of the *arktoi*.

These features allow one to conclude that Phrasikleia had performed the *arktéia* cult as a ‘she-bear’, but she died before the celebration of her marriage.

A close investigation on the anthropological significance of saffron enables stating that *arktéia* was not a mere prenuptial ceremony but that this cult had the specific significance of a puberty rite, whose meaning was both linked to fertility and the chthonic world. This is mainly due to the red colour of the flower, reminiscent of human blood and sacrifice. Furthermore, various ancient sources confirm that the plant was used to treat gynecologic diseases and was especially connected to the menstrual cycle.

In this perspective, the cult aimed to resume the liminary condition of girls who are biologically fertile but not yet married – people who were perceived as ‘border-line’, as they could potentially procreate, while they were not entirely part of the community in their capacity of mothers and brides. Thus, by the expiation rite, which signified the symbolic ‘death’ of the girl, the group reconciled the female fertility inside human custom.

Martina Olcese, Ph.D., Ricercatrice indipendente, Dr. in Letterature e culture classiche e moderne Scienze storiche dell’antichità, Università degli studi di Genova (IT), martina.olcese@archlib.eu

Razvoj raziskovalnih metod in
diskusija

Sviluppo dei metodi di ricerca
e discussione

Development of Research
Methods and Discussion

Tudi stari Slovani so poznali gnomone

Andrej Pleterski

Prepričanje, da so za naše poznavanje preteklih znanj merodajni samo zapisi starogrške znanosti in da zunaj teh znanj ni ničesar, česar ni v pisnih virih, je zavajajoče. Stari Slovani so svoje znanje matematike in astronomije lahko razvili neodvisno od starogrške znanosti. Zaničevanje znanja starih Slovanov ob njegovem primerjanju s starogrškim je v izhodišču zgrešeno in ne more privedi do uporabnih ugotovitev.

KLJUČNE BESEDE: stari Slovani, stari Grki, arheoastronomija

The belief that only written records of ancient Greek science are relevant to our knowledge of past science and that there is nothing outside of that knowledge that is not contained in written sources is misleading. The ancient Slavs were able to develop their knowledge of mathematics and astronomy independently of ancient Greek science. Neglecting the knowledge of the ancient Slavs in comparing it with that of the ancient Greeks is misguided and cannot lead to useful findings.

KEYWORDS: ancient Slavs, ancient Greeks, archaeoastronomy

V pokrajini obstajajo matematične in astronomske pravilnosti. Zakaj je temu tako, je predmet številnih znanstvenih razprav. V teh razpravah so možni različni pogledi in posledično različni zaključki. Moje raziskave kažejo, da so te pravilnosti posledica fenomena, ki ga imenujem mitična pokrajina (Pleterski 2018) in ga pojasnujem prvenstveno na primeru starih Slovanov. Ena od mnogih pravilnosti je ponavljanje kota $23,5^\circ$, ki ni naključno in ga najbolj smiselno pojasnjuje nagnjenost ekliptike. Tomislav Bilić je mitično pokrajino zreduciral na trikotnik s kotom $23,5^\circ$ in poskušal dokazati, da ga stari Slovani niso mogli poznati ter ga razglašal za mit o »sončnem kotu« starih Slovanov (Bilić 2020). Čeprav se ne strinjava, mu moram najprej izreči priznanje, da je našel voljo in čas ter svojo kritiko tudi napisal.¹ S tem je dal pomemben pospešek diskusiji o mitični pokrajini.

Pravilno je opazil, da sem pred četrto stoletja pri svoji prvi predstavitvi ideje, od kod ponavljanje kota 23° med kulturno in simbolno pomembnimi točkami v pokrajini, zagrešil lapsus pri definiciji nagnjenosti ekliptike (Pleterski 1996: 182). S tem sem nehoti povzročil ponavljanje in celo nadaljnjo erozijo te napačne definicije pri vrsti kolegov na Hrvaškem, ki se jim na tem mestu opravičujem za slab zgled. Pri opozarjanju na te

¹ Op. ur.: Bilićev prispevek in kritika je objavljena v Studii Mythologici Slavici 23 (2020), 35–50.

napačne definicije se Bilić ne moti. Ne drži pa njegova trditev, da tega lapsusa nisem opazil dve desetletji in da v treh publikacijah uporabljam hkrati pravilno in napačno definicijo. Kdaj sem opazil spodrseljaj, se res ne spominjam več. Ga pa že v objavi iz leta 2002 ni več. Vendar v nasprotju z Bilićevim pričakovanjem kota tam ne definiram s presekom dveh ravnin, ampak z odklonom osi Zemljinega vrtenja od pravokotnice na ravnino Zemljine krožnice okoli Sonca. V navedenem delu res stilistično slabo povem, da os Zemljinega vrtenja ni pravokotna na ravnino njene orbite okoli Sonca, ampak gre za omenjeni kot odklonjena (Pleterski, Belak 2002: 19, 49). In stilistična slabost je, da ne poudarim odklona od pravokotnice na ravnino orbite. Ta kot kaže tudi Bilićeva slika 1, zato se mi je ta pravokotnica zdela samoumevno zaobsežena v navedbi, da os Zemljinega vrtenja ni pravokotna na Zemljino orbito. Vse nadaljnje definicije so zato pravilne; dvojnost, ki jo je Bilić opazil, pa je v tem, da lahko ta kot definiramo na dva načina, z dvema ravninama ali pa s pravokotnicama na ti dve ravnini, kar kaže tudi Bilićeva slika 1 z dvakratno oznako ϵ .

Za tokratno razpravo o zapisu matematike in astronomije v pokrajino je seveda pomembno vprašanje, kaj današnje poznavanje definicije nagnjenosti ekliptike pomeni za ta zapis v preteklosti. Trdim, da nič. Pri vsem tem je namreč najpomembnejše dejstvo, da je sonce pri nas poleti višje na nebu kot pozimi in da to ni prav nič odvisno od tega, kako ta pojav definiramo. Definicija nam samo pomaga razumeti pojav, vendar ga sama ne povzroča. Tako je bilo s soncem, še preden so se pojavili ljudje, in tako bo, ko ljudi ne bo več.

