

S t u d i a m y t h o l o g i c a S l a v i c a

2

99



ZRC SAZU



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

LJUBLJANA 1999

ZALŽBA
ZRC

Studia mythologica Slavica II
© 1999, ZRC SAZU, Ljubljana

Uredniški odbor / Comitato di redazione:

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

Urednika / Curatori

Monika Kropelj,
ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje,
Gosposka 13,
1000 Ljubljana, Slovenija
E-mail: monika@alpha.zrc-sazu.si

Nikolai Mikhailov,
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale
Zanon 6
33100 Udine
E-mail: nikolaim@tin.it

Izdajata / Pubblicato da

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,
Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
in / e

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

Oblikovanje in oprema / Impostazione grafica

Milojka Žalik Huzjan

Prevodi / Traduzioni

Albina Kenda, Nives Sulič-Dular, Andrej Pleterski

Jezikovni pregled / Revisione linguistica

Alan McConnell-Duff, Rachel Novšak

Tisk / Stampato da

Tiskarna Litterapicta, Ljubljana

Tiskano s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije /
Stampato con il sostegno finanziario del Ministero della Scienza e Tecnologia della Repubblica
di Slovenia

ISSN 1408-6271

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije sodi publikacija med proizvode, za katere
se plačuje 5-odstotni davek od prometa s proizvodi.

Vseбина

Indice

SLOVANSKA MITOLOGIJA - VIRI IN REKONSTRUKCIJE

MITOLOGIA SLAVA - FONTI E RICOSTRUZIONI

Leszek Paweł Ślupecki & Roman Zaroff: William of Malmesburg on Pagan Slavic Oracles: New Source for Slavic Paganism and its two Interpretations	9
Slavko Ciglenečki: Late Traces of the Cults of Cybele and Attis. The Origins of the Kurenti and of the Pinewood Marriage ("Borovo Gostüvanje")	21
Volker Schmidt: Rethra - Lieps, am Südenende des Tollenseses	33
Roman Zaroff: Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition?	47
Leszek Paweł Ślupecki: Krakus' and Vanda's Burial Mounds of Cracow	77
Roberto Dapit: Manifestazioni dell'aldilà attraverso le testimonianze dei resiani	99
Татьяна А. Агапкина: О тодорцах, русалках и прочих навях (мертвецы-демоны и "нечистые" покойники в весеннем календаре славянских народов)	145
Zmago Šmitek: The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition	161
Mirjam Mencej: Mitična oseba "Šent" v slovenskem izročilu	197

SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA

INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA TRADIZIONE POPOLARE

Rainer Eckert: Eine slawische und baltische Erdgottheit	207
Михаил Евзлин: О космогонической основе мотива "змея и девы" в связи с мотивом "странствия в подземное царство" (на материале русских сказок)	219
Alberto Borghini: Il gomito nel folklore: linee per una tipologia. Una fiaba russa e l'antico racconto di Teseo nel labirinto cretese	233
Сергей Геннадиевич Шиндин: Об одном возможном восточнославянском "проторитуале" (на материале заговорной традиции)	245

RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD

SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA

Эржебет Каман: Парадигма праздника в трудах В.Я. Проппа и М.М. Бахтина	261
Nikos Čausidis: Mythical pictures of the South Slavs	275

NEEVROPSKE VZPOREDNICE

PARALLELI NON-INDOEUROPEI

Maja Milčinski: Kami in šintoistična kozmogonija 299

MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST

MITOLOGIA E LETTERATURA

Дејан Ајдачић: Летење демона у словенском фолклору и
књижевностима 19. века 307

**SLOVANSKA MITOLOGIJA
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA
FONTI E RICOSTRUZIONI**

William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its two Interpretations

Leszek Paweł Ślupecki and Roman Zaroff

The article brings to the attention of the scholarly world a hardly known medieval source Gesta Regum Anglorum written by William of Malmesbury. Who was an early 12th century English benedictine monk from Malmesbury in Western England. The article revolves around the outmost relevance of William of Malmesbury to the study of pre-christian Slavic religion, and provides two interpretations of William's account.

Many years ago, the Croatian slavist Vatroslav Jagić said that it would be worthwhile to hand over all the contemporary studies concerning Slavic religion for some new and truthful mediaeval texts, relevant to that topic. In 1982 Polish historian Aleksander Gieysztor expressed the same opinion.¹ Unfortunately in the course of the 20th century no new sources about the Slavic religion have come to light. Today however, the Australian scholar Roman Zaroff discovered that William of Malmesbury's *Gesta Regum Anglorum* is a text for which Jagić, Gieysztor and no doubt many others were searching. *Gesta Regum Anglorum* is of course a very well known source, but as far as we know nobody has introduced it into Slavonic religious research.

William of Malmesbury was a medieval English monk and historian of the 12th century. He was born sometime between 1090 and 1096 at Wiltshire and he was educated at the Abbey of Malmesbury.² According to the tradition, the abbey at Malmesbury was founded in the first half of the 7th century by the Irish monk Meildub. In the 11th century the abbey became renowned in England for its large library and for being an important learning centre of the time. After completing his education, William became a Benedictine monk, librarian and later a precentor at the Malmesbury abbey. He was very well educated and knew most of the classical authors, continental medieval chroniclers, hagiographies, charters, letters as well as works of the Church Fathers. It has been shown by Rodney Thomson that he knew around 400 works written by about 200 authors.³ He is regarded as one of the most outstanding and reliable English historians since Bede. He never travelled outside England but often visited other English abbeys and monasteries, where he had access to local libraries and records. He died in 1143 or shortly after.⁴ In the second book of his *Gesta Regum*

¹ A.Gieysztor, *Mitologia Słowian* (Warszawa, 1982), p.12.

² J.A. Giles, in: *William of Malmesbury's Chronicle of the Kings of England* (London, 1904), p. VII ; and A. Gransden, *Historical Writing in England, c. 550to c. 1307* (London, 1974), p. 166.

³ R. Thomson, *William of Malmesbury* (Woodbridge, 1987), pp. 7 &13 & 16. For full list of works known to William, see: *ibid.*, pp. 197-207.

⁴ D. H. Farmer, 'Two Biographies by William of Malmesbury', in T. A. Dorey, ed., *Latin Biographies* (London, 1967), pp. 157-159; and A. Gransden, *Historical Writing in England...*, p. 170 and R.Thomson, *William of Malmesbury*, p. 2-3.

Anglorum we find an interesting passage of great relevance for a better understanding of Slavic religion. William described the reign of German emperor Henry III who ruled between 1039 and 1056. In this chapter, entitled “De Henrico Imperatore”, we read as follows (for Latin text see Appendix 1):

“This emperor (Henry III) possessed many and great virtues; and nearly surpassed in military skill all his predecessors: so much so, that he subdued the Vindelici and the Leutici, and the other nations bordering on the Suevi, who alone, even to the present day lust for the pagan superstitions: for the Saracens and Turks worship God the Creator, looking upon Mahomet not as a God, but as his prophet. But the Vindelici worship Fortune, and putting her idol in the most eminent situation, they place a horn in her right hand, filled with the beverage, made of honey and water, which by a Greek term we call ‘hydromel’. St. Jerome proves, in his eighteenth book on Isaiah, that the Egyptians and almost all the eastern nations do the same. Wherefore on the last day of November, sitting round in a circle, they all taste it; and if they find the horn full, they applaud with loud clamours: because in the ensuing year, plenty with her brimming horn will fullfil their wishes in everything: but if it be otherwise, they lament. Henry made these nations in such wise tributary to him, that upon every solemnity on which he wore his crown, four of their kings were obliged to carry a cauldron in which flesh was boiled, upon their shoulders, to the kitchen, by means of levers passed through rings”.⁵

It is worth stressing an interesting similarity between William’s description of Slavic divination and that of later Saxo Grammaticus’ account in *Gesta Danorum* (end of 12th century) concerning the Rugian cult of the god Sventovit. Saxo’s text is of course much larger, and the ritual of divination from the alcoholic beverage kept in the horn is only one of many religious ceremonies described (for Latin text see Appendix 2). But precisely this ritual had for a long time no parallel in written sources for Slavic religion until Williams’ account came to light.⁶

“There stood in the temple a huge image bigger than any man, astonishing for its four heads and four necks, two facing the front, and two the back. And one gazed to the right, and one to the left, both before and behind. He was made to be clean-shaven and crop-headed, so you would think the ingenious craftsman had imitated the Rugian style of hair-dressing. In his right hand he bore a horn decorated with various sorts of metal, which the priest skilled in his worship used to fill every year with drink, in order to foresee the next year’s crops from the state of the liquor. On the left side, the arm was represented as bent inward with a bow. A tunic was carved reaching down to the shanks, which were made of different kinds of wood, jointed to the knee so inconspicuously that the place of the join could only be discovered on minuter inspection. The feet appeared level with the ground, their bases lying under it”.⁷

⁵ William of Malmesbury, *Gesta Regum*, Book II, Chp. XII (pp. 208-209): J. A. Giles translation.

⁶ Indoeuropean context of that ritual was shown in A. Gieysztor, ‘Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung’, *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 18, 1984, p. 262.

⁷ Saxo, Book XIV.39 (p. 494); English translation in: *Danorum Regum Heroumque Historia, Liber X- XVI*, in E. Christiansen, ed. and transl. (Oxford, 1984).

After description of the idol Saxo, described priest's preparation and the ceremonies at the temple:

"The next day, the people kept watch outside the door, and he took down the cup from the image, and inspected it closely; if any amount of the liquor he had put in had gone away, he thought that this meant a dearth in the following year. Noting this, he would order the corn in hand to be kept for the future. If he saw no lessening of its usual fullness, he would prophesy a good season. Depending on this augury, he warned them to use this year's harvest either sparingly or liberally. Then he poured out the old wine at the feet of the image as an offering, and filled the empty cup with fresh; and playing the part of a cupbearer, he worshipped the statue and petitioned him in a ritual incantation for increase of wealth and victory for himself, his country, and its people. After this, he put the cup to his mouth and emptied it excessively fast in one draught, putting it back into the right hand of the statue refilled with new drink".⁸

Then follows an account about ritual cake and the final celebration of a communal feast:

"...they spent the rest of the day feasting greedily, using the sacrificial meat for their merriment and gluttony and making the sacred victims of the God subservient to their unbridled appetites. In this feast drunkenness was reckoned pious, sobriety infamous".⁹

Both authors, William and Saxo, reported use of a horn and an alcoholic beverage in foretelling the future prosperity. Saxo explicitly referred there to the harvest, while William no doubt meant the same using the term prosperity, as Ranove's economy was based on farming. Both mentioned the feast at the end of the ceremony. The discovery of William's account brings to mind two fundamental questions of outmost relevance for research concerning Slavic religion. First, can we still acknowledge that Saxo's account originated from his Danish informants, who were eyewitnesses (or rather main actors) in the destruction of the temple at Arcona in 1168, and not from his knowledge of William's text (or his sources). If so, William's text reinforces the credibility of Saxo's account. Second, did William's text describe the divination among the Ranove of Rügen, perhaps at Arcona, as the similarity to Saxo's account suggests, or does it rather concern the Luticians, as suggested by the fact that only the name of this tribe (apart of the name *Vindelici*) appeared in William. In such a case the similarity to Saxo's account could be attributed to similar forms of ritual, common to all Polabian Slavs.

Rugian Interpretation by Roman Zaroff

First of all, we have to look when William of Malmesbury wrote his *Gesta Regum* and what sources he used. Taking into consideration that the first three books of *Gesta Regum* were completed around 1120 or shortly after,¹⁰ and the passage we are concerned with refers to the middle of the 11th century, we can assume that William used some written

⁸ Saxo, Book XIV.39 (p. 494-496) Eric Christiansen translation.

⁹ Saxo, Book XIV.39 (pp. 96) Eric Christiansen translation.

¹⁰ J.A. Giles, in *William of Malmesbury's Chronicle of the Kings of England*, p. VIII n.

sources for this account. The construction of the entire passage about Henry III's reign, subjugation of the *Vindelici* and *Leutici* and about pagan Slavic ceremonies suggests that it comes from the same source. According to Antonia Gransden it comes from a now lost German source of the 11th century written at the time of Henry III.¹¹ It is worth noting that the bias in this story points to a German source also. This is so, because Henry III struggled to subdue the Lutician Union but he was not altogether successful as claimed in *Gesta Regum Anglorum*.¹² Neither did he manage to fully subjugate the other Polabian Slavs. The Luticians were independent until at least 1030, when the Empire had been involved in conflict with Mieszko II of Poland (reigned 1025-1034). There is a possibility that the Luticians even participated in the conflict on the Polish side.¹³ Between 1033 and 1035 (according to Łowmiański in 1036) emperor Conrad II fought at least two campaigns against the Luticians. In 1035 (or 1036) the Luticians agreed to pay a tribute, but it is unlikely that they delivered it every year and in full.¹⁴ In the year 1045, Conrad II's successor Henry III campaigned against the Lutician Union again, but they continued to raid German territory. In 1056 the Luticians severely defeated the Saxons at the battle of Prizlau. This clearly indicates that the Luticians were far from being defeated and fully subjugated. The decline of the Lutician Union began in the year 1057 when civil war erupted between northern and southern tribes of the union. This, however, took place after the death of Henry III and during the minority of Henry IV and regency of Henry III's wife and Henry IV's mother Agnes of Poitou. In 1067 or 1068 the temple at Radogoszcz was destroyed by a German expedition led by bishop Burchardt of Halberstadt.¹⁵ Although the Lutician Union (the Redarove and Dolenzhane tribes only) still survived and continued its existence until the early 12th century, they did not play any significant role in the region anymore.¹⁶

The oracle and associated ceremonies described by William of Malmesbury leave no doubt that he was referring to the Polabian Slavs. The question remains as to which branch the account applies. Identification of the *Leutici* poses no problem, as he certainly meant the Luticians or Lutician Union, a federation of Slavic tribes of the Redarove, Dolenzhane, Chrespyane and Khyzhane. Neither is the term *Vindelici* difficult to decipher. In the context of these accounts, no doubt, it meant the Wends. However the term *Vindelici*, the Wends, is a very broad one and it has been often used in sources to describe the entire Polabian Slavdom, between the Elbe-Saale and Oder rivers.