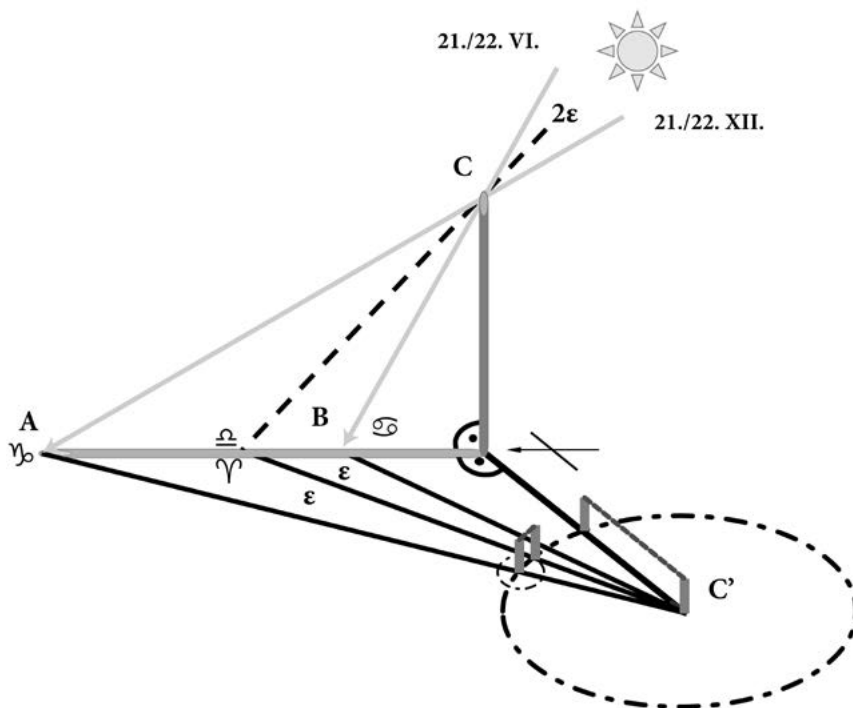
Živimo v obdobju informatike. Število objav v odprtem dostopu se večja vsako sekundo in z lahkoto moremo zbrati citate za kakršnokoli trditev, vendar pa število citatov k neki trditvi ni nikakršno potrdilo za njeno pravilnost. Citat je zgolj orodje za preverjanje trditev. Zato se osebno pri citatih držim načela, manj je več.

Če želim v nadaljevanju razumljivo pokazati, da je Bilićeva kritika povsem zgrešena, moram najprej opozoriti na nekatere njegove tihe teoretične predpostavke (zapisujem jih krepko), o katerih pa lahko sklepam iz načina njegovega argumentiranja, ki je izrazito deduktivno in v zvezi s starimi Slovani zanemarja empirijo.

Današnje astronomsko znanje je izhodišče za ocenjevanje astronomskega znanja v preteklosti. – Bilić poudarja starogrško tradicijo kot izvor sodobne astronomije in kot odločilno postavlja vprašanje, kako se domnevno poznavanje razmeroma točne mere naklona ekliptike pri starih Slovanih vklaplja v znanje moderne zgodovine znanosti o razvoju primerljivih znanj v grški tradiciji. Nato prikaže starogrško znanje o naklonu ekliptike in v nadaljevanju še starogrško prepoznavanje in razlage solsticijev, kot izpričujejo pisni viri.

Staroslovanski žreci bi morali poznati dela Eratostena ali Hiparha, da bi zmogli v pokrajini postaviti trikotnik s kotom $23,5^\circ$ ali pa sami na enak način kot starogrški modreci izračunati ta kot in zapustiti v pisnih virih sledove tega miselnega procesa. – Iz tega Bilić izpelje trditev, da ni dokaza (samega obstoja trikotnikov s tem kotom ne priznava za dokaz), da bi Slovani poznali mero naklona ekliptike, bodisi da bi do nje prišli neodvisno ali pa bi jo prevzeli iz grške znanosti.

Trdnost Bilićevega sklepanja je samo navidezna. Kot $23,5^\circ$ lahko postavimo v prostor, tudi če nimamo nobenega znanja o merah naklona ekliptike. Določimo ga lahko geometrijsko, če imamo postavljen gnomon in celo leto opazujemo gibanje njegove sence.



Slika 1. Uporaba gnomona pri določanju in prenašanju kota $23,5^\circ$.

S pomočjo štirih količkov in dveh vrvic ga lahko nato kadarkoli prenesemo kamorkoli in v katerokoli smer (Slika 1). Starim Slovanom ni bilo treba poznati niti Eratostena niti Hiparha niti izračunavati kota. In zakaj bi ga hoteli postaviti? Povezava med višino sonca in letnimi časi je očitna. Postavitev kota $23,5^\circ$ po načelih imitativne magije zagotavlja naravno ravnovesje in pravilen tek letnih časov.

Res je na možnost opazovanja sence gnomona pomislil tudi Bilić, a jo je zavrnil s trditvijo, da uporaba gnomona pri starih Slovanih ni poznana. Še več, trdi, da ni nobenega dokaza za obstoj kateregakoli astronomskega pojma ali postopka v njihovem znanju. Kateregakoli raziskovalca starih Slovanov zanesljivo ne bo prepričal o resničnosti teh svojih trditvev.

Res je, da o znanju starih Slovanov pisni viri ne dajejo uporabnih podatkov in so v tem pogledu stari Slovani nevidni. Vendar naj spomnim, da arheologija zmore predstavljati preteklost s pomočjo tvarnih virov. Velika večina arheologov, ki raziskuje prostor, se vsaj od Binforda dalje strinja, da je pokrajina tvarni vir (artefakt). Vanjo so ljudje zapisovali tudi svoje misli s pomočjo ideogramov. Jaz jo imenujem mitična pokrajina in kot $23,5^\circ$ je samo ena od njenih številnih sestavin. Kako kompleksen fenomen je mitična pokrajina, prikazujem v svoji monografiji „Kulturni genom“ (Pleterski 2014). V mitični pokrajini se prepletajo informacije arheologije, arheoastronomije, jezikoslovja, folkloristike, pisnih virov. V njej so matematične, astronomske in folkloristične strukture, ki se ponavljajo.

Vse to je bilo mogoče opaziti empirično, številne primere podrobno opisujem v knjigi *Kulturni genom* (2014). Ta knjiga predstavlja induktivni del raziskovalnega postopka, ki je omogočil postavitev teoretičnega modela in preverljive hipoteze. Ta je bila potrjena z arheološkimi izkopavanji v Bodeščah (Pleterski 2020; Modrijan 2020), kar je deduktivni del raziskovalnega postopka o mitični pokrajini.

Za konec še nekaj konkretnosti. Že leta 2003 sva z Jiřijem Marešom pokazala način, kako so stari Slovani lahko uporabljali gnomon, prikaz obsega tudi prenos kota v vodoravno ravnino (Pleterski, Mareš 2003, Abb. 2). Prav tako tam predstaviva dva ohranjena gnomona in sledove drugih dveh pri starih Slovanih (Pleterski, Mareš 2003: 18–24). V knjigi *Kulturni genom* (2014) dodatno prikazujem sledove dveh gnomonov (Pleterski 2014: 205–207, 211) in temu v svoji zadnji objavi dodajam še štiri (Pleterski 2020: 267–271); nadaljnje kopičenje se mi ne zdi potrebno.

LITERATURA

- Modrijan, Zvezda, 2020: Bodešče. *Srednjeveški Blejski otok v arheoloških virih*. = *Medieval archaeology of Bled Island* (ur. Štular, Benjamin). Ljubljana: Opera Instituti archaeologici Sloveniae 42. 279–286.
- Pleterski, Andrej, 1996: Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. *Zgodovinski časopis* 50, 163–185.
- Pleterski, Andrej, 2014: *Kulturni genom. Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. Ljubljana: *Studia mythologica Slavica, Supplementa*, suppl. 10.
- Pleterski, Andrej, 2018, Mythical landscape: what is it?. *Sacralization of landscape and sacred places: proceedings of the 3rd International Conference of Mediaeval Archaeology of the Institute of Archaeology, Zagreb, 2nd and 3rd June 2016*, (ur. Belaj, Juraj; Zbornik Instituta za arheologiju, knj. 10, vol. 10). Zagreb, 5–18.
- Pleterski, Andrej, 2020: Mitična pokrajina. Preizkusi njenega obstoja z napovednima modeloma na primeru Bleda. = A mythical landscape. Tests of its existence with predictive models for the Bled case. *Srednjeveški Blejski otok v arheoloških virih*. = *Medieval archaeology of Bled Island* (ur. Štular, Benjamin). Ljubljana: Opera Instituti archaeologici Sloveniae 42. 235–277.
- Pleterski, Andrej in Mateja Belak, 2002: Grobovi s Puščave nad Starim trgom pri Slovenj Gradcu. *Arheološki vestnik* 53, 233–300.
- Pleterski, Andrej in Jiří J. MAREŠ, 2003: Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha. *Studia mythologica Slavica* 6, 9–35.

The ancient Slavs also knew gnomons

— Andrej Pleterski —

There are mathematical and astronomical regularities in the landscape, and the reasons for their existence are the subject of much scientific discussion. Indeed, different views are possible and, consequently, varied conclusions can be drawn. My research shows that these regularities result from a phenomenon that I call a *mythical landscape* (Pleterski 2018), which I explain primarily in reference to the ancient Slavs. One of many regularities is the repetition of the angle of 23.5° , which is not random and is most sensibly explained by the obliquity of the ecliptic. Tomislav Bilić has reduced the mythical landscape to a triangle with an angle of 23.5° , trying to prove that the ancient Slavs could not have known it, proclaiming it the myth of the “solar angle” of the ancient Slavs (Bilić 2020).¹ Although we disagree, I must first acknowledge his personal determination to find the will and the time to write a critique. In doing so, he has given significant impetus to the discussion regarding the mythical landscape.

Bilić has rightly observed that, a quarter of a century ago, in my first presentation of the notion of the repetition of the 23° angle between culturally and symbolically significant points in the landscape, I made lapsus in defining the obliquity of the ecliptic (Pleterski 1996: 182). With this, I unintentionally caused a recurrence and even further erosion of this misconception with some colleagues in Croatia, to whom I now apologise for setting a bad example. Bilić is not mistaken in highlighting these erroneous definitions. However, his claim that I did not notice this lapse in the previous two decades and that I have used correct and incorrect definitions in three publications simultaneously is not true. I no longer remember when I first recognised the error, but it was certainly not apparent in the 2002 publication.

Nevertheless, contrary to Bilić’s expectation, the angle there is not defined by the intersection of two planes but by the deviation of the axis of the Earth’s rotation from a rectangle to the Earth’s orbital plane. I said this stylistically badly: I simply stated that the axis of the Earth’s rotation is not perpendicular to the plane of its orbit around the Sun, but rather is deflected by said angle (Pleterski, Belak 2002: 19, 49). Moreover, the stylistic weakness is not to point out that the axis of the Earth’s rotation is deflected from a rectangle to the plane of the orbit. This angle is also shown in Bilić’s Figure 1, and the rectangle seemed to me to have been taken for granted in the statement that the axis of the Earth’s rotation is not perpendicular to the Earth’s orbit. Therefore, all further definitions are correct, but the duality that Bilić observed is that the discussed angle can be defined

¹ Editorial comment: The article and critic from T. Bilić was published in *Studia Mythologica Slavica* 23 (2020), 35–50.

in two ways: either with two planes or with rectangles on both, as additionally shown in Bilić's Figure 1 with the double notation of ε .

Of course, for the present discussion of the mathematical and astronomical record in the landscape, the important question pertains to what contemporary knowledge regarding a definition of the obliquity of the ecliptic means to this record in the past. I claim nothing. The most important point is that in the summer, the Sun is higher in the sky than in the winter and that this does not depend on how we define this phenomenon: the definition helps us understand the phenomenon, but it does not cause it. This fact was true even before humans appeared and will remain so after we are gone.

We live in the age of information technology. The number of open access publications is increasing every second, and we can easily collect quotations for any claim. Their number depends only on how long we choose to sit at the computer. The number of quotations to a claim does not in any way confirm its correctness. A quotation is merely a tool for verifying claims. That is why when quoting, I personally adhere to the principle of *less is more*.