The question arises as to whom he was referring to in particular. Although William of Malmesbury himself was most likely ignorant about the division of the Polabian Slavs, he copied this story from some older German source. A few sentences before the description of the Slavic idol, William wrote: "... (Henry III) subdued the Vindelici and the Leutici...who

¹¹ A. Gransden, *Historical Writing in England...*, pp. 171 & 178.

¹² see note 5.

¹³ *Annales Magdeburgensis*, G. H. Pertz, ed., Monumenta Germaniae Historica, Scriptores vol. 16 (Hannover, 1859), year 1030. On the controversy about the Lutician participation see: W. Bröske, 'Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes', *Mitteldeutsche Forschungen*, vol.3 (Münster-Köln, 1955), pp. 54-74; and G. Labuda, *Mieszko II król Polski (1025-134). Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego* (Kraków, 1992), p.67-71; and K. Wachowski, *Słowiańszczyzna Zachodnia* (Poznań, 1950), pp. 133-135.

¹⁴ Wipo, *The Deeds of Conrad II*, in T.E. Mommsen & K.F. Morrison, *Imperial Lives and Letters* (New York, 1962) Year 1033, 1035, 1036; and H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol.5 (Warszawa, 1973), pp. 291-292.

¹⁵ *Annales Augustiani*, G. H. Pertz, ed., Monumenta Germaniae Historica, Scriptores vol. 3 (Hannover, 1839), Year 1068.

¹⁶ L. P. Stupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries* (Warsaw, 1994), pp. 56-57.

alone, even to the present day, lust for the pagan superstitions...”.¹⁷ It has to be pointed out that William’s source clearly and implicitly distinguished the *Vindelici* from the *Leutici*, that is the Lutician Union. On the other hand, in descriptions of the Slavic idol, ceremonies and oracle he implicitly used the term *Vindelici*. This indicates that the name *Vindelici* was applied to some other Polabian Slavs - Wends. Therefore, it must have been used in reference to some different Polabian Slavs than the Luticians. Consequently, the description of idol and ceremonies could not and did not refer to the Lutician deity of Svarozhich or ceremonies at Radogoszcz. We can also exclude the Sorbian tribes of the south, since by the middle of the 11th century they were well incorporated into the marches of the Empire. As for the Obodrites, from around 1031 until 1043 they were fully independent and ruled by prince Ratibor who maintained a friendly relationship with the Empire. Afterwards the Obodrite principality was recovered by Gotschalk a member of an Obodrite Nakonid dynasty that had ruled the land at least since the middle of the 10th century. Also Gotschalk remained on very good terms with both Saxony and the Empire and, although he recognized imperial authority and paid tribute, he ruled independently.¹⁸ Ratibor himself was a Christian and he allowed German clergy to preach Christianity in his principality.¹⁹ So was prince Gotschalk who officially promoted Christianity and has been praised for that by Adam of Bremen; and later by Helmold of Bosau and Saxo Grammaticus.²⁰ Therefore, the term *Vindelici* could not have been used in relation to the Obodrite state either. This leaves practically only the Ranove of Rügen island as the sole candidates for William’s *Vindelici*.

The above notion is reinforced by the account written by Saxo Grammaticus. The similarity of some parts of William’s and Saxo’s accounts is striking. In both cases authors reported use of a horn and an alcoholic drink as a medium for foretelling the future harvest. Knowing that wine in this part of medieval Europe was not a very common drink, it is more likely that fermented honey, mead, not wine was used in this particular Polabian ritual. Therefore, it is more plausible that on that instance William was better informed than Saxo.

Moreover, Saxo recorded that Ranove’s harvest celebration and divination from the drink in the horn took place annually after harvest,²¹ that is in autumn. In this context it is worth recalling Helmold of Bossau’s story about Sventovit’s high priest demanding that the German priest Gotschalk be sacrificed to the god for performing Christian service on the island. It is of great significance that according to Helmold this took place in November.²² Taking into consideration that the human sacrifice was the highest form of offering we may conclude that it was planned for a most important Rugian harvest festival and that it was held in November. This corresponds exactly to the timing of celebrations reported by William.

From William’s description only the name of the deity does not resemble Sventovit of Rügen. We may assume that William, unfamiliar with the name of Slavic gods, like many

¹⁷ see note 5.

¹⁸ Adam of Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, ed. W. Trillmich (Darmstadt, 1961), Book III. 19 & 50; English translation in F. J. Tschan, ed., *History of the Archbishopric of Hamburg-Bremen* (New York, 1959); and Helmold of Bossau, *Chronica Slavorum*, in F. J. Tschan; *The Chronicle of the Slavs* (New York, 1966), Book I.18 & 21.

¹⁹ Adam of Bremen, Book II.71 & 79.

²⁰ Adam of Bremen, Book III.19; and Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Book X. 17; and Helmold of Bosau, Book I.20.

²¹ Saxo, Book XIV.39 (p. 494-496): Eric Christiansen translation.

²² Helmold of Bossau, Book II.108.

other ancient and medieval historians before and after him, substituted it with the name of a classical deity. The choice of Fortuna seems to be an “*intepretatio romana*” as this ancient Roman female deity was a goddess of blind faith and had also provided oracles.²³ Therefore, in the light of the evidence presented it becomes evident that William of Malmesbury was referring to the ceremonies associated with cult of Sventovit of Arkona on Rügen island.

Returning to the source used by William, there is no evidence that the Ranove of Rügen were subdued by the Empire in the middle of the 11th century. In this context the story probably came to Germany from abroad. Most likely from the Danes, who were involved in the trade and piracy on the Baltic Sea, and no doubt were well informed about the religious matters of the Ranove of Rügen. Henry III married Gunhilda (Kunigunde) a daughter of Canute the Great, king of Denmark, Sweden and England in 1036.²⁴ It is very likely that the information about Ranove’s pagan cults was brought by Gunhilda herself or the members of her Danish entourage. There is another possibility that cannot be totally excluded. In 1045 Henry III campaigned against the Luticians, and according to *Annales Augustiani* this campaign was fought in the vicinity of Rügen island.²⁵ This is probably a mistake as most likely the imperial expedition did not reach the Baltic shores. However, it has to be remembered that Ranove’s principality included parts of the mainland known as the Tribsee and Bardo districts. Hence, the most likely location for the campaign are Lutician territories bordering the mainland domain of the Ranove. Whatever the case, the imperial army could come into contact with the Ranove or the other Baltic Slavs, and from them this information could have been obtained.

Saxo Grammaticus, like William, was very well educated and read in both classical and contemporary works. But there is no evidence that he knew *Gesta Regum Anglorum*.²⁶ Although both descriptions are very similar they are substantially different, making it extremely unlikely that Saxo based his account on William’s work. Hence the importance of William’s account lies in the fact that he authenticates Saxo Grammaticus’ description of Arkona, the Sventovit temple and associated ceremonies. At the same time, it also settles the dispute about Saxo’s credibility. Furthermore, William’s account shows that ceremonies similar to those reported by Saxo Grammaticus were performed at Arkona on Rügen island as early as the mid-11th century. This also demonstrates that the cult of Sventovit was fully developed by that time. Moreover, although there is no hard evidence to postulate this, the cult of Sventovit at Arkona might have emerged even earlier. Archaeological excavation has revealed that the internal rampart at Arkona was built in the first half of the 9th century and it probably did not serve a defensive purpose.²⁷ Therefore, it was most likely an enclosure for some sort of a cult centre. Unfortunately a lack of evidence for that period prevents us from postulating anything about the nature of this cult and the deity worshipped there.

²³ P. Jones, & N. Pennick, *A History of Pagan Europe* (London, 1995), p.39.

²⁴ William of Malmesbury, *Gesta Regum*, Book II, Chp. XII (p. 207).

²⁵ *Annales Augustiani*, Year 1045.

²⁶ for Saxo’s biography, his work and sources, see: H.E. Davidson in Saxo Grammaticus, vol. I, p. 1 & vol. II, pp. 1-12; and E. Christiansen in Saxo Grammaticus, pp. 703-710.

²⁷ L. P. Stupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, p. 34.

Lutician Interpretation by Leszek Paweł Ślupecki

At the beginning of the chapter William talks about “Vindelici et Leutici” but in the fragment that follows and describes the divination he mentions only the *Vindelici*. From a German source he supposedly follows, William has correctly taken the name of the *Leutici* (Luticians). The name *Vindelici* however, as a name for a Slavic tribe is rather unusual. *Vindelici* was the name of a Celtic tribe that lived in Roman times in Raetia, in contemporary Tyrol and Bavaria. A Roman city, Augusta Vindelicorum, today’s Augsburg in southern Germany, was once situated there.²⁸ The name *Vindelici* appeared in William’s account perhaps because of his classical education and good erudition. He either misunderstood a similar name, Vinidi, used in the early Middle Age for the Slavs, or tried to interpret it using classical terms (this was quite a typical medieval practice). The name Vinidi was used quite often in early German sources (especially Frankonian) as a name for the Polabian Slavs.²⁹ However it sometimes was applied specifically for the Vilti (Veletians), the name for the branch of tribes that were later called the Luticians. The phrase “Vindelici et Leutici” could be also interpreted as a pleonasm, and it is of outmost importance to say here that the Luticians very often appeared in the sources under a double name.³⁰ If this is not the case, we may look for another similar sounding Slavic tribal name. A good candidate would also be the Wolinians, a tribe very well known to the Germans and the Danes; and famous for their city-port of Wolin (legendary town Vineta), that was still pagan in the middle of the 11th century.³¹

In my opinion, in William’s text the term Vindelici denotes the Polabian Slavs as a whole, that is Wenden in German and the Wends in English. From among these Wends, William, or his source, knew only the Luticians in particular. It appears that the description of the cult and ceremonies are attributed by William to all the Wends, but he is drawing from the example of the Luticians, known better to him. Additionally, the passage about four kings that Henry III compelled to pay tribute and do services could echo the very fact that the Lutician Union was composed of four tribes. Finally, as far as we know Henry III fought against the Luticians, and not against the other Polabians.

Consequently, the description of Slavic idol and pagan divination could refer to the Lutician temple at Radogoszcz. We know from Thietmar’s account³² that this temple held an oracle. The German chronicler described only lot-casting and horse-divination,³³ but said nothing at all concerning oracles from liquor in the horn. It was perhaps because this ritual was performed only once a year, namely in autumn, and the German envoys, who were supposedly Thietmar’s informants, visited Radogoszcz at another time, possibly in spring 1003. Hence they did not witness this major Lutician festival held there later in the year. On the other hand, at Arkona on Rügen island all these similar forms of divination (from the lots, horse and liquor in the vessel) were also practiced, but during the autumn festival only.

²⁸ R.Heuberger, ‘Vindelici’, *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Zweite Reihe*, vol.9, Part A1, (Stuttgart, 1961), col. 1-17; and J. Wielowiejski, ‘Raetia’, *Słownik Starożytności Słowiańskich*, vol.4, p.459.

²⁹ G. Labuda, ‘Wenedonia’, *Słownik Starożytności Słowiańskich*, vol.6, p.372-373.

³⁰ L.P.Ślupecki, *Wojownicy i Wilkołaki* (Warszawa, 1994), pp.183-184, with examples.

³¹ L.Leciejewicz, ‘Wolinianie’, *Słownik Starożytności Słowiańskich*, vol.6, p.564; and R. Kiersnowski, *Legenda Winety, Studium historyczne* (Kraków, 1950).

³² Thietmar, VI, 23-25: *Kronika Thietmara*, ed. M.Z.Jedlicki (Poznań, 1953), pp. 344-351.

³³ L.P.Ślupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów* (Warszawa, 1998), p.143-145.

William's *Gesta Regum* immediately brings to attention the famous account by Saxo Grammaticus describing the Sventovit temple, the idol located at Arkona on Rügen island and all associated ceremonies. The question arises whether Saxo's account is original. He could have known William's work, which is at least a half century older, and we know that in his *Gesta Danorum* he used some English sources, including the works of Venerable Bede (explicitly quoted by Saxo) and Goeffrey of Monmouth.³⁴

Nonetheless, when we compare the passage from *Gesta Danorum* with a relevant fragment of *Gesta Regum Anglorum* there is in fact no trace of any copied sentence. In both texts we find totally different phrases and different words used. Only the expressions: "cornu dextrae" (William) and "dextra cornu" (Saxo) sound a bit similar. However, both descriptions are applied to similar events. Nonetheless, William's and Saxo's account are similar, though they are not the same. There are some small differences, the most important being, perhaps, that William talks about the use of mead (hydromellum), while Saxo reported wine, or rather "merum", that is pure wine, not mixed with water, an alcoholic beverage being very proper for pagan ceremonies.³⁵

Taking into consideration rarity of wine on the shores of Baltic Sea it could be reasonable to assume that the mead rather than wine was used by the Polabian Slavs in their ceremonies. Therefore, most likely William was right rather than Saxo. Wine, however, was also well known, even much further in the North than the Polabian lands³⁶ and there is a possibility that the Saxo account may also be correct in this respect. Whatever the case, both authors reported a horn filled with an alcoholic beverage being used in foretelling the future harvest. Also, both reported a communal feast associated with the festival.

In William's description of ritual only the name of the deity is problematic. We may assume that William, unfamiliar with the deity of foreign-sounding name - like other ancient and medieval historians before and after him - used the classical model and replaced it with the name of an ancient goddess. The choice of Fortuna is, however, significant as this ancient Roman female deity was the goddess of blind faith and had also provided oracles. Hence, the substitution of Fortuna for a Slavic deity may simply be a result of William's association of a strange sounding Slavic god with oracles. On the other hand, that might have been a deeper reason for such an interpretation. Fortuna not only sounds different as Svarozhich or Sventovit. Fortuna is of different sex. Therefore, we can also postulate that originally the story was linked to some Slavic female deity responsible for oracles and divinations. Unfortunately, Slavic goddesses are very poorly attested in written sources.³⁷ In Thietmar's Chronicle however, there is a fragment (without mentioning the name) about a Lutician war-goddess appearing to be of great importance; who was represented on their war-standards.³⁸ Furthermore, Thietmar reported that at Radogoszcz, apart from main idol of Svarozhich, there were many statues of other gods and goddesses.³⁹ And, as comparative

³⁴ I.Skovgaard-Petersen, 'Saxo Grammaticus', *Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, vol.15 (København, 1970), col.54-55.

³⁵ L.P.Słupecki, *Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion der Ostseeslawen im 8.-12. Jahrhundert: Tempel-Götterbilder-Kult*, in print.

³⁶ See Gieysztor 1984, p. 261; The knowledge of wine in the North is also attested in plenty of Norse sources.

³⁷ L.P. Słupecki, 'Au déclin des dieux slaves', in: *Clovis. Histoire et mémoire. La baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire*, vol.2 (Paris, 1998), pp. 295-296.

³⁸ Thietmar, VII. 64 (pp. 559-561).

³⁹ Thietmar, VI. 23 (p.345).

studies into pagan religions show, the divination about prosperity was a domain of female deities rather than male gods.⁴⁰

Conclusion

The question of William's account referring to the Luticians, Radogoszcz and a cult of Svarozhich or some female deity of unknown name - or alternatively to Arkona on Rügen, and the temple of Sventovit located there - must remain open. It has to be acknowledged that it is possible to find arguments in favour of both such hypotheses. Whatever the case, William's account shows that ceremonies similar to those reported by Saxo Grammaticus were performed as early as the middle of the 11th century. This also shows that such pagan rituals in Polabian lands were fully developed by then. Religion, like any other social phenomenon, is a long term and complex process. Hence, it could be assumed that the Western Slavic ritual of divination about future prosperity from an alcoholic drink in the horn, and performed in such a complex and sophisticated form, developed not later than the late 10th century - if not much earlier.

Yet there is another important implication deriving from William's account. He stated that the ceremony, that was identified here with the cult of Sventovit at Arkona on Rügen island was performed at the end of November, during the annual harvest festival. This timing brings to mind Adam of Bremen's descriptions of the martyrdom of Bishop John of Mecklenburg in 1066 after the pagan uprising in the Obodrite principality. An uprising in which the Luticians were heavily involved.⁴¹ What is worth noting is that Bishop John of Mecklenburg was captured and taken by the Luticians in June, but was sacrificed to the Svarozhich of Radogoszcz on the 10th of November that year.⁴² The question arises for what purpose he was kept alive for so long a time. Although the issue requires much more investigation and research, it could be postulated that Bishop John was sacrificed to the Lutician deity during a similar harvest celebration at Radogoszcz. In turn, this notion reinforces the hypothesis that the Polabian Slavs shared many religious concepts.

Finally, William of Malmesbury's account provides proof of authenticity for Saxo Grammaticus' description of Arkona, the Sventovit temple and associated ceremonies. Nonetheless, in spite of all this, the possibility remains for some hypercritical historian to argue that Saxo used William's account in composing his story about the fall of Arkona, just to praise and to glorify Bishop Absalon and King Waldemar I of Denmark.

⁴⁰ L.P.Ślupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów*, passim.

⁴¹ W.Bröske, 'Untersuchungen...', pp. 81-83.

⁴² Adam of Bremen, Book III. 51. Helmold of Bosau copied the description of Bishop John's martyrdom from Adam's work; the author of Old-Icelandic *Hungrvaka*, although he undoubtedly knew and used Adam's account, could have additionally consulted some other sources concerning Bishop John and his martyrdom; cf G.Turville-Petre, *The Origins of Icelandic Literature* (Oxford, 1967), p.72-73.

Appendix 1

William of Malmesbury's account about the Polabian Slavs:

“Erat imperator multis et magnis virtutibus praeditus, et omnium pene ante se bellicosissimus, quippe qui etiam Vindelicos et Leuticios subegerit, ceterosque populos Suevis conterminos, qui usque ad hanc diem soli omnium mortalium paganas superstitiones anhelant; nam Saraceni et Turchi Deum Creatorem colunt, Mahumet non Deum sed ejus prophetam aestimantes. Vindelici vero Fortunam adorant; cujus idolum loco nominatissimo ponentes, cornu dextrae illius componunt plenum potu illo quem [variant: quod] Graeco vocabulo, ex aqua et melle, Hydromellum vocamus. Idem sanctus Hieronymus Aegyptos et omnes pene Orientales fecisse, in decimo octavo super Isaiam libro confirmat. Unde ultimo die Novembris mensis, in circuitu sedentes, in commune praegustant; et si cornu plenum invenerint, magno strepitu applaudunt [variant: plaudentes], quod eis futuro anno pleno copia cornu resdponsura sit in omnibus; si contra, gemunt. Hos ergo ita Henricus tributarios effecerat, ut, omnibus sollempnitatibus quibus coronabatur, reges eorum quatuor, lebetem quo carnes condiebantur, in humeris suis, per anulos quatuor vectibus ad coquinam vectitarent”.⁴³

Appendix 2

Saxo Grammaticus' account about Sventovit, his cult and associated ceremonies:

“Ingens in aede simulacrum omnem humani corporis habitum granditate transcendens, quattuor capitibus totidemque ceruicibus mirandum prestabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere videbantur. Ceterum tam ante quam retro collocatorum unum dextrorsum, alterum levorsum contemplationem dirigere videbatur. Corrasae barbae, crines attonsi figurabantur, ut artificis industriam Rugianorum ritum in cultu capitum aemulatam putares. In dextra cornu vario metalli genere excultum gestabat, quod sacerdos sacrorum eius peritus annuatim mero perfundere consueverat, ex ipso liquoris habitu sequentis anni copias prospecturus. Levea arcum reflexo in latus brachio figurabat. Tunica ad tibias prominens fingeatur, que ex diversa ligni materia creatae, tam arcano nexu genibus iungebantur, ut compaginis locus non nisi curiosiori contemplatione deprehendi potuerit. Pedes humo contigui cernebantur, eorum basi intra solum latente.”

“Postero die, populo prae foribus excubante, detractum simulacro poculum curiosius speculatus, si quid ex inditi liquoris mensura subtractum fuisset, ad sequentis anni inopiam pertinere putabat. Quo annotato, praesentes fruges in posterum tempus asservari iubebat. Si nihil ex consuetae fecunditatis habitu deminutum vidisset, ventura agrorum ubertatis tempora praedicabat. iuxta quod auspiciu instantis anni copiis nunc parcius, nunc profusius utendum monebat. Veteri deinde mero ad pedes simulacri libamenti nomine defuso, vacuefactum poculum recenti imbuat, simulatoque propinandi officio statuam veneratus, tum sibi, tum patrae bona civibusque opum ac victoriarum incrementa sollempnium verborum

⁴³ *Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Regum Anglorum libri quinque*, in W. Stubbs, ed., *The Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, vol. 90, part 1 (London, 1887), Book II.189 (pp.230-231).

nuncupatione poscebat. Qua finita, admotum ori poculum nimia bibendi celeritate continuo haustu siccavit repletumque mero simulacri dextrae restituit.”

“reliquum diei plenis luxuriae epulis exigentes, ipsas sacrificii dapes in usum convivii et gulae nutrimenta vertere, consecratas numini victimas intemperantiae suae servire cogentes. In quo epulo sobrietatem violare pium aestimatum est, servare nefas habitum”.⁴⁴

Bibliography

PRIMARY SOURCES

- Adam of Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, in: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches, ed. W.Trillmich (Darmstadt, 1961).
- Adam of Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, in F. J. Tschan, ed., History of the Archbishopric of Hamburg-Bremen (New York, 1959).
- Annales Augustiani*, G. H. Pertz, ed., Monumenta Germaniae Historica, Scriptores vol. 3 (Hannover, 1839).
- Annales Magdeburgensis*, G. H. Pertz, ed., Monumenta Germaniae Historica, Scriptores vol. 16 (Hannover 1859).
- Helmold of Bossau, *Chronica Slavorum*, in F.J. Tschan; *The Chronicle of the Slavs* (New York, 1966).
- Saxo Grammaticus, *Saxonis Gesta Danorum*, J.Olrik ed. (Hauniae, 1931).
- Saxo Grammaticus, *The History of the Danes, Books I-IX*, H.E. Davidson & P. Fisher ed., (Cambridge, 1979/80).
- Saxo Grammaticus, *Danorum Regum Heroumque Historia, Liber X-XVI*, in E. Christiansen, ed. (Oxford, 1984).
- Thietmar, *Kronika Thietmara*, M.Z.Jedlicki ed. (Poznań, 1953).
- Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Regum Anglorum libri quinque*, in W. Stubbs, ed., *The Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, vol.90, part 1 (London, 1887), Book II.189 (pp. 230-231).
- William of Malmesbury, *Gesta Regum*, in J.A. Giles, *William of Malmesbury's Chronicle of the Kings of England* (London, 1904).
- Wipo, *The Deeds of Conrad II*, in T.E. Mommsen & K.F. Morrison, *Imperial Lives and Letters* (New York, 1962).

SECONDARY SOURCES

- Brüske, W., ‘Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes’, *Mitteldeutsche Forschungen*, vol.3 (Münster-Köln, 1955), pp. 54-74.
- Farmer, D.H., ‘Two Biographies by William of Malmesbury’, in T. A. Dorey, ed., *Latin Biographies* (London, 1967), pp. 157-176.

⁴⁴ Saxo Grammaticus, XIV, 39, 3-7 (pp. 823-825): *Saxonis Gesta Danorum*, ed. J.Olrik (Hauniae, 1931), pp.465-466.

- Gieysztor, A., *Mitologia Słowian* (Warszawa, 1982).
- Gieysztor, A., 'Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung', *Frühmittelalterliche Studien*, vol.18, 1984.
- Gransden, A., *Historical Writing in England, c. 550 to c. 1307* (London, 1974).
- Heuberger, R., 'Vindelici', *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Zweite Reihe, vol.9, Part A1 (Stuttgart, 1961).
- Jones, P., & Pennick, N., *A History of Pagan Europe* (London, 1995).
- Kiersnowski, R., *Legenda Winety, Studium historyczne* (Kraków, 1950).
- Labuda, G., 'Wenedonia', *Słownik Starożytności Słowiańskich*, vol.6.
- Labuda, G., *Mieszko II król Polski (1025-134). Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego* (Kraków, 1992).
- Leciejewicz, L., 'Wolinianie', *Słownik Starożytności Słowiańskich*, vol.6.
- Łowmiański, H., *Początki Polski*, vol.5 (Warszawa, 1973).
- Skovgaard-Petersen, I., 'Saxo Grammaticus', *Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*, vol.15 (København, 1970).
- Słupecki, L. P., *Slavonic Pagan Sanctuaries* (Warsaw, 1994).
- Słupecki, L. P., *Wojownicy i Wilkołaki* (Warszawa, 1994).
- Słupecki, L. P., *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów* (Warszawa, 1998).
- Słupecki, L. P., 'Au déclin des dieux slaves', in: *Clovis. Histoire et mémoire. La baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire*, vol.2 (Paris, 1998), pp. 295-296.
- Słupecki, L. P., *Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion der Ostseeslawen im 8.-12. Jahrhundert: Tempel-Götterbilder-Kult*, in print.
- Thomson, R., *William of Malmesbury* (Woodbridge, 1987).
- Turville-Petre, G., *The Origins of Icelandic Literature* (Oxford, 1967).
- Wachowski, K., *Słowiańszczyzna Zachodnia* (Poznań, 1950).
- Wielowiejski, J., 'Raetia', *Słownik Starożytności Słowiańskich*, vol.4.

William iz Malmesburyja o prerokbah poganskih Slovanov: nov vir o slovanskem poganstvu in njegovi interpretaciji

Leszek Paweł Słupecki in Roman Zaroff

Članek razbira tisti del poročila Williama iz Malmesburyja o vladavini nemškega cesarja Henrika III, ki opisuje poganski kult in obrede polabskih Slovanov. Gre za krajevno podrobneje nedoločeno vsakoletno praznovanje žetve, pri katerem so s pomočjo medice v rogu prerokovali, kakšna bo naslednja letina. Praznik so sklenili z vsesplošno gostijo.

V nadaljevanju avtorja vsak zase interpretirata Williamovo poročilo. Roman Zaroff povezuje te obrede z Rugijci z otoka Rügen (Rujane), z Arkono in Sventovitovim kultom. Leszek Paweł Słupecki pa vidi v poročilu Ljutiče (ljudstvo Veletov), ki so imeli središče v Radogostu (Retri) in so častili božanstvo z imenom Svarožič. Oba avtorja se strinjata, da je Williamovo poročilo pomembno za proučevanje slovanske religije in še posebej za delo *Gesta Danorum* Saksa Gramatika. Strinjata se, da Sakso ni poznal Williamovega dela *Gesta Regum*. Zato je Williamovo poročilo, ne glede na to, kateri skupini Polabskih Slovanov pripada opisani obred, dokaz za pristnost Saksovega poročila.

Late Traces of the Cults of Cybele and Attis. The Origins of the Kurenti and of the Pinewood Marriage (“Borovo Gostüvanje”)

Slavko Ciglencečki

The carnival mask of the kurent invokes the memory of the mythical companions of Cybele and Attis, who played an important role directly before Christianity became the prevailing religion throughout the territory of present-day Slovenia. It also seems that pinewood marriage (“borovo gostüvanje”), an event that takes place during the carnival festivities, reflects one of the high points of the March celebrations dedicated to Attis. The author further mentions some additional elements of the heritage which have preserved the elements of the Great Mother cult as late as the Middle Ages and even into modern times.

There are numerous carnivals masks and traditions that originated during the pre-Slavic period. In his excellent, although almost unnoticed 1978 study concerning the mask of the hind, Niko Kuret emphasizes the pre-Slavic origin of this mask and presents the phenomenon of the survival of individual elements of pagan cults all through to the present (Kuret 1978). Kuret perceives in the hind the survival of an older cult figure worshipped by indigenous inhabitants that lived in the territory of present-day Slovenia and amidst the confusion of migrations, took to almost inaccessible areas of southeastern Noricum (Kuret 1978, 502). Here I would like to draw attention to the roots of the kurent (korant) from Ptujsko polje and the custom of pinewood marriage (borovo gostüvanje) in Prekmurje which can be traced to an important cult which was practiced in Slovenia during the Roman era.

A comprehensive review of masks in Slovenia maintains numerous attempts at explaining the figure of the kurent (Kuret 1984, 192-196) by ethnologists and linguists: their explanations tied it with the Slavs, the Uskoki, the Illyrians, the Greeks, the Latin peoples and all the way to the East Finns/Mongolians. The most renowned expert on masks in Slovenia, the late Niko Kuret, wrote in 1984 that the figure of the kurent remains a mystery (Kuret 1984, 193).