To make clear below that Bilić's critique is totally mistaken, I must first highlight some of his quiet theoretical assumptions (I write these in bold), of which he may not even be aware, but which I can conclude from his method of argument, which is distinctly deductive and neglects empiricism in relation to the ancient Slavs.

Today's astronomical knowledge is the starting point for evaluating astronomical knowledge in the past. Bilić emphasises the ancient Greek tradition as the origin of modern astronomy, and as a decisive question, how the supposed knowledge of the ancient Slavs – of the relatively accurate value of the obliquity – fits into the knowledge of the modern history of the science that speaks of the development of comparable knowledge in the Greek tradition. He then presents ancient Greek knowledge of the value of the obliquity and the ancient Greek understanding of the annual solar movement with the solstices, as written sources testify.

Ancient Slavic priests should be familiar with the works of Eratosthenes or Hipparchus in order to be able to set up a triangle at an angle of 23.5° in the landscape, or to calculate this angle in the same way as the ancient Greek sages did and to leave traces of this thought process in written sources. From this, Bilić derives the claim that there is no proof (he does not admit the very existence of triangles with this angle as evidence) that the Slavs knew the value of the obliquity, either to calculate it independently or to assume it from Greek science.

The tenacity of Bilić's reasoning is only apparent. An angle of 23.5° can be placed in the landscape even if we have no knowledge of the value of the obliquity of the ecliptic. It can be determined geometrically if we have a gnomon in place and we observe the movement of its shadow all year long. With the help of four sticks and two ropes, the angle can then be transferred at any time in any direction (Figure 1). The ancient Slavs did not need to know Eratosthenes, Hipparchus, or how to calculate angles. Furthermore, why would they want to put the angle in landscape? The connection between the height of the Sun and the seasons is obvious. Setting an angle of 23.5° according to the principles of imitative magic ensures a natural balance of the seasons' proper course.

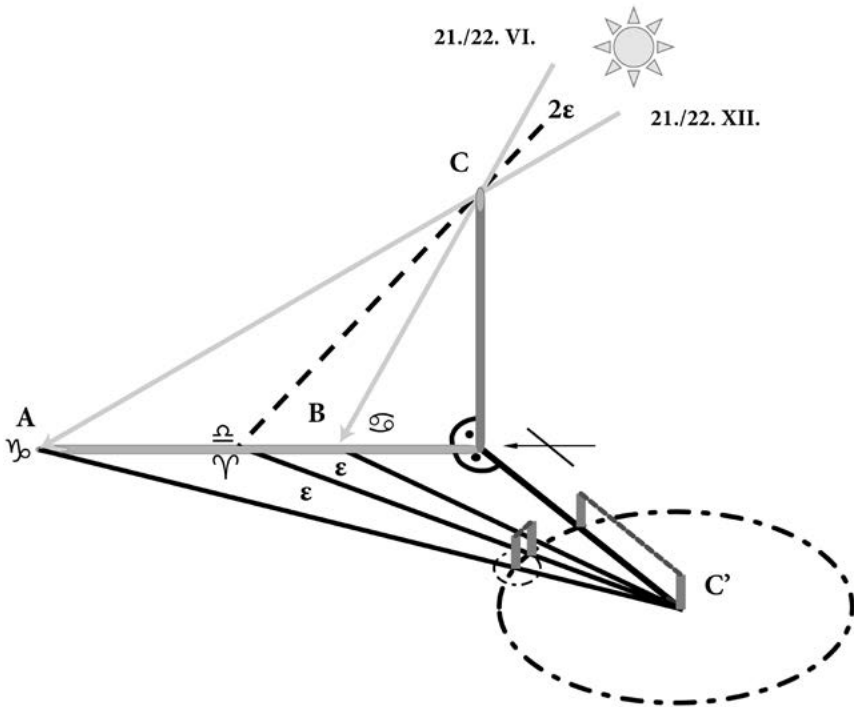


Figure 1. Use of gnomon in determining and passing the angle of 23.5° .

True, the possibility of observing the gnomon's shadow is also considered by Bilić, but he rejects it by claiming that the use of the gnomon was not known to the ancient Slavs. Moreover, he argues that there is no evidence for the existence of any astronomical concept or process in their knowledge. Any researcher of the ancient Slavs will certainly be uncertain of the value of his claims.

It is true that written sources do not provide useful information about the knowledge of the ancient Slavs and they are invisible in this respect. However, let me remind the reader that archaeology can represent the past through material sources. The vast majority of archaeologists exploring the landscape agree, at least from Binford onwards, that the landscape is a material source (an artefact). People would also write down in the landscape their thoughts using ideograms. I term this the "mythical landscape", with the angle of 23.5° as just one of its many components. I demonstrate the complexity of the mythical landscape as a phenomenon in my monograph *The Cultural Genome* (Pleterski 2014). In the mythical landscape, information about archaeology, archaeoastronomy, linguistics, folklore studies, and written sources intertwine. It contains repeated mathematical, astronomical, and folkloristic structures. All of this could be observed empirically, and I describe many examples in detail in my monograph. This book represents the inductive part of the research process. It made it possible to establish a theoretical model and a verifiable hypothesis, which was confirmed by archaeological excavations in Bodešče

(Pleterski 2020; Modrijan 2020), a deductive part of the research process on the mythical landscape.

Finally: some concreteness. As early as 2003, Jiří Mareš and I showed how the ancient Slavs were able to use the gnomon, involving the transfer of the angle to the horizontal plane (Pleterski, Mareš 2003, Abb. 2). We also represented two preserved gnomons and traces of the other two in the ancient Slavs (Pleterski, Mareš 2003: 18–24). In *The Cultural Genome*, I additionally show traces of two gnomons (Pleterski 2014: 205–207, 211), while in my most recent publication I add four more gnomons (Pleterski 2020: 267–271). No further accumulation of gnomons seems necessary.