In a booklet, published in 1978 on the new collection of the Ptuj museum Š. Cobelj proposes yet another thesis concerning the origins of the kurent; from the point of view of this article she comes nearest to the solution of this enigma (Cobelj 1978, 9-10). Cobelj indicates that the origins of the kurent are related to the Kuretes, Greek demons who protected the young Zeus in a cave from his father Cronus by banging their swords against their shields and thus creating a great din, to drown the child's crying.

This thesis was not welcomed by experts in the field. F. Bezljaj, for instance, termed it unpersuasive (Bezljaj 1982, 113), while N. Kuret felt that this comparison was forced, especially the part which linked the swords of the warriors from Crete with the hedgehog clubs of the kurenti (Kuret 1984, 196). Since the meager economic connections between the

present-day Slovene territory and Greece could not justify the transmission of this tradition in a satisfactory manner, the presumption about the links between the kurent and the Kuretes and the Koribantes from Crete was not convincing enough. Š. Cobelj compared the kurent only to the Kuretes from Crete (or to the Koribantes), but did not emphasize the role of the latter in connection with Cybele, the goddess from Asia Minor. Nor did she realize the connection between the cult of Cybele and the Slovene territory, despite the fact that two of the most beautiful depictions of the goddess in the Roman provinces had been found in the very town of Ptuj (comp. Modrijan, Weber 1979-1981, 95-97, and Abramić 1925, 188-189).



1. The front of a damaged altar dedicated to Cybele featuring symbols of the goddess and Attis; from Marof near Jurklošter. The central part of the surface depicts a pine tree with different musical instruments (a Phrygian flute, panpipes, tambourine, and cymbals) hanging from its branches and Attis' cap, adorned with stars. The tree with instruments (symbols of Attis) grows from a wall-shaped crown between two reclining lions (symbols of Cybele).

The current and different understanding of Slovene ethnogenesis is of some significance; the varying views concerning settlement patterns at the time the Slavs reached this territory had a heavy influence upon varying interpretations of the kurent figure. Until very recently it was commonly believed that at the end of the 6th century the Slavs migrated to a more or less empty territory with but a few fragments of the remaining indigenous inhabitants (comp. Grafenauer 1978, 230-233). The large majority of older researchers therefore looked for analogies for the kurent mainly in the heritage of the peoples who had settled in this area after the decline of the Roman Empire.

Numerous fortified settlements, some of which had already been researched, indicate that the present-day Slovenia was still settled during the Late Roman era, however mostly in the hilly and remote areas far from valleys of transit. This is where the indigenous inhabitants spent the dangerous period of the great migrations, meeting new settlers with which they merged during the following centuries; this process remains very vague. Two such indigenous areas have been discovered in the vicinity of Ptuj: south of Donačka gora and Boč with Kozjansko

at its center (Ciglencečki 1992), and the southeastern slopes of Pohorje (Strmčnik 1997). Even though indigenous settlements have yet to be found in Slovenske gorice or in Haloze, these two areas cannot be completely ruled out as possible refuge territories.

The second significant element which should be taken into account when attempting an explanation of the individual fragments of folk culture and tradition is the much more important role of the cult of the Great Mother at the end of the Roman era; that is during

the critical time when Christianity prevailed over paganism. Many items which shall be mentioned later on confirm the existence of the elements of this cult in folk culture long into the Middle Ages, and in some forms - though sometimes largely transformed - even up to the present. One should of course also bear in mind a specter of the remaining pagan cults which had been only seemingly abruptly replaced by Christianity; in reality this was a very gradual process, and in some places it has never occurred on the whole.

While studying the Roman monuments that are dedicated to the cult of Cybele (Kybela) and which have been preserved in Slovenia, a hitherto overlooked possibility of explaining the figure of the kurent as well as the carnivals custom of pinewood marriage ("borovo gostüvanje") in Prekmurje in a different manner surfaced (Ciglenečki 1998a and Ciglenečki 1998b). A gradually increasing number of monuments dedicated to this cult enhances the knowledge which is further supplemented by the elements of folk tradition in Slovenia as well as by individual finds from neighbouring and also more distant lands.

In the territory of present-day Slovenia the cult of Cybele was concentrated around the Roman towns of Emona, Celeia, and Petoviona; individual monuments were also discovered at Ig, Marof near Jurklošter, Podkraj near Hrastnik, and in Koper (Kolšek 1968; Swoboda 1969; Lovenjak 1997, 67-68, 83; Ciglenečki 1998b). The majority are honorific inscriptions, two are statues, and some are also reliefs with depictions of symbolic objects pertaining to the cult of Cybele.

In order to facilitate the understanding of this theme it is necessary to condense the knowledge about this extremely complex goddess into several sentences. The literature about her is extensive; especially lately it consists also of popular, often somewhat uncritical works (for basic insight and literature see Cumont 1959; Vermaseren 1977; Garth 1984). The notion about the life-giving goddess reaches far back into the darkness of prehistory. In the forests and hills of Asia Minor people worshipped an ancient female deity; the first depictions by the Hittites date to the 2nd millennium B.C. In the course of time a goddess with all of her attributes and characteristics crystallized by Phrygians. Her two most important aspects were fertility and the protection of life, and her cult was centered on dying as well as upon awakening stagnant nature to spring life. One of the numerous variants of a story from the Roman Empire era depicts how Cybele falls in love with a shepherd named Attis. The goddess punishes



2. The marble statue of Cybele was discovered in the vicinity of the first Mithraeum in Hajdina near Ptuj; it is kept at the Graz museum. The head, adorned by a crown resembling a city wall, is missing. To the left and right of the goddess are the remains of reclining lions, her faithful companions.

him for his infidelity by driving him insane. Overcome by madness, Attis castrates himself under a pine tree and bleeds to death. Struck by remorse, Cybele pleads with Zeus to preserve the body of Attis; it is believed that Attis changes into an evergreen pine tree, is reborn again, and is reunited with Cybele. The original mythic companions of Cybele from Asia Minor were the Koribantes (*korúbantes*), in Greece they were joined by the Kuretes (*kouíretes*) from Crete; both possessed similar characteristics. During the Roman era both groups represented Cybele's escorts (Roscher 1890-1894). The Kuretes and the Koribantes (sometimes they appear as demigods or even demons in literature) are a sort of antipode to the Amazonians, accompanying the triumphant march of Cybele with an apotropaic din and ritual dances with arms.

The cult of Cybele spread from Pessinus in Phrygia; in 204 B.C. it was officially introduced in Rome. During the time that Hannibal was encroaching upon Rome, the Romans took their vows and accepted the goddess into their pantheon as the first Oriental deity. They named her Magna Mater Deorum (The Great Mother); in this form she is most often depicted on Roman monuments. Her cult spread in the imperial era, especially under the support of the emperor Claudius (41-54 B.C.), spreading to all the territories of the great Roman Empire; thus also into the area of present-day Slovenia. The indigenous population accepted the cult willingly, for in the image of the mother goddess they easily recognized the features of their local female deities. In Dalmatia, for instance, Cybele's beloved Attis was even associated with Silvan, the supreme deity of the Delmati tribe. This notion is supported by the relief from Pridraga (Cambi 1968, 137). The cult reached its zenith during the reign of emperor Antoninus Pius, although it did not lose in significance as it was supported by a considerable number of succeeding emperors.

Parallel to the growing crisis in the Roman empire and its subsequent depletion of power, the importance of the classical Greek-Roman deities was undermined as well. On the other hand, Oriental mystery cults offering people in distress a spiritual haven and the promise of ascent and eternal life later on became more prominent. Aside from Mithraism, two such cults that evolved were the cults of Cybele and Isis. Since Cybele was the first to have been incorporated into the Roman pantheon and thus also enjoyed the official protection of the state, she accrued a certain privilege and many followers throughout the centuries.

The cult of the Great Mother persisted for a long time concurrent with the rise of Christianity. During the reign of Eugenius, Theodosius' opponent, the cult experienced its last period of prosperity. A ritual cleansing of Rome was performed at that time and upon the initiative of the consul Virius Nicomachus Flavianus, pagan rituals were revived once again. Flavianus even performed the taurobolium in person. The sacred pine tree was carried in a procession and the Romans were once again able to admire and worship the statue of Cybele accompanied by silver lions. Revived were also the megalensia, festivities honoring the Great Mother. This final splendor of the cult is also reflected in some valuable objects of artistic value, for instance the patera from Parabiago with the depiction of the triumph of Cybele and Attis in the presence of the gods of heavens, earth, and water (Levi 1935). The motifs on contorniates from the second half of the 4th century are also similar. An important datum from the territory of present-day Slovenia mentions that in 388 Theodosius was greeted and solemnly received by the sacerdotes, flamines, and Oriental cults eunuch-priests, together with the town council (Šašel 1983, 55).

Despite the scarcity of stone monuments which could attest to the cult of Cybele in the countryside, a taurobolium object (*fossa sanguinis*) was found during the excavation of

the Late Roman post at Gradina Zecovi near Prijedor. This object, dating to the middle of the 4th century (Medini 1980-1981), aptly confirms the thesis concerning the presence of the cult also in more remote parts of the provinces and not only in Rome. It is significant that an early Christian church was erected in Gradina only a few meters aside in the 5th or 6th century (Čremošnik 1955, 137-140).

An additional confirmation of the thesis of the great importance of the cult of the Great Mother in the final era of paganism is the famous depiction of the goddess in a somewhat rigid poise in the middle of a golden patera along with the depiction of classical antique gods (Heland 1973). Her superiority over the classical pantheon is clearly visible here. It was found in Pietroasa in Romania and dates to the first half of the 5th century (Harhoiu 1977, 36). This seems to be one of the last depictions of the pagan Great Mother.

The continuation of the story about the fight between Christianity and paganism in Slovenia is well known. The pagan destiny was sealed in the great battle between Theodosius and Eugenius in the Vipava valley on the 5th to 6th of September 394, whereupon the cult lost its official support; the temples of the Great Mother, along with those of other pagan cults, became the target of destruction by fervent Christians. Yet worship of the female divine principle has not completely died out; it has found its expression in Mary, the mother of Christ, who was - this is quite significant - raised to the status of the mother of god at the very council in Ephesus in 431, not far from the site from which the cult of Cybele once spread throughout the Roman empire.

There are numerous antique sources on the course of the worship of Cybele, especially during the great Ides of March festivities at the beginning of spring (comp. Cumont 1959; Garth 1984, 1517-1521). These festivities started on March 15th with a procession and the sacrifice of a bull which would assure the fertility of fields. After seven days of abstinence and fasting the central event of the March celebrations took place. Members of a special association, most often wood merchants or lumberjacks (dendrophores - The College of Tree-Bearers) cut down a pine tree or a spruce, decorated it with violets, wrapped it in wool, and in a ritual procession carried it to the temple on Palatine. Around the tree women sang mourning songs for the late Attis. Two days of mourning were followed by the so-called hilaria on March 25th, the Festival of Joy which celebrated Attis' rebirth.

Cybele's monuments from the territory of the present Slovenia represent the key to the enigma of the kurent and of pinewood marriage ("borovo gostüvanje"). The similarity between the mythical companions of Cybele, the Kuretes and the Koribantes, and our kurents is considerable; and the fact that until the end of the 4th century the cult of Cybele was well represented in our territory, especially in the southern part of the province of



3. A gold-plated silver plate from Parabiago (Milan) depicting Cybele and Attis on a lion-drawn chariot. Dancing Kuretes and Koribantes accompany their ride, banging their shields with their swords. The plate represents the culmination and simultaneously the last shimmer of depictions of the Great Mother cult.



4. The kurent - like his predecessors, but transformed into a mask and adapted to a different geographic region - continues to perform his basic mission: to revive the sleeping nature. Steer horns on his head symbolise the connection with the bull, Cybele's cult animal.

Noricum around Petoviona and Celeia, is all the more significant. It may therefore be presumed that the Kuretes and the Koribantes, with only slightly altered names (maybe even present with both names: Koribantes - korants, Kuretes - kurents), have been absorbed into the local tradition and preserved to the present. Their identity has not been confirmed only by similar names and behaviour (ecstatic dancing and causing a tremendous racket), but mainly by their basic mission: the awakening of spring life. It is namely for this that the festivities honoring Cybele took place in the month of March. Other characteristics, such as clothes and paraphernalia, which necessitate further research and in-depth study should be set aside, most of these details were probably added later on. N. Kuret, in his study of animal figures, has already stated that often these masks do not morphologically correspond to their names (Kuret 1978, 498). He explained this with the fact that "people carelessly alter masks but remain conservative as far as names are concerned. Whenever possible, they cling to old, inherited names. The name thus stays but the form changes." We might also mention Lucretius' description of Cybele's festival celebrations in which he speaks of several armed people, whose heads are covered with menacing plumes and who dance inter-

twined, jump in step, and shed blood from the wounds inflicted upon each other (Lucretius). The horns which adorn the head of the kurent might also indicate Cybele, in whose honor a bull was sacrificed. Slovene folk heritage conveys an interesting reference to the sacred Kurent (Kuret 1984, 194) and bestows a much more important status upon this figure, perhaps even revealing the reminiscence of the status of demigod held by the Kuretes and the Koribantes in antiquity. The demonic character of the kurenti, whose music so affectively influenced everyone around them, can also be found in Slovene oral heritage and its subsequent artistic transformations (Stanonik 1992).

It is also necessary to mention the restraint expressed by Kuret. He namely allowed for the possibility that the kurent had been brought to Ptujsko polje from their previous home by the Uskoki (Kuret 1984, 192). As mentioned above, it is not possible to entirely refute this presumption since the mask could also have developed from the same roots elsewhere; the cult of the Great Mother was indeed widespread throughout the entire Roman empire. Yet the fact that the carnival mask of the kurent appears in the direct hinterlands of Petoviona, the town had been one of the strongest focal points of Oriental cults (aside

from the monuments dedicated to Cybele, let us bear in mind at least five Mythraeums!), most convincingly confirms the origin of the tradition in this area.

It is very possible that the origin of other similar masks such as the *lampe*, the *bušari*, or the *kukeri* can be traced to the same roots. It is especially interesting that, unlike the *kurent*, the *kukeri* from Bulgaria wear wooden swords, which points to the mythical *Koribantes* and *Kuretes* even more explicitly (Cobelj 1978, 10).