BIBLIOGRAPHY

- Modrijan, Zvezda, 2020: Bodešče. *Srednjeveški Blejski otok v arheoloških virih*. = *Medieval archaeology of Bled Island* (ed. Štular, Benjamin). Ljubljana: Opera Instituti archaeologici Sloveniae 42. 279–286.
- Pleterski, Andrej, 1996: Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. *Zgodovinski časopis* 50, 163–185.
- Pleterski, Andrej, 2014: *Kulturni genom. Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. Ljubljana: *Studia mythologica Slavica, Supplementa*, suppl. 10.
- Pleterski, Andrej, 2018, Mythical landscape: what is it?. *Sacralization of landscape and sacred places: proceedings of the 3rd International Conference of Mediaeval Archaeology of the Institute of Archaeology, Zagreb, 2nd and 3rd June 2016*, (ed. Belaj, Juraj; Zbornik Instituta za arheologiju, knj. 10, vol. 10). Zagreb, 5–18.
- Pleterski, Andrej, 2020: Mitična pokrajina. Preizkusi njenega obstoja z napovednima modeloma na primeru Bleda. = A mythical landscape. Tests of its existence with predictive models for the Bled case. *Srednjeveški Blejski otok v arheoloških virih*. = *Medieval archaeology of Bled Island* (ed. Štular, Benjamin). Ljubljana: Opera Instituti archaeologici Sloveniae 42. 235–277.
- Pleterski, Andrej in Mateja Belak, 2002: Grobovi s Puščave nad Starim trgom pri Slovenj Gradcu. *Arheološki vestnik* 53, 233–300.
- Pleterski, Andrej in Jiří J. MAREŠ, 2003: Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha. *Studia mythologica Slavica* 6, 9–35.

Recenzije in
poročila o knjigah

Recensioni
di libri

Book
reviews

ÉVA PÓCS (ED.), BODY, SOUL, SPIRITS AND SUPERNATURAL COMMUNICATION. CAMBRIDGE: CAMBRIDGE SCHOLARS PUBLISHING, 2019, 487 p., ILLUSTRATIONS.

This book presents the proceedings of the international conference organised by the East-West Research Group on religious Ethnology at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Pécs (Hungary) in December 2014. The conference aimed to offer a more nuanced picture than had existed before regarding the notions of the soul and spirits among different peoples of Europe.

The papers published in the first part of this volume discuss the problematic issues of the connections of body and soul. They include Vilmos Voigt's article on Hungarian "spirit, soul" – *lélek*; Virág Dyekiss presents the ideas about the soul in the belief system of the Siberian Nganasan; Daiva Vaitkevicienė writes about the shadow as the soul outside the body; Judit Farkas reports on her research among Hungarian Krishna believers; Kata Zsófia Vincze researches the relationship of body and soul which concerns sexual mores in the framework of Judaist laws, regulations, and customs of marriage. Willem Blécourt reveals how deeply rooted were the notions of the second body in Western European textual folklore. Francesca Matteoni discusses the spirits that helped witches to perform maleficent magic in English folklore.

The objective of the second part of this book is to shed light on the notions of the soul and faith in life after death. Examples quoted by Tatjana Minniyahmetova present perceptions of the soul of the dead in Siberia. Suzana Marjanić cites examples from the folklore of the post-mortal and cataleptic soul. Éva Pócs discusses how the souls

of the dead individuals excluded from the community can turn into assaulting demons in folk belief perceptions. Anna Judit Tóth focuses on the unburied dead who reappear as demons of vendetta by the ancient Greeks. Kaarina Koski researches the notions about the dead who live on in the shape of specific "cemetery spirits".

In the third part of this volume are presented beliefs and rites related to so-called *double beings*, which represent a special, archaic pre-Christian variant of soul notions, such as werewolves, vampire, witches, nightmares, and fairies. These figures – partly human, partly spiritual – are discussed by Julian Goodare and also by Lizanne Henderson, who writes about the folklore and literary traditions of the Scottish world of fairies. Sandis Laime discusses the possible origins of the Livonian werewolves; examples of vampires and their representations in oral narratives, films and works of literature are analysed in the contributions by Annemarie Sorescu-Marinković and Maria Tausiet.

The fourth part of this book is dedicated to communication with the spirit world: the otherworldly journeys of the souls, the dead who appear to humans, and New Age spiritualism. The techniques practised to obtain this goal, falling into a trance, for instance, are discussed in the paper by Mirjam Mencej, who researches the techniques related to circular movements. Christa Agnes Tuczay enlists medieval German examples of the "soul journey" seeking contact with the dead. Gordana Galić-Kakkonen researches the noted example of the worldly and otherworldly journey of Ramón de Parellós.

Different aspects of communication with the dead are also explored in the studies written by Alejandra Guzmán Almagro on the practice of exorcism; Ilaria Micheli presents these practices among certain African

tribes; Sarolta Tatár researches the Buryat folk religion; Vilmos Tánzos introduces the religious world of Moldavian *Csángó* man. Finally, Julia Gyimesi writes about the Budapest School of Psychoanalysis at the turn of the 19th and 20th centuries and reveals the connections between spiritualism, parapsychology, and psychoanalysis.

This book gives a nuanced picture of the notions of body and soul associated with the Judeo-Christian tradition and other religions, denominations, and alternative practices; it can be concluded that the essays give a good insight into the folklore and literary representations of these concepts.

Monika Kropelj Telban, Ljubljana

ÉVA PÓCS (ED.), CHARMS AND CHARMING. STUDIES ON MAGIC IN EVERYDAY LIFE. LJUBLJANA: ZALOŽBA ZRC, ZRC SAZU (STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA – SUPPLEMENTA 15), 2019, 311 P., ILLUSTRATIONS.

This book focuses on the verbal aspects of everyday magic. The authors devote their attention to phenomenological and theoretical studies of incantations and discuss various topics, including charms and ancient magical practices and their reception and diffusion. The studies of 18 renowned researchers focusing on charms, incantations and prayers, and their studies cover a wide spectrum of countries, from the United Kingdom to Russia and Iran are presented.