Due to limited space it is not possible to analyze other fascinating similarities among the masks which accompany the *kurenti* and the cult of Cybele. Let us only mention the figure which appears in the group surrounding the *kurent*, the so-called “*picek*” (cockerel). This mask is worn by a child and consists of an underskirt, a white shirt, and a long pointed cap (Kuret 1984, 203-204). While the mask’s name alludes to Cybele’s priests who were named *Galli* (*galli*=roosters), the cap is similar to the pointy Phrygian head-covering of Cybele’s beloved *Attis*. The mask is thus reminiscent of the infant *Attis* that was often depicted on small bronze or clay statuettes in Roman times.

It is also possible that the above mentioned custom of cutting down a pine tree during the festivities dedicated to Cybele is reflected in the unique custom bearing no known analogies as of yet, “*borovo gostüvanje*” (the Pinewood Marriage). “*Borovo gostüvanje*” is an unusual event depicting a marriage (*gostüvanje*) to a pine tree (Kuhar 1957; Kuret 1984, 168-170). Kuhar studied the origin of this custom in detail, concluded that even though the first mention of it was relatively late, its origin is not contemporary; the custom was merely revived according to the old tradition (Kuhar 1957, 50). The choice of a tree (a pine or another evergreen) in particular, as well as the central event (the marriage) are clear allusions to Cybele, who achieves the revival of *Attis* (the symbol of *Attis* is a pine tree) and then reunites with him.

In addition to the masks of the *kurent*, the “*picek*” and the custom of “*borovo gostüvanje*”, certain elements from neighboring countries are also reminiscent of the remains of the Cybele and *Attis* cult which has been preserved throughout the Middle Ages and into modern times.

Concerning the oral tradition of the *Kuretes* and the *Koribantes*, perhaps we should also cite the testimony of Thomas Archidiakonus from the 13th century, who described the downfall of Salona with the following words: “Croatia used to be named *Kurecija*, and the



5. Children’s masks of the “*piceki*” with pointed caps are reminiscent of the young *Attis*, Cybele’s beloved. The “*piceki*” - cockerels - might best be explained with the term “*galli*” (roosters) as the priests of Cybele’s cult were named.



6. The central event of "borovo gostüvanje": the felling of a tree (at Andovci, Feb. 22, 1998).

nations which are now called Croatians used to be called Kuretes or Koribantes." He further mentions their custom of banging on bronze objects at the waning moon in the hope of helping the suffering moon by making great noise which will scare away the demons from biting off pieces of the moon (Archidiakonus 1960, 19). Perhaps the author was familiar with the tradition which was still alive in Dalmatia's hinterlands, although he confused it with the reports from old texts?

Part of an oral tradition from eastern Tyrol is of special significance. It mentions a procession with a ram which set forth from some smaller villages in the vicinity of Lienz to Lavant. Lavant, a cult stronghold, sheltered a settlement of refugees from Aguntum during the Late Roman era. Three early Christian churches from the 5th and the 6th century were discovered under the structures of two churches from the Middle Ages. According to S.Karwiese, who has written a lengthy study concerning this procession, it portrays the remainder of pre-Christian sacrifice rites (Karwiese 1973, 21-24). Karwiese presumes that a temple dedicated to Cybele used to stand in the spot of this later stronghold from the Late Roman era. A criobolium, the sacrifice of an animal dedicated to Attis, the ram, took place in the temple. In later centuries, when the Christian church supplanted pagan customs, or better yet built upon them, this custom was preserved due to the fact that eastern Tyrol of that time represented an island secluded from the course of events. Karwiese's assumption is further attested to certain - although indeterminate - remains of an older shrine on the hill, and indirectly also by the fact that such cult localities did exist on hills; this had also been demonstrated by the taurobolium object that was discovered on Gradina Zecovi and mentioned above.

Let us briefly summarize our conclusions: the kurenti are part of the heritage pertaining to the Great Mother who was worshipped in the area of present-day Slovenia - and likewise throughout the Roman empire - for centuries. During the celebrations dedicated to Cybele, her male worshippers recreated the mythical event of driving winter away by dancing ecstatically and by creating a tremendous racket thus enabling the arrival of new life. Their noisy behavior is reflected in the behavior of the mythic carriers of the cult of the Kuretes and the Koribantes who, accompanied by the goddess, roamed the forests looking for Attis and made noise in order to wake up the sleeping god, namely the sleeping vegeta-

tion. And “Borovo gostüvanje” reflects the memory of the ritual performed by Cybele’s worshippers during the March celebrations dedicated to the cult of Cybele; they cut down a pine tree, symbolically performing the death of Attis, in order to celebrate his revival and his uniting with the Great Mother in the following days. The connection with the survival of the last significant pagan cult in our territory and the fragmentary traces of the late tradition in the neighboring regions signify that the memory of the cult of the Great Mother has persevered much longer than we had imagined, especially in hidden and remote areas where isolated groups of the old population survived.

Elements of the old Eurasian cult have endured - albeit only as masks and carnival customs - to the present. They represent the remarkably interesting heritage of a time long gone - a connection with antiquity, alive even today.



7. A decorated tree, already on the ground and prepared for the ceremonial transportation (“borovo gostüvanje” in Andovci, Feb. 22, 1998).

Literature:

- Abramić, M. 1925, Poetovio. Ptuj.
Arhidakon, T. 1960, Kronika. Izdaja muzeja grada Splita 8.
Bezljaj, F. 1982, Etimološki slovar slovenskega jezika II. Ljubljana.
Cambj, N. 1968, Silvan - Atis. Primjer kulnog sinkretizma. Diadora 4, 131-142.
Ciglenečki, S. 1992, Pólis Norikón, Poznoantične višinske utrdbe med Celjem in Brežicami. Podsreda.
Ciglenečki, S. 1998a, Nekoč so bili spremljevalci Kibele, danes preganjajo zimo kot pustne maske. Delo, 25. 2., 10.
Ciglenečki, S. 1998b, Nenavaden spomenik Kibelinega in Apolonovega kulta iz Marofa (Mrzlo polje) v bližini Jurkloštra. Arheološki vestnik 49, 251-259.
Cobelj, Š. 1978, Maske in opravila. Ptuj.
Cumont, F. 1959, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Darmstadt.
Čremošnik, I. 1955, Novi srednjevekovni nalazi kod Prijedora. Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu NS X, 137-148.

- Garth, T. 1984, *Magna Mater and Attis. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 17. 3, 1500-1535.
- Grafenauer, B. 1978, *Zgodovina slovenskega naroda I.* (3. edition). Ljubljana.
- Harhoiu, R. 1977, *The Fifth-Century A.D. Treasure from Pietroasa, Romania, in the light of recent research.* British Archaeological Reports, Supplementary Series 24.
- Heland von, M. 1973, *The golden Bowl from Pietroasa.* Acta Universitatis Stokholmiensis, Stockholm Studies in History of Art 24.
- Karwiese, S. 1973, *Lavant. Ein Schwerpunkt in der Frühgeschichte Osttirols.* Osttiroler Heimatblätter 41, No. 7-10.
- Kolšek, V. 1968, *Pregled antičnih kultov na slovenskem ozemlju.* Arheološki vestnik 19, 273-286.
- Kuhar, B., 1957, *Borovo gostüvanje v Prekmurju in podobni pustni obiãaji na Slovenskem.* Doctoral thesis.
- Kuret, N. 1978, *Košuta - cervula.* Arheološki vestnik 29, 495-504.
- Kuret, N. 1984, *Maske slovenskih pokrajin.* Ljubljana.
- Levi, A. 1935, *La patera d'argento di Parabiago.* Opere d'arte 5, Istituto di archeologia e storia dell'arte.
- LIMC 1981 = *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 8, 1, Kouretes, Korybantes 736-741. Zürich, München, Bern.
- Lovenjak, M. 1997, *Novi in revidirani rimski napisi v Sloveniji.* Arheološki vestnik 48, 63-88.
- Lucretius, T. Carus, *De rerum natura* 2, line 600-660.
- Medini, J. 1980-1981, *Ein taurobolisches objekt und das Ritual auf Zecovi.* Archaeologia Jugoslavica 20-21, 96-102.
- Modrijan, W. & E. Weber 1979 - 1981, *Die Römersteinsammlung des Joanneums im Eggenberger Schlosspark, 2. Part.* Schild von Steier 14, 7-108.
- Roscher, W. H. 1890-1894, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* 3, 1587-1628. Leipzig.
- Stanonik, M. 1992, *Kurent.* Enciklopedija Slovenije 6, 78. Ljubljana.
- Strmčnik, M. 1997, *Mariborsko - bistriško obmoãje v poznorimski dobi.* Arheološki vestnik 48, 269-288.
- Swoboda, R. M. 1969, *Denkmäler des Mater-Magna-Kultes in Slovenien und Istrien.* Bonner Jahrbücher 169, 195-207.
- Šašel, J. 1983, *Napisi v mozaïčnih tleh emonske krstne kapele in cerkvenega portika.* In: Plesničar-Gec, L. 1983, *Starokrščanski center v Emoni.* Katalogi in monografije 21, 52-59.
- Vermaseren, M. J. 1977, *Cybele and Attis. The Mith and Cult.* London.

**Pozni sledovi Kibelinega in Atisovega kulta.
O izvoru kurentov in borovega gostivanja**

Slavko Ciglencečki

Raziskave ostalin kulta Velike matere bogov (Kibe) iz rimskega obdobja v Sloveniji so opozorile na možno povezavo med likom pustne maske Kurenta in mitskimi spremljevalci Kibe, kureti in koribanti. Posebej pomembno je dejstvo, da je bil Kibelin kult v slovenskem prostoru še najbolj razširjen v južnem delu Norika s Petovionom in Celejo. Tako smemo domnevati, da so kureti in koribanti le v malo spremenjeni imenski obliki (morda prisotni celo z obema imenoma: koribanti - koranti, kureti - kurenti) prešli v lokalno tradicijo in se tu ohranili do danes. Njihove istovetnosti ne potrjuje le imenska podobnost in njihovo obnašanje (ekstatični ples in povzročanje trušča), ampak predvsem njihovo temeljno poslanstvo - obujanje pomladnega življenja, saj so Kibelina in Atisova praznovanja obhajali v marcu prav s tem namenom.

Potrebno je izpostaviti še lik, ki se pojavlja v kurentovi družini pod imenom "picek" (petelinček): maska, v katero se napravi šolar, ko obleče spodnje krilo, belo srajco, na glavo pa posadi dolgo koničasto kapo. Ime aludira na Kibeline svečenike, ki so se imenovali gali (galli - petelini), kapa pa na koničasto frigijsko pokrivalo Kibelinega ljubljence Atisa. Skratka, spominja na otroškega Atisa, kot je bil v antiki velikokrat upodobljen v majhnih bronastih ali glinenih kipcih.

Tudi pri borovem gostovanju, izjemnem običaju, ki je doslej brez vzporednic, je bilo mogoče v podiranju bora v sklopu Kibelinih praznovanj najti ustrezno razlago za nenavaden običaj ženitve (gostovanja) z borom. Pri tem je posebej izbira drevesa (bor ali katero drugo zimzeleno drevo) pa tudi osrednje dejanje (poroka) jasna aluzija na Kibelo, ki doseže ponovno vstajenje Atisa (njegov simbol je bor) in se nato z njim združi.

Poleg maske kurenta, piceka in običaja borovega gostovanja je potrebno omeniti še dva podatka v soseščini, ki opozarjata na preostanke kulta Kibe in Atisa v srednjem in novem veku, namreč omemba kurentov in koribantov pri Tomažu Arhidijakonu iz 13. st. in "ovnova procesija", ki so jo do začetka 20. stoletja prirejali na znani kultni in naselbinski točki Lavant na vzhodnem Tirolskem.

Povezava z ostalinami zadnjega pomembnega poganskega kulta pri nas in sledovi drobcev poznega izročila v soseščini opozarjajo, da se je spomin na kult Velike matere bogov obdržal mnogo dalje, kot smo si predstavljali doslej, posebno še v skritih, zakotnih predelih, kjer so se ohranili staroselski otoki.

Rethra - Lieps, am Südende des Tollensesees

Volker Schmidt

Rethra was an early town center in the region of Redarians. On the basis of written and archaeological sources it is possible to locate this place between the Tollensesee lake and the Uecker river. Especially important is the southern side of the Tollensesee lake and the neighboring Lieps, where archaeologists were able to prove the existence of an early Slavic town whose importance had not been merely local. Discovered were the dwellings of noblemen, a burial ground, three settlements of servant quarters, and several cult localities. The author is of the opinion that all these represent the early town center of Rethra.

Die Suche nach dem zentralen Ort und kultischen Mittelpunkt der Lutizen, Rethra, hat eine lange, interessante Forschungsgeschichte. Schon 1378 war man sich nicht mehr im klaren darüber, wo denn nun eigentlich Rethra gelegen habe. Der Chronist Ernst von Kirchberg nahm für seinen Lokalisierungsversuch aus diesem Jahr die Stadt Demmin in Anspruch. In den nächsten Jahrhunderten folgten zahlreiche Abhandlungen, mit denen man die Lage des Hauptortes des Lutizenbundes beweisen wollte. Bis in unsere Gegenwart wurden über 36 verschiedene Örtlichkeiten dafür in einem sehr weiträumigen Gebiet zwischen Elbe und östlich der Oder sowie Warnow und Havel in Betracht gezogen. Fast alle diese Versuche beruhten nur auf rein hypothetische Überlegungen. Das ist natürlich bei den älteren Überlegungen nicht anders möglich, stellt doch die Archäologie erst eine sehr junge Wissenschaft dar.

Grundlage für die gesamte Rethraforschung stellt selbstverständlich die berühmte Schilderung Thietmars von Merseburg (VI, 23-25) aus dem Jahre 1005 dar.

„Est urbs quaedam in pago Riedirierun Riedegost nomine, tricornis ac tres in se continens portas - una quaque per singula cornua (Zusatz des Codex in Brüssel) - quam undique silva ab incolis intacta et venerabilis circumdat magna. Duae eiusdem portae cunctis introeuntibus patent; tertia, quae orientem respicit et minima est, tramitem ad mare iuncta positum et visu nimis horribile monstrat-qu (a) e nulli facile patet (Zusatz des Codex in Brüssel). In eadem est nil nisi fanum de ligno artificiose compositum, quod pro basibus diversarum sustentatur cornibus bestiarum. Huius parietes variae deorum dearumque imagines mirifice insculptae, ut cernentibus videtur, exterius ornant; interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et pre caeteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur. Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur. Ad haec curiose tuenda ministri sunt specialiter ab indigenis constituti. Qui cum huc idolis immolare seu iram eorundem placare conveniunt, sedent hii, dumtaxat

caeteris assistantibus, et invicem clanculum mussantes terram cum tremore infodiunt, quo sortibus emissis rerum certitudinem dubiarum perquirant....“

„Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus colentur, inter quae civitas supramemorata principalem tenet monarchiam.“

„Im Redariergau liegt eine Burg mit Namen Riedegost, dreihörnig und drei Tore enthaltend - ein jedes wegen der einzelnen Hörner - welche allseitig von einem großen, von den Einwohnern unberührten und verehrungswürdigen Wald umgeben wird. Zwei dieser Tore sind dem Zutritt aller geöffnet, das dritte, das nach Osten zeigt und das kleinste ist, mündet in einem Pfad, der zu einem nahe gelegenen See mit schauerlichem Anblick führt - das keinem leicht offen steht.“

W. Trillmich (1966, S. 269) übersetzt den weiteren Text wie folgt: „In der Burg befindet sich nur ein kunstfertig errichtetes, hölzernes Heiligtum, das auf einem Fundament aus Hörnern verschiedener Tiere steht. Außen schmücken seine Wände, soviel man sehen kann, verschiedene, prächtig geschnittene Bilder von Göttern und Göttinnen. Innen aber stehen von Menschenhänden gemachte Götter, jeder mit eingeschnitztem Namen, furchterregend sind sie mit Helmen und Panzern bekleidet; der höchste heißt Swarozyc, und alle Heiden achten und verehren ihn besonders. Auch dürfen ihre Feldzeichen nur im Falle eines Krieges, und zwar durch Krieger zu Fuß, von dort weggenommen werden.“

Für die sorgfältige Wartung dieses Heiligtums haben die Eingeborenen besondere Priester eingesetzt. Wenn man sich dort zu Opfer für die Götzen oder zur Sühnung ihres Zorns versammelt, dürfen sie sitzen, während alle anderen stehen; geheimnisvoll murmeln sie zusammen, während sie zitternd die Erde aufgraben, um dort durch Loswurf Gewißheit über fragliche Dinge zu erlangen.“ ...

„Jeder Gau dieses Landes hat seinen Tempel und sein besonderes, von den Ungläubigen verehrtes Götzenbild; doch genießt jene civitas (nicht Burg, Verfasser) einen besonderen Vorrang.“

Besondere Bedeutung muß man der Ausführung über die Priesterschaft beimessen, die im ganzem slawischen Raum einzig dasteht. Sie war für die Wartung, die sicherlich auch Schutz umfaßte, des Heiligtums verantwortlich. Aufgrund ihrer besonderen gesellschaftlichen Stellung ist anzunehmen, daß es sich um Angehörige des hohen Adels handelte. Damit muß außerhalb der „urbs“, die von dem heiligen Hain umgeben war, eine vermutlich befestigte Siedlung der adligen Priesterschaft gelegen haben. Das dritte und kleinere Tor des Heiligtums mündete in einem Pfad, der sich wahrscheinlich in einer Brücke fortsetzte. Offenbar durfte dieses Tor nur von der Priesterschaft und wenigen Auserwählten passiert werden. In diesem Zusammenhang wäre der Zusatz des Codex von Brüssel verständlich, daß „das Tor keinem leicht offensteht“. Am Anfang der Beschreibung benutzt Thietmar im Zusammenhang mit dem Heiligtum zweimal den Begriff „urbs“, die Burg. Zwei Absätze weiter spricht er jedoch von der „civitas“ und meint in diesem Zusammenhang sicherlich nicht die „Burg“ sondern eine größere stadtähnliche Siedlung. Die bewußt verschieden gewählten Termini benutzt Thietmar von Merseburg analog auch in dem Bericht über Liubusua. Für das Jahr 932 erwähnt er eine urbs Liubusua und eine davor gelegene municuncula (I, 16), während er zum Jahre 1012 die vorher als urbs bezeichnete größere Anlage als civitas anführt und die municuncula jetzt als urbs anspricht (VI, 59).

Ein so bedeutendes politisches und kultisches Zentrum kann nicht allein aus dem Heiligtum und aus der Priesterschaft bestanden haben. In einer gesicherten Entfernung zum Kultplatz waren Kaufmanns- und Handwerkssiedlungen unbedingt lebensnotwendig.

Außerdem mußte ein starkes wirtschaftliches Hinterland gesichert sein. Bei der Interpretation des Berichts von Thietmar, daß nämlich innerhalb des frühstädtischen Zentrums die dreitorige Burg mit dem Tempel lag, steht die Beschreibung Adams von Bremen nicht unbedingt im Widerspruch:

„Inter quos medii et potentissimi omnium sunt Retharii, civitas eorum vulgatissima Rethre, sedes idolatriae. Templum ibi constructum est daemonibus magnum, quorum princeps Redigast. Simulacrum ejus auro, lectus ostro paratus. Civitas ipsa novem portas habet, undique lacu profundo inclusa, pons ligneus transitum praebet, per quem tantum sacrificantibus aut responsa petentibus via conceditur. Credo hec ea significante causa, quod perditas eorum animas, qui ydolis serviunt, congrue novies Styx interfusa cohoret. Ad quod templum ferunt a civitate Hammaborg iter quattuor esse dierum.“

„In deren Mitte sind die mächtigsten vor allem die Redarier, ihre weit berühmte civitas ist Rethra, der Hort ihres Teufelsglaubens. Dort steht ein großer Tempel ihrer Götzen, deren oberster Radegast ist. Sein Bild ist aus Gold gefertigt, sein Lager von Purpur. Die civitas selbst hat neun Tore und ist ringsum von einem tiefen See umgeben. Ein Knüppeldamm gewährt Zugang, aber er darf nur von Leuten betreten werden, die opfern oder Orakelsprüche einholen wollen; das deutet vermutlich darauf hin, daß die verlorenen Seelen der Götzendiener ganz zu Recht ‚neunfach der Styx umfließt und einschließt‘. Die Entfernung bis zu diesem Tempel soll von der Stadt Hamburg aus vier Tagesreisen betragen“ (R. Buchner 1961, S. 253).

Adam von Bremen benutzt sowohl im Zusammenhang mit Rethra als auch für Hamburg den Begriff „civitas“. Eine Auslegung als „Stadt“ erscheint auf jeden Fall angebracht zu sein. Damit erfährt auch die Interpretation Thietmars Schilderung einige Sicherheit. Wenn Adam schreibt, daß die „Stadt“ selbst neun Tore hat, muß darin kein Widerspruch zu der dreitorigen Burg Thietmars liegen. Seine Ausführung, daß nur einem bestimmten Personenkreis der Weg über die Brücke gestattet war, bestätigt die Annahme eines absichtlichen Fernhaltens der breiten Volksmassen vom Heiligtum.

Helmold von Bosau berichtet an verschiedenen Stellen über Rethra und lehnt sich stark an die Ausführungen des Adam von Bremen an. Eine wertvolle selbständige Ergänzung von Helmold über den Tollenserkrieg 1057 besagt folgendes:

„Siquidem Riaduri sive Tholenzi proter antiquissimam urbem et celeberrimum illud fanum, in quo simulacrum Radigast ostenditur, regnare volebant, asscribentes sibi singularem nobilitatis honorem, eo quod ab omnibus populis Slavorum frequentarentur propter responsa et annuas sacrificiorum impensiones.“

„Denn die Redarier und Tollenser beanspruchen die Führung wegen ihrer uralten Burg und jenes hochberühmten Heiligtums, in dem das Bild des Radegast gezeigt wird; sie schrieben sich in besonderem Maße Ansehen und Ehre zu, weil sie von allen Slawenvölkern wegen der (Orakel) antworten und alljährlich Opfergaben besucht würden“ (H. Stob 1963, S. 103).

Helmold von Bosau sieht in der uralten Burg und dem Heiligtum scheinbar zwei verschiedene Objekte. Sein indirekter Hinweis auf das Alter der Burg scheint die Vermutung zu bestätigen, daß die Anfänge des kultischen und politischen Mittelpunktes Rethra in einem altslawischen Zentrum wurzeln. In seiner Schilderung über Rethra im Kapitel 2 der Slawenchronik verwendet Helmold dann auch den Begriff „civitas“.

In allen drei Berichten finden wir zu Lokalisierung folgende gemeinsame Aussagen. Rethra lag im Stammesgebiet der Redarier, an einem großen See und stellte eine civitas

dar. Aus diesen Gründen war es vorrangig notwendig, das Territorium auf dem die Redarier ansässig waren sicher aufzuspüren und zu umreißen. Schon mehrfach wurden dazu die urkundlichen Überlieferungen herangezogen. In den Urkunden von 965 (DO I, Nr. 295), 973 (DO II, Nr. 31 c.15) und 975 (DO II, Nr. 118 c.11) werden stets in der gleichen Reihenfolge die fünf Stämme Ukrer, Riezener, Redarier, Tollenser und Zirzipaner aufgezählt. Dabei handelt es sich offensichtlich um eine geographische Abfolge. Die Herkunft des topographischen Namens Ukrer ist zweifelsohne auf den Fluß Uecker zurückzuführen. Ebenso ist der Stammesname Tollenser mit Sicherheit vom Fluß Tollense abgeleitet. Also kann entsprechend der Aufzählung der Stämme das Gebiet der Redarier nur zwischen den Flüssen Uecker und Tollense gelegen haben, worauf schon W. Brüske (1955, S. 151) Bezug nimmt. Ein indirekter Hinweis findet sich auch in der Beschreibung Adams von Bremen über Rethra. „In deren Mitte sind die Mächtigsten vor allem die Redarier“ (R. Buchner 1961, S. 253). Aus der gefälschten Stiftungsurkunde vom Kloster Broda für das Jahr 1170 (PUB I, Nr. 54), die jedoch nach archivalischen Forschungen kaum vor 1244 entstanden sein kann (PUB I, Nr. 429), geht nicht hervor, ob „Raduir“, der Name läßt sich mit einiger Sicherheit auf Redarier zurückführen, östlich bis südöstlich vom Tollensesee gelegen hat oder den südlichen Bereich vom See mit umfaßte. Es ist jedoch sicher, daß sich die Stammesgebiete der Tollenser und Redarier am Tollensesee berührten (Abb.1).

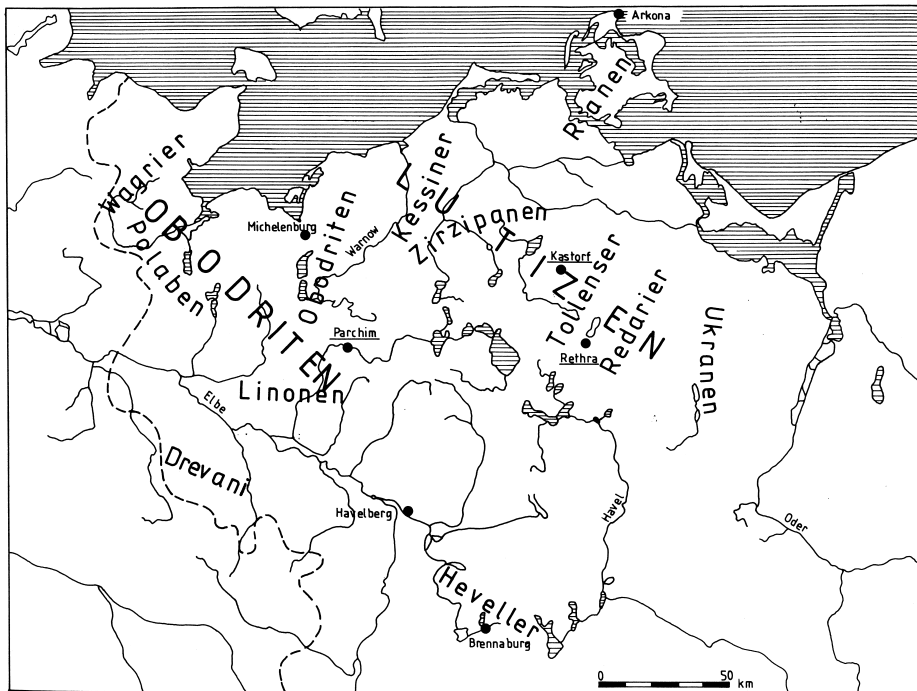


Abb.1. Verbreitungskarte der slawischen Stämme des 11./ 12. Jahrhunderts im nordostdeutschen Raum.

Wie schon W. Brüske ausführte, wissen wir über den Stamm der Riezener sehr wenig. Er ist im Gebiet südwestlich der Ukrer im Raum von Lychen, Fürstenberg, Gransee,

also an der oberen Havel zu lokalisieren (W. Bröske 1955, S. 190 f.). Zur Eingrenzung des Stammesgebietes der Redarier lassen sich auch Ergebnisse jahrzehntelanger systematischer archäologischer Forschungen heran ziehen. Bei den slawischen Burgwällen können wir heute aufgrund des hohen Standes der Bodendenkmalpflege davon ausgehen, daß die erhaltenen Anlagen annähernd vollständig erfaßt sind. Auf der Verbreitungskarte der Burgwälle ist über das Gebiet von der Peene, Tollensefluß, -see bis über die Randow hinaus und das Oderknie erreichend für die altslawische Zeit eine gleichmäßige Streuung erkennbar (Abb.2a). Es handelt sich dabei um die typischen großräumigen wilzischen Burgen. In der

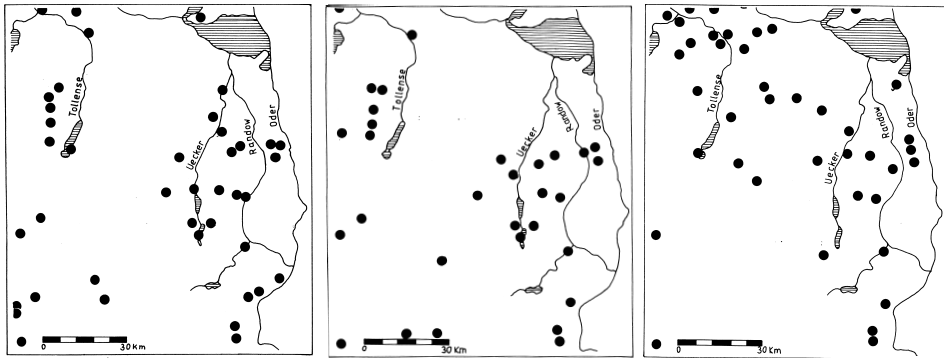


Abb.2. Verbreitungskarten der slawischen Burgen des nordostdeutschen Raumes: a - altslawisch (7.- 9. Jahrhundert), b - mittelslawisch. (9.- 10. Jahrhundert), c - jungslawisch (11.- 12. Jahrhundert).