The book is subdivided into two parts; in the first, the range of roles these verbal magic played in everyday life is researched, from healing practices to the charms that repel witches and demons. Svetlana Adonyeva discusses contemporary magic practice in Russia, specifically magical writing and sending letters to the forest king or *leshyyi*. Olga Khristoforova also presents contemporary Russian witchcraft through the terms of power. Evelina Rudan and Josipa Tomašić present Croatian folk prayers that are practised as charms next to a person's deathbed, and work as clarification of blurry and dangerous state between "here" and "there". Valer Simion Cosma researches the role of Romanian priests as enchanters. Daniver Vukelić dedicated his study to the *uroci* – evil charms and spells in Croatian tradition. Davor Nikolić discusses folk prayers and verbal charms as irrational discourse through the spectre of rational argumentation. Tomas Kencis presents Latvian witchcraft against witches, Zsuzsa Závoti focusses on the aspect of mental disorder in Anglo-Saxon England

in the context of medical charms; Louse Milne researches dreams, nightmares, and charms in belief-systems from a wide range of time and places to explore certain tenacious semiotic structures in the charms. Finally, Alevtina Solovyeva researches the mythological world of Mongolian charms and the diverse world of their rituals.

The second part of this book is comprised of essays that offer phenomenological and theoretical explorations of verbal charms as a genre of textual folklore, their broad thematic range, such as the generic boundaries of incantations and their connections with other genres. Distinctive textual motifs, transference, reception, and dissemination are studied. Magic practices with charms as performance and its relation to non-textual rituals, and even the magic tied in with images and objects are also researched. Henni Ilomäki researches oral charms and literal notes and discusses whether an oral charm performed at the request of an outsider can be considered the same as one recited in the moment of urgent need. Maria Eliferova discusses charms within non-charm texts; Eszter Spät presents Yezidi sacred objects as symbols of power, tools of healing and seals of divine favour; Éva Pócs researches Hungarian incantations between Eastern and Western Christianity; Saša Babič researches the role of location in charms, and stresses that the locations in incantations can be understood not only as descriptions of the landscape but also as the human body and body parts that are inhabited or taken by evil or disease. Inna Veselova dedicated her article to the magic of turning “just words” into “reality-transforming agents” and to the role of personal names in ritual speech. The sources and the symbolism of the images in Russian charms are discussed by Liudmila Fadeyeva, and also in the final

paper in which Vilmos Voigt researches Russian metal icons and their “eye-power”.

This book aims to strengthen the co-operation among the researchers from the various relevant disciplines, employing a range of parallel and divergent methods to study verbal charms, and simultaneously contributes to the understanding of international verbal magic tradition.

Monika Krojež Telban, Ljubljana

ARKTICKÁ TEÓRIA O NAŠOM PÔVODE.

Z RUSKÉHO ORIGINÁLU: GUSEVA, P. A KOL.: *KTO ONI I ODKUDA? DO SLOVENSKEHO JAZYKA PRELOŽIL: VIKTOR TIMURA, BRATISLAVA: NITRAVA, 2020, s. 209.*

Začiatky tejto teórie siahajú do konca 18. a 19. storočia. V roku 1893 americký profesor V. Warren vydal knihu: *Nájdenny raj alebo kolíska ľudstva na severnom póle*. V roku 1903 odborník na sanskrit Bal Gangadhar Tilak publikoval: *Arktická vlasť vo Védach*. Táto jeho práca bola preložená do viacerých jazykov. Tilak vychádzal z najstarších indických prameňov a v prvej zo štyroch častí Véd: *Rigvédy* dokazoval pôvod Árijcov a Slovanov na severnom póle či v jeho blízkosti.

Svetlo modrá obálka knihy, s mapou starého sveta severného pólu a jeho prilahlých oblastí, navodzuje príjemné zimomriavky z nepoznaného a tajuplného. Ako je možné, že tak rozdielne kultúry ako je indická a slovanská môžu mať spoločnú dávnu minulosť? Ako je možné, že podľa tvrdenia slovenského prozaika, dramatika, diplomata a politika Jozefa Banáša, ktorý navštívil Indiu, sa s Indmi rozprával po slovensky a Indovia s ním vo svojich jazykoch a vzájomne si rozumeli?

Publikácia je zborníkom štúdií ruských historikov a archeológov: *Rybakova, Gusevy, Shastriho, Členovej a Žarnikovej*. Zborník vyšiel v Moskve roku 1998. Podľa slov prekladateľa V. Timuru: „*Keď sa mi dostal tento titul do ruky a oboznámil som sa s jeho obsahom, pochopil som, že je to niečo také dôležité, čo by mala poznať širšia čitateľská verejnosť.*“ (s. 7).

Mnoho bádateľov je tej mienky, že by sa malo vysvetliť jazykové príbuzenstvo od jazyka, ktorý sa spomína v knihe *Genesis* v 11. kapitole: „*V celej krajine bol jeden*

jazyk a jedno nárečie.“ Avšak treba venovať pozornosť aj slovám z 10. kapitoly, že od synov Javana, ktorý bol vnukom Noema: „*národy obývali svoje územia, každý s vlastným jazykom, podľa svojich kmeňov, medzi svojimi národmi.*“ (s. 13).

Vo svojej štúdií sa Rybakov zaoberá pohanstvom Slovanov a Árijcov. „*Problém vývoja pohanského svetonázoru počas tisícročí, ktorý predchádzal prijatiu kresťanstva, takmer nikdy neprestal. Bolo zaznamenané len zvetrávanie, oslabenie pohanstva, ktoré sa zmenilo na „dvojitú vieru – dvojičku“.*“ (s.17). Tvrdí napríklad, že symbolika veľkonočných vajčiek, ktoré sú personifikáciou života, je spojená s mágiou plodnosti. Maľovanie vajčiek rastlinnými vzormi a symbolmi na jar vypovedá o agrárnej mágii. „*Myšlienka vajička ako mikrokozmu, v ktorom sa odráža vesmír siaha (...), do indo-iránskych legiend, ktoré hovoria o vzniku vesmíru z vajca.*“ (s. 27). Aj staroveká viera Árijcov hovorí o tom, že stvoriteľ Brahma sám vznikol zo zlatého vajca v primárnom oceáne.

Guseva vo svojej štúdií hľadá Arktickú rodinu (Árijcov a Slovanov) v najstarších pamiatkach indickej literatúry *Védach*. Bádatelia 18. a 19. storočia študujúci sanskrit (jazyk indickej kultúry), začali venovať pozornosť prírodným javom opísaným vo *Védach* a eposu *Mahabharate*. Tieto javy nemohli byť pozorované z územia dnešnej Indie alebo krajín Ázie ležiacich na západ. Napr. opisy polárneho dňa a noci, svetlá polárnej žiary či zmienka o tom, že súhvezdie Veľkej Medvedice je vysoko nad horizontom, čo nemožno pozorovať v Indii. Tiež v *Aveste* sú zmienky o polárnej hviezde, ktorá vychádza z Ľadového oceánu, či o pohorí Hvarno, Vydrija (bohatá na vydry), ktoré sú na juhu neznáme. Bohovia aj ľudia nosia plášte z bobrích a líščích kožušín.