Mitte des 9. Jahrhunderts hörten die meisten derartigen Befestigungsanlagen auf zu existieren. Für die mittelslawische Zeit zeichnet sich ein völlig anderes Bild ab (Abb.2b). Es wurden überwiegend neue, kleine Anlagen mit Abmessungen von etwa 60 m im Durchmesser errichtet. Dabei sticht eine großräumige Konzentration im Bereich der Ueckerseen und des Ueckerflusses deutlich hervor, die das Stammesgebiet der Ukrer ausmacht. Westlich des Tollensesees und des Tollenseflusses liegt eine weitere Anhäufung von derartigen mittelslawischen Burgwällen, die offensichtlich mit den Tollensern in Zusammenhang zu bringen sind. Zwischen diesen beiden Territorien klafft eine auffallend große Lücke gerade in dem Bereich, der nach den Schriftquellen das Siedlungsgebiet der Redarier ausmacht. Vereinzelt treten seit dem 9. Jahrhundert erstmals befestigte Anlagen bei den Riezanan auf. Auf der Verbreitungskarte der jungslawischen Burgwälle (Abb.2c) erhöht sich zwar die Anzahl der Befestigungen, jedoch bleiben die Konzentrationen in den bekannten Verbreitungsgebieten des 9./ 10. Jahrhunderts bestehen. Beim Stamm der Ukrer ist ein Landesausbau nach Norden zu verzeichnen, wobei das Haff nicht erreicht wurde. Auffallenderweise treten auch in der gesamten jungslawischen Zeit im Siedlungsareal der Redarier keine Burgwälle auf. Bislang wurde für die frühdeutsche Landesburg in Burg Stargard, aufgrund der Übersetzung des slawischen Namens „Stargard“ in „alte Burg“ eine jungslawische Vorgängerborg angenommen. Ausgrabungen auf dem spätmittelalterlichen Burggelände und dem Vorburgbereich erbrachten jedoch den Nachweis, daß hier im Zeitraum vom 11. bis Anfang 13. Jahrhundert weder eine Befestigungsanlage stand, noch überhaupt eine Besiedlung stattgefunden hat. Das großflächige Plateau des Burgberges war in slawischer Zeit nur bis zum 9./ 10. Jahrhundert bewohnt (B. Schmidt 1997, S.345 ff.).

Auffallenderweise ist vom Siedlungsgebiet der Redarier eine besonders hohe Besiedlungsdichte nachgewiesen (Abb.3). In jungslawischer Zeit erfolgte ein starker Landesausbau mit dem sich die Anzahl der Siedlungen annähernd verdoppelte. Für den Zeitraum des 11./ 12. Jahrhunderts ist durchschnittlich pro Quadratkilometer ein Siedlungsplatz durch Fundmaterial belegt. Es kommen aber auch Konzentrationen vor, wo in unmittelbarer Nachbarschaft drei bis fünf derartige Plätze aufgetreten sind. Dabei ist die Gleichzeitigkeit der Siedlungen nicht wahrscheinlich.

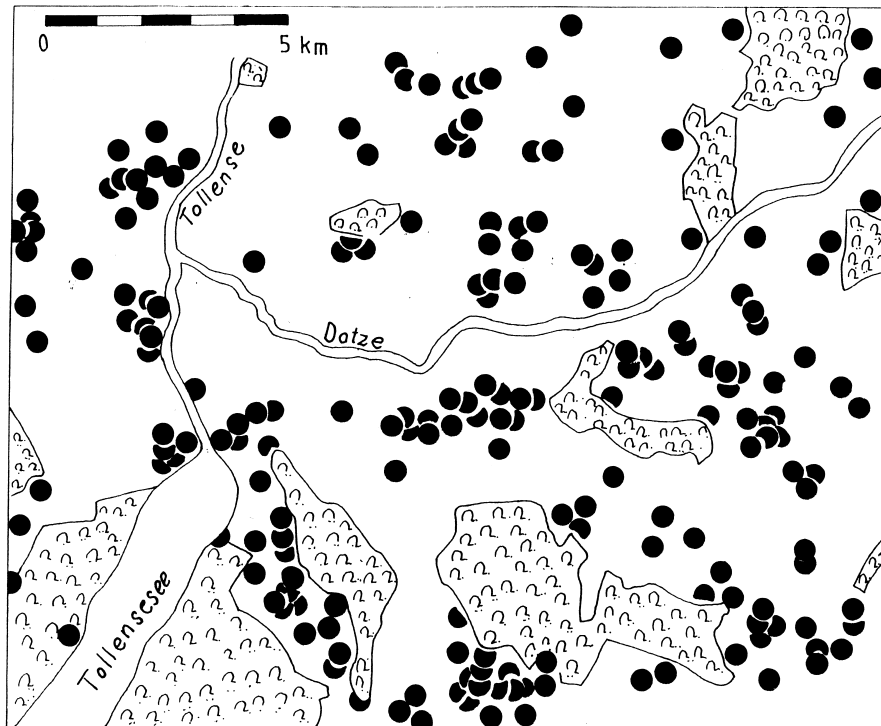


Abb.3. Verbreitungskarte slawischer Siedlungsplätze des 11./ 12. Jahrhunderts nördlich des Tollensesees.

Die Ursachen für die auffälligen Siedlungsstrukturen im Gebiet der Redarier liegen sicherlich in den besonderen gesellschaftlichen Verhältnissen dieses Stammes. Seit der Mitte des 9. Jh. scheint sich bei den Lutizen eine Entwicklung abzuzeichnen, die darin bestand, daß sich die adlige Schicht eine Herrschaft im politischen Mittelpunkt, in Rethra, errichtete. Hier in diesem politischen und kultischen Zentrum wurde von einer Priesterschaft, die sich aus dem hohen Adel herausgebildet hatte, unter Mitsprache einer breiten Adelsschicht und der freien Bauern, die Macht ausgeübt. Der mächtigste Stamm in dem Lutizenbund waren die Redarier, auf deren Territorium auch das Zentrum gelegen hat. Mit der politischen Machtausübung einer Priesterschaft hielten besonders die Redarier an der Spätphase urgesellschaftlicher Verhältnisse fest, während bei den Obodriten, Hevellern und Rügenlawen die Stammesfürsten ihre Machtausübung behaupten konnten und eine staatliche Organisation aufbauten. Durch das Verharren in diesem Stadium erreichte der

Lutizenbund im 11. Jh. seinen Höhepunkt, und speziell die Redarier behielten bis weit ins 12. Jh. ihre politische Selbständigkeit. Die zentrale Machtausübung in Rethra verhinderte auf Grund ihrer Stärke bei den Redariern einen burggesessenen Adel und damit Voraussetzungen für eine Fürstenschaft. Nur so ist es zu erklären, daß in dem sehr dicht besiedelten Raum östlich des Tollenseflusses und -sees keine jungslawischen Burgen vorhanden waren und nur dorfgesessener Adel nachgewiesen werden kann.

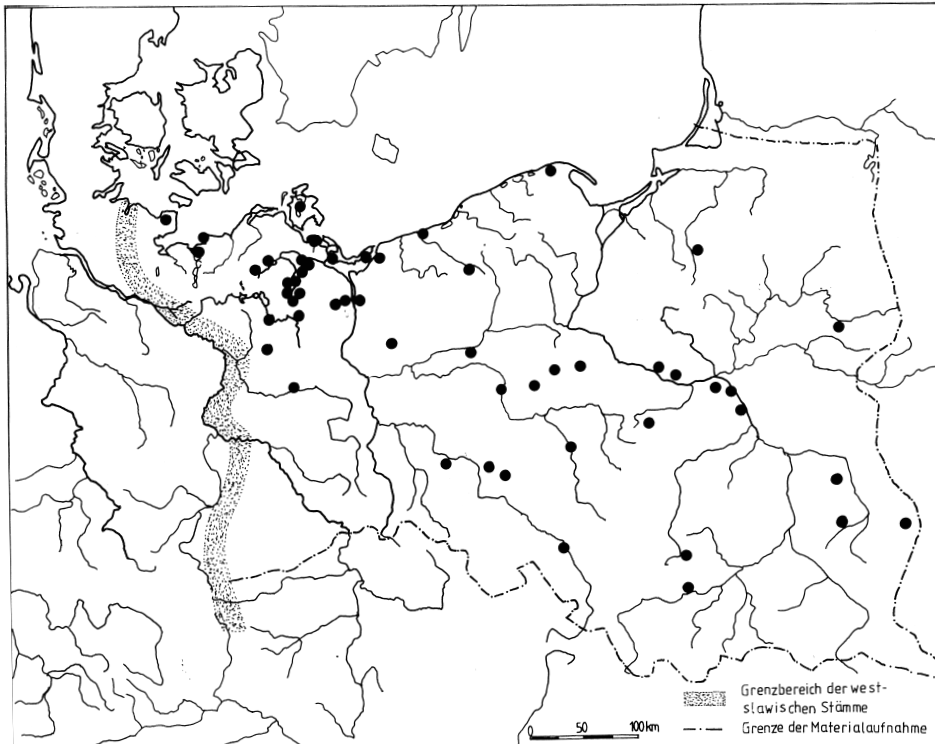


Abb.4. Verbreitungskarte von Gußformen bei den Nordwestslawen.

Im archäologischen Fundmaterial zeichnen sich zwei Fundgruppen mit markanten Verbreitungsbildern ab, auf die in diesem Zusammenhang kurz verwiesen werden soll. Bei der Kartierung der slawischen Gußformen aus dem Raum Nordostdeutschland und Polen fällt eine starke Konzentration im Bereich Tollensesee, -fluß auf (Abb.4). Schon die Anwendung dieser Gußtechnik zeigt einen hohen Entwicklungsstand des Schmuckhandwerks (V. Schmidt 1994, S. 107 ff.). Derartige spezialisierte Handwerker saßen in der Regel an größeren Zentren und konnten sich sicherlich nur dort entwickeln, wo der Wohlstand der Auftraggeber einen solchen Luxus erlaubte. Unter diesem Blickwinkel nimmt es eigentlich nicht Wunder, daß bei einer Kartierung der Silberschatzfunde im gleichen Tollense-Bereich auch eine deutliche Anhäufung erkennbar ist (J. Herrmann 1985, S. 136, Abb.53). L. Leciejewicz weist im Zusammenhang mit der Konzentration von Silberschatzfunden an der oberen Tollense auf ein Zentrum mit Handels- und Handwerkssiedlungen vom frühstädtischen Typ hin, das mit Rethra möglicherweise zu verbinden wäre (L. Leciejewicz

1967, S. 301). Auch J. Herrmann sieht in den zahlreichen Schatzfunden dieser Gegend einen sicheren Hinweis auf ein ökonomisches Kerngebiet des Lutizenbundes (J. Herrmann 1968, S. 78 ff. und Abb. 18).

Folgen wir nun den gemeinsamen Überlieferungen der drei mittelalterlichen Chronisten, so liegt im grob umrissenen Stammesgebiet der Redarier nur ein großer See, der Tollensesee. Desgleichen muß man feststellen, daß im gleichen Territorium, trotz jahrzehntelanger intensiver archäologischer Forschungen nur ein frühstädtisches Zentrum für das 11./ 12. Jahrhundert nachweisbar ist. Dieses befand sich am Süden des Tollensesees und im südlich anschließenden Bereich der Lieps. Es lag also noch im Siedlungsareal der Redarier, jedoch unmittelbar an der Grenze zu den Tollensern. Offenbar ist in diesem Zusammenhang die Nachricht von Helmold von Bosau zu verstehen. „Denn die Redarier und Tollenser beanspruchen die Führung wegen ihrer uralten Burg und jenes hochberühmten Heiligtums ...“, weil sie gemeinsam ein Kult- und Machtzentrum besaßen, daß dann, um beiden Partnern gerecht zu werden, am günstigsten im Grenzbereich lag.

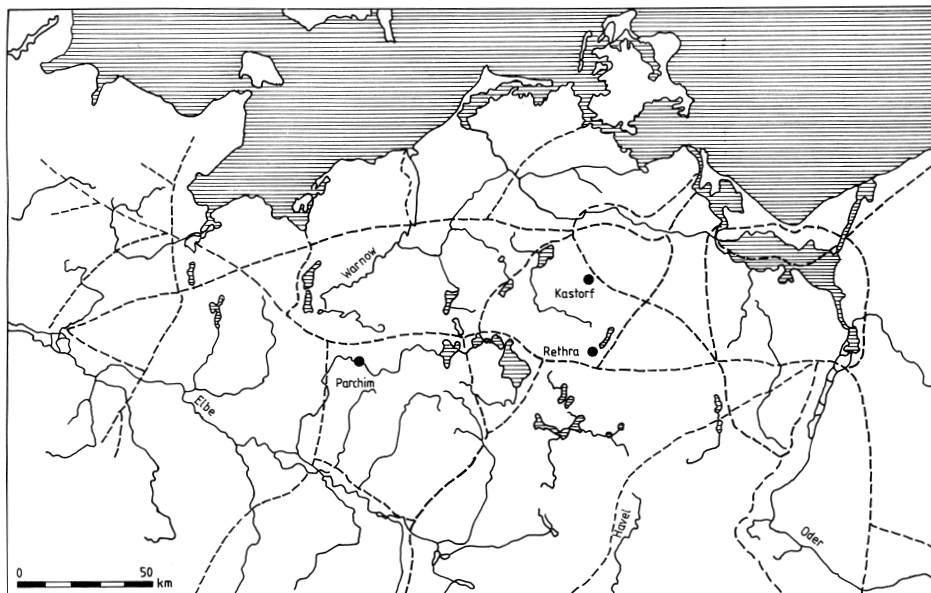


Abb.5. Verlauf der Fernhandelswege des 11./ 12. Jahrhunderts der nordwestslawischen Stämme.