Letopočty sa počítajú na zimy a nie na letá. Hodnovernosť *Véd* potvrdzuje aj skutočnosť, že každý zvuk a každé slovo museli ostať bez zmien. Podobnosť mnohých znakov slovanských jazykov so sanskritom hovorí o tom, že prvotné centrá týchto neskorších etnických skupín sa formovali spoločne a to v Arktickej oblasti. „*Jazyk si zachováva slová pochádzajúce z úsvitu ľudskej reči a prenáša ich po stáročia (...)*. V ňom možno nájsť otlaky všetkého, čo ľudia zažili (...). *Vrátane stôp stretnutí s ďalšími etnikami aj príbehy (...)* o nečakaných a nedostatočne preskúmaných javoch histórie.“ (s. 55). Okrem porovnávania slov, porovnáva aj slovanské a indoárijské religiózne a magické pojmy. Napr. Jaga slovanská vedma, čarodějnice, baba Jaga, žiadostivá smrteľných obetí, usilujúca sa zožrať kohokoľvek a v sanskrite Jaga-jadka v zmysle obeta. Svarog slovanský boh nebeského svetla, otec slnka Dažboga a v sanskrite Svarga nebo, nebeské žiarenie. Slovanský Dažbog v zmysle slnko, slnečný kráľ a Dakša v sanskrite žiarivý boh, slnko. Slovanská mytologická bytosť (drak) Indrok, Indrik, Indra oslobodzujúca rieky od zajatia, zamrznutia a Indra boh hromu v sanskrite ochranca vôd oslobodzujúci ich od démona, ktorý ich schováva, zadržíava. Podľa autorky Gusevy: „...*je to evidentne pamäť o zemi a zamrzajúcich riekach na severe.*“ (s. 76). Perún slovanský boh nebeských javov, hrozieb, hromov a v sanskrite vládca vzdušných vôd, hrozieb, vlastník neba a zeme Varuna. Slovanský boh zvierat Veles, Volos a slovo Vala v sanskrite znamenajúce vlasatý, srstnatý. Slovanská bohyňa smrti Mara, Mora, Morena a v sanskrite Mara, mrtiu, Marana označuje smrť a umieranie. „*Napriek tomu, že po rozdelení skupín mytologicko-náboženské predstavy sa vyvíjali odlišne, boli založené na spoločných tradíciách, ktoré predchádzali rozdeleniu.*

Tam sú korene súčasnej podobnosti i príbuznosti.“ (s. 72). Na Slovensku sa podobnej téme venuje Martin Golema, ktorý to posúva ešte ďalej a dokazuje asimiláciu slovanského pohanstva s kresťanstvom. V časopisoch: *Studia mythologica slavica*, *Conversatoria litteraria* či *Acta historica neosoliensia* publikoval viacero článkov o slovanskej Morene, Perúnovi či Velesovi.

Profesor Shastri porovnal sanskrit s ruským jazykom a európskymi jazykmi a prišiel k záveru, že sanskritu je najpodobnejšia ruština. Napr. rusky: „*To vash dom, eto nash dom.*“ V sanskrite: „*Tat vas dham, etat nas dham.*“ (s. 85). No a môžeme doplniť po slovensky: To je váš dom, a toto náš dom.

V ďalšom príspevku N.Členova vysvetľuje, kto sú Adronovci. Táto iránsky hovoriaca vetva Árijcov prišla do južných krajín od Volgy. V Aveste opísaná rieka Ranha je Volga, kde je oslavovaná ako krásna žena oblečená v kožuchu z 300 kožíek bobrov. Keďže bobry sa v Iráne nenachádzajú a nie je tam potrebné nosiť kožuch, tak to znamená, že sa jedná o severskú rieku. Arabi v 9. a 10. storočí opisujú Rusov a ich modly, či obrad spaľovania mŕtvych, pri ktorom sa manželka zomrelého buď sama zabije, alebo ju zabijú a je spálená spolu s telom svojho manžela. V starovekej indickej literatúre je opísaný podobný obrad, ktorý pretrval až do 19.–20. storočia. Alebo iná zaujímavosť, kedy sa ženské božstvo (modliaca sa žena) opakuje na ruských výšivkách a indických tkanivách či rituálnych predmetoch. Podľa N.Čelanovej najstarší predkovia Slovanov boli evidentne príbuzní Árijcom, pretože jazyk a ornamente boli prostriedkom vzájomnej komunikácie a dôkazom genetickej blízkosti.

V *Prílohách* (s. 142) je publikovaný preklad výňatkov z väčšiny kapitol Tilakovej knihy: *Arktická rodina vo védach.*

Viktor Timura vo svojej záverečnej *Poznámke prekladateľa* (s.203) polemizuje s bádateľmi a vysvetľuje, prečo s nimi nesúhlasí. Podľa neho spoločná reč Slovanov a Árijcov sa musela formovať už pred 8. tisícročím pred Kr., to znamená ešte predtým ako sa presunuli do arktických oblastí. „*Preto treba hľadať pôvodnú vlasť pred 8. tisícročím, teda inde ako v arktickej oblasti.*“ (s.204). Podľa Timuru v tejto dobe ešte nemožno hovoriť o Slovanoch a Árijcoch, ale o kaukazskej europoidnej čeľadi (europoidoch), ktorých pôvod je na Kaukaze. Timura spochybňuje aj to, že názov Árijci má svoj pôvod v pripolárnych oblastiach. „*Slovo „arya“ - odiaľ Árijci, sa po prvý raz objavuje v súvislosti s príchodom prvých vln europoidov s príbuzným, vtedy už slovanským jazykom do Indie. Tvar „arya“ (...) znamenal „tí čo obrábajú polia a pečú chleba“ – teda roľníkov.*“ (...) *Prvé skupiny však neprichádzali do Indie pôvodom zo severu, z arktických oblastí, ale zo strednej a východnej Európy (nositelia kultúry lievikovitých pohárov a šnúrovej keramiky – stopy po šnúrovej keramike našli archeológovia aj pri rieke Ganga).*“ (s. 205). Podľa prekladateľa, keď začali do Indie prichádzať aj skupiny z pripolárnych oblastí, tak ich rovnako nazývali Árijci, ale sa nevie aký bol skutočný názov týchto skupín.

Lenka Mihová, Bratislava

JAROSLAV OTČENÁŠEK (ED.), ČESKÉ LIDOVÉ POHÁDKY: 1. ZVÍŘECÍ POHÁDKY A BAYKY, 2/I KOUZELNÉ POHÁDKY [CZECH FOLKTALES: 1. ANIMAL TALES AND FABLES, 2/I. TALES OF MAGIC]. VYŠEHRAD: NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRAD 2019, STR. 437, 554.

Uveljavljeni češki slavist in folklorist Jaroslav Otčenášek je v letu 2019 izdal kar dve knjigi v knjižni zbirki »Češke ljudske pravljice«, ki je urejena po mednarodnem klasifikacijskem sistemu Aarne – Thompson – Uther (ATU)¹. Kot ugotavlja avtor v uvodnem poglavju, je največji manko češke folkloristike prav to, da doslej še ni bil pripravljene tipni indeks čeških ljudskih pravljic, ki bi omogočil znanstveno in primerjalno raziskavo, v katero bi bilo vključeno tudi češko pripovedno izročilo. Tako kot drugod po svetu, so namreč tudi na Češkem sredi 20. stol. potekale razprave o smiselnosti tovrstnih indeksov, saj so raziskovalci videli v sistematizaciji pravljic kar nekaj pomanjkljivosti. Zaradi tega je edina strokovno pripravljena zbirka čeških pravljic, ki je izšla do zdaj, *Soupis českých pohádek* I, II/1, II/2 (1929, 1934, 1937), pod uredništvom Václava Tilleja.

Znanstvena izdaja čeških pravljic in povedk, razvrščenih po mednarodni sistematizaciji, sledi sodobnim potrebam raziskovalcev s tem, da prinaša veliko število pripovednega gradiva, razvrščenega po zaporedju pravljíčnih tipov oz. po ATU številkah. Vključuje tudi pripovedi etničnih skupin, ki živijo ali so živele na ozemlju današnje Češke, npr. pravljice Sudetskih Nemcev in Romov, ki pa so seveda prevedene v češčino. Otčenášek je vključil v knjigo tudi pripovedno izročilo čeških emigrantov,

¹ Uther, Hans-Jörg. 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography* I–III. (FF Communications; 284–286). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

ki je – kot méni – ohranilo češke folklorne pripovedi v njihovi prvotni obliki.

Avtor uvodoma načrtuje devet knjig, v katerih bodo predstavljene vse češke pravljice in povedke, ki jih je lahko registriral in se uvrščajo v mednarodne pravljичne tipe, a že v drugi knjigi, v kateri začenja s predstavitevjo čudežnih pravljic, ugotavlja, da bo število knjig precej narastlo.

Oba dela zbirke, ki sta izšla doslej, sta opremljena z ustreznim znanstvenim aparatom, vključujoč indekse krajev in imen pripovedovalcev, kratice, literaturo, vire in angleški povzetek. Po krajšem uvodnem besedilu sledi gradivo, razvrščeno po pravljичnih tipih. Avtor najprej predstavi pravljичni tip, nato pa pripadajoče pripovedi, ki so razvrščene kronološko. Na koncu so navedeni ustrezni podatki, če so znani: pripovedovalec, kraj in čas zapisa ter arhivski ali bibliografski vir, od koder je pripoved prepisana; sledi avtorjev kratek komentar k zgodbi, ki opozarja na njene posebnosti.

V prvi knjigi, ki prinaša živalske pravljice in basni, so predstavljeni prepisi vseh avtorju dostopnih pravljic in basni, razvrščenih po številkah ATU 1–299. Knjiga zajema nekaj več kot sto različnih tipov živalskih pravljic. Na ta način je predstavljenih 230 pravljic. Pri tem Otčenášek ugotavlja, da izvira najstarejša češka živalska pravljica iz 12. stoletja, medtem ko je novejše gradivo iz 70-ih let 20. stoletja. V primerjavi s slovenskimi teksti je ta časovni razpon precej drugačen, češki viri so namreč dosti starejši. Nasprotno pa smo lahko med novejšim gradivom v Sloveniji dokumentirali živalske pravljice še v današnjem času, kar je razvidno iz prve knjige slovenskega tipnega indeksa pravljic.²

Druga knjiga prinaša češke čudežne pravljice po enaki shemi in z enakim znanstvenim aparatom kot v prvi. Ker pa so čudežne pravljice po obsegu precej daljše od živalskih pravljic, je v tej knjigi zajetih le deset pravljичnih tipov od ATU 300 do ATU 304, objavljenih pa je le 97 pravljic, kljub temu, da je ta knjiga obsežnejša. Kazalo na koncu knjig zajema le naslove pravljic, ne pa tudi pravljичnih tipov, kar uporabniku oteži iskanje gradiva po določenem pravljичnem tipu. Vsekakor bi bilo dobro v prihodnjih korpusih v kazalo vključiti tudi naslove pravljичnih tipov.

Namen te znanstveno izdane zbirke čeških pravljic je omogočiti uporabniku hiter dostop do pripovednega gradiva, urejenega po mednarodni klasifikaciji, in na ta način olajšati sodobne primerjalne raziskave. Obenem pa je zbirka namenjena tudi širšemu krogu bralcev in marsikomu bo služila kot navdih za umetniško ustvarjanje ali poustvarjanje.

Monika Kropej Telban, Ljubljana

² Kropej Telban, Monika. 2015. *Tipni indeks slovenskih ljudskih pravljic. Živalske pravljice in basni*. Ljubljana: Založba ZRC: ZRC SAZU.

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 / Ordinanze / Orders

to: Založba ZRC / ZRC Publishing

P. P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija

E-mail: zalozba@zrc-sazu.si

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

ISSN 1408-6271



9 771408 627007



ZALOŽBA
Z R C