Unmittelbar südlich der Lieps verlief der Fernhandelsweg Hamburg - Stettin von dem hier eine Abzweigung nach Norden in Richtung Wolgast erfolgte (Abb.5). Das frühstädtische Zentrum an der Lieps zeichnete sich dadurch aus, daß vier Inselsiedlungen hier in jungslawischer Zeit eine Siedlungsagglomeration bildeten (Abb.6). Um das Jahr 1000 entstand auf dem damals etwa 16.700 m² großen Hanfwerder, der größten Insel in diesem Bereich, das politische Führungszentrum. Mit dem Auftreten von zwölf Sporen und zahlreichen Luxusgütern aus weiterentwickelten Wirtschaftsgebieten ist hier eine adlige Schicht für den Zeitraum vom frühen 11. bis Mitte 13. Jahrhundert nachgewiesen. Neben Wohn- und Wirtschaftsgebäuden konnte ein Kultbau freigelegt werden, der im Unterbau durch

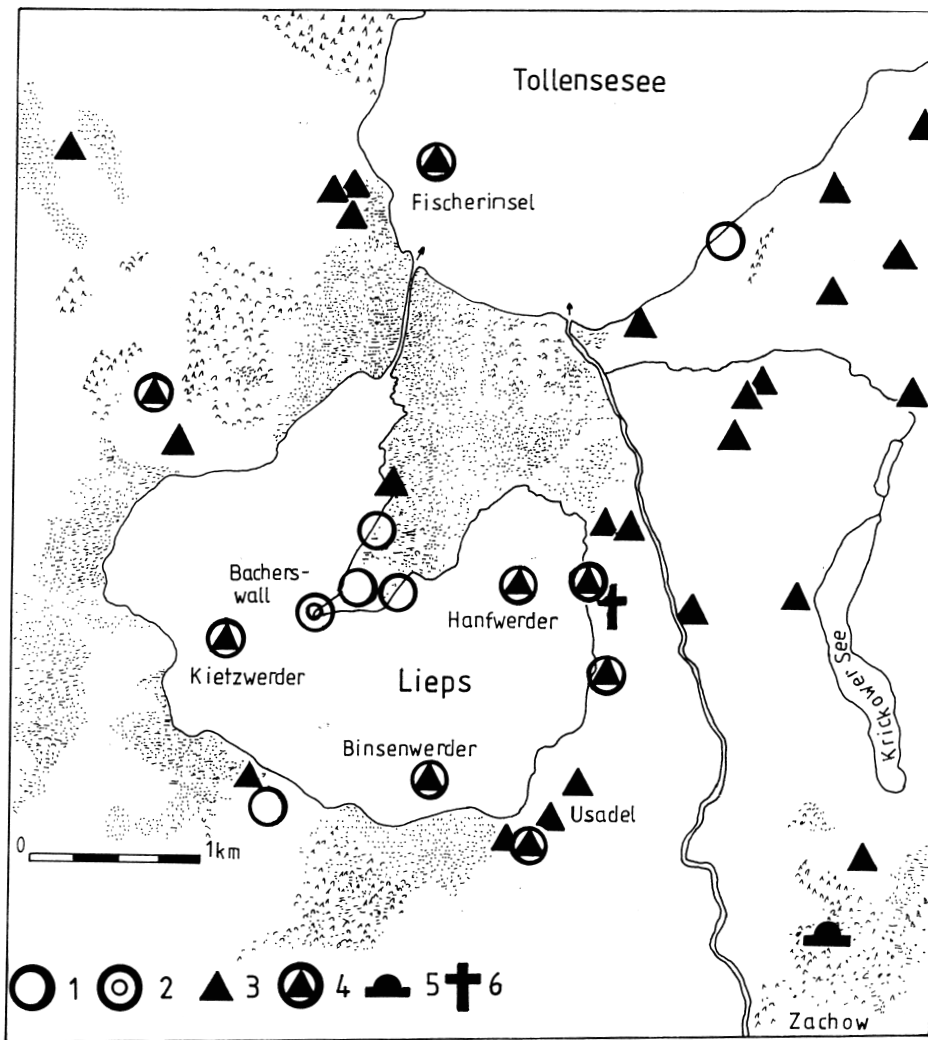


Abb.6. Slawische Besiedlung Bereich Südende Tollensesee- Lieps: 1 altslawische Siedlung, 2 altslawischer Burgwall, 3 jungslawische Siedlung, 4 alt- und jungslawische Siedlung, 5 altslawische Hügelgräber, 6 jungslawischer Bestattungshain.

ein gehäuftes Auftreten von schädelechten Geweihen, Urhornzapfen und Tierschädeln auffiel. Dabei handelt es sich um Schmuckelemente, die den Eindruck erwecken sollten, als stände der Tempel auf Hörnern, Geweihen und Schädeln verschiedener Tiere, ähnlich wie ihn Thietmar von Rethra beschrieb. Das Bauwerk gehört in die Siedlungsperiode B, wurde in der Mitte des 12. Jahrhunderts errichtet, Anfang des 13. Jahrhunderts zerstört und überbaut. Offenbar fanden bei der Errichtung dieses Kultbaus althergebrachte lokale Traditionen Anwendung, die bislang im gesamten westslawischen Siedlungsbereich keine Entsprechungen haben (V. Schmidt 1992, S. 59, Abb. 19). Zwischen 1150 und 1160 wurde die Inselsiedlung durch eine Befestigungsanlage gesichert. In einem an der östlichen Seite

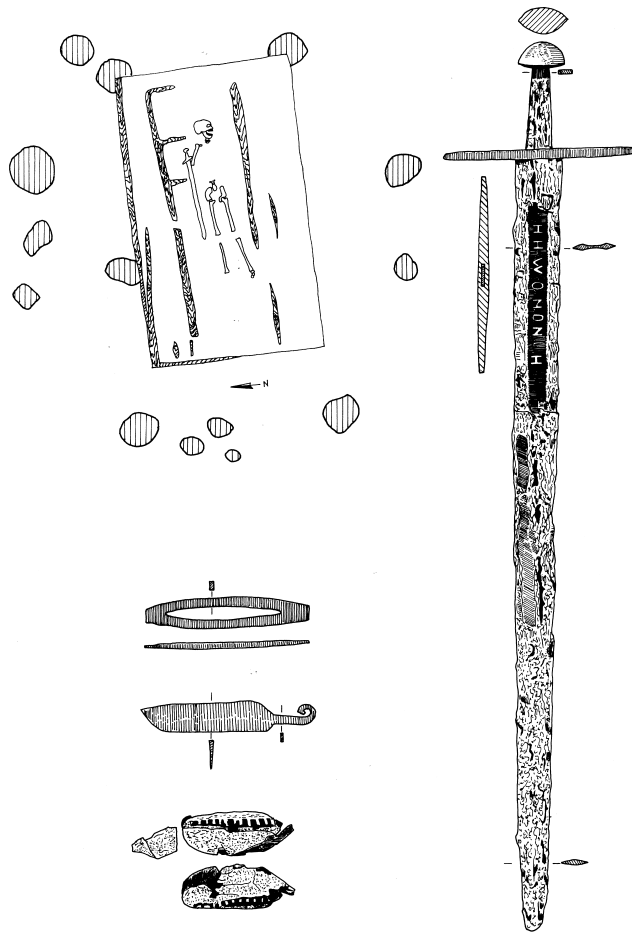


Abb.7. Dreiteiliges Holzkammergrab mit kreisförmiger Pfostensetzung und Beigaben- Bestattungshain vom Hanfwerder.

ausgegrabenen Tor traten als Bauopfer mehrere komplette Tierskelette und weitere Tierschädel auf. Von hier führte eine Brücke zur am Festland vorgelagerten geschützten Vorburgsiedlung und einem sich unmittelbar anschließenden Bestattungsplatz (V. Schmidt 1984; 1990, S. 103 ff.). Auf dem Gräberfeld wurden die Toten vom Hanfwerder beigesetzt. Der Bestattungshain fällt auf durch seine lockere Belegung, mehrere Totenhäuser, ein- und mehrteilige Holzkammergräber (Abb.7), einen großen Tempel und eine Feldsteinmauer, die zu dem Kultbau führte. Die hohe Beigabenquote sowie das Spektrum an Beigaben, wie Schwerter, Sporen (Abb.8), Münzen, Amtsstäbe und andere Würdezeichen, Buchschließen, Seide und die besonderen Grabbauten belegen eindrucksvoll den hohen Adel (V. Schmidt 1992).

Beim Tierknochenmaterial vom Hanfwerder fällt mit 27,8 Prozent der besonders hohe Anteil von Wildsäugern auf, darunter Ur, Wisent, Elch, Rothirsch, Schwein und Bär (R.-J. Prilloff 1994, S. 57, Abb. 17). Hierin spiegelt sich offensichtlich die hohe Jagd wider, ein Privileg der Adelsschicht. Eine intensive Pferdehaltung ist sowohl unter den Tierknochen als auch im anderen Fundmaterial deutlich erkennbar. Vom Hanfwerder liegen keine Hinweise auf eine handwerkliche Tätigkeit vor.

Eine zum Hanfwerder gehörige Funktionssiedlung stellt die 2,5 km entfernt gelegene Fischerinsel im Südende des Tollensesees dar. Sie war über eine 510 m lange Brücke mit der zeitgleichen Festlandssiedlung Wustrow verbunden. Für die jungslawische Zeit sind auf der etwa 1,4 ha großen Insel verschiedene Handwerke nachweisbar, wie die Drechsler, Stellmacher, Netzmacher, Korbmacher, Töpfer, Kammacher und der Feinschmied. Zahlreiche Bronzeblechabfälle, Werkzeuge, ein halbfertiger Schläfenring mit angeschmolzener Bleimatrize, 28 fertige Schläfenringe und eine Gußform belegen die Produktion von Schläfen- und Fingerringen. Erwähnenswert sind vom Töpferhandwerk drei Stem-

pel aus Geweih, zumal derartige Fundstücke äußerst selten nachgewiesen sind.

Bei den breit angelegten Ausgrabungen am Südeinde des Tollensesees erfährt die Häufung der Schlüsselfunde von der Fischerinsel besondere Aufmerksamkeit. Hier kamen insgesamt elf Stück zutage, während die Untersuchungen auf dem Hanfwerder, Kietzwerder und Bacherswall keine Schlüssel erbrachten. Das Auftreten von Schlüsseln bezeugt immer eine fortgeschrittene soziale Differenzierung. Eine derartige Konzentration läßt offensichtlich den Schluß zu, daß für die Bewohner der Fischerinsel die Notwendigkeit bestand, ihre Häuser und Gebäude verschließen zu können. Sicherlich schlägt sich hierin die auf der Insel ausgeübte Markttätigkeit nieder, wollte man doch sein privates Eigentum vor dem Zugriff Fremder schützen. Die Fischerinsel war in jungslawischer Zeit durch eine hölzerne Befestigungsanlage umgeben. Es ist im Fundmaterial der lokale Markt, aber auch die Teilnahme am Fernhandel klar erkennbar. Im Tierknochenmaterial zeichnet sich die Weiterverarbeitung von Rohfellen vom Fuchs, Dachs, Fischotter, Biber und Eichhörnchen ab (R.-J. Prilloff 1994, S. 50 ff.). Möglicherweise liegt hier

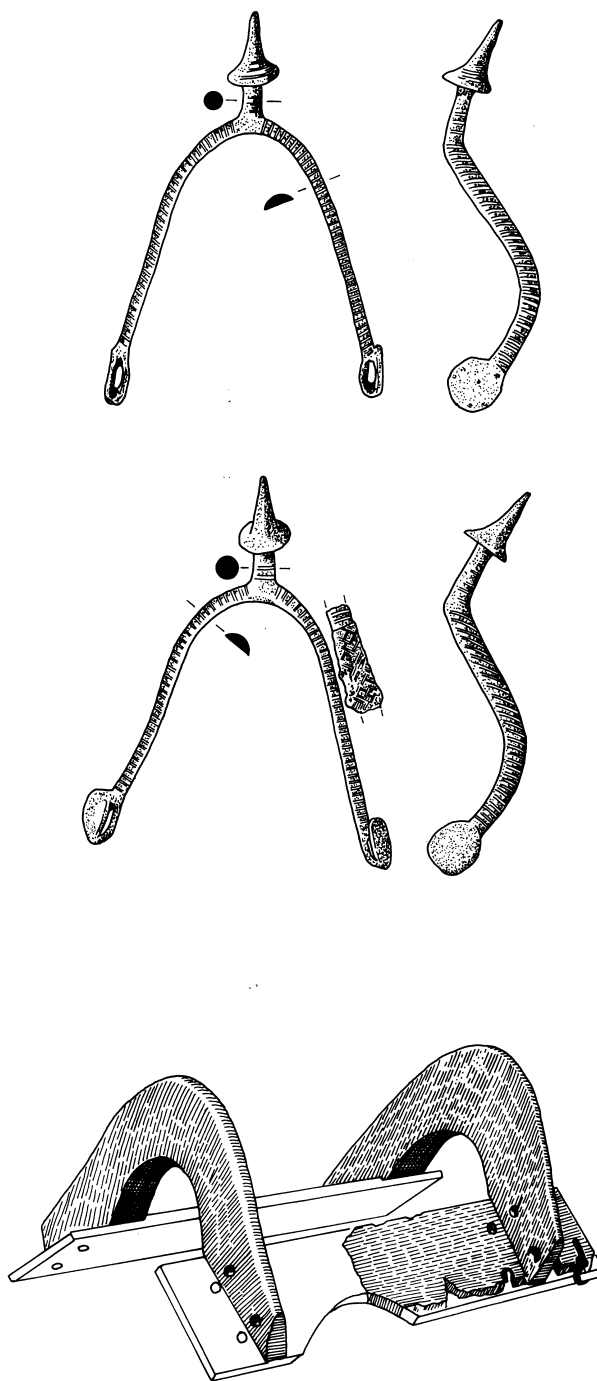


Abb.8. Silbertauschierte Sporen - Bestattungshain vom Hanfwerder; Sattelgerüst- Hanfwerder.

ein Hinweis auf den Pelzhandel vor, ein einheimisches Handelsäquivalent von großem Wert. Bestandteile von Steckschlössern und Steckschlüsseln belegen die Benutzung von eisernen Fesseln, die unmittelbar mit dem Sklavenhandel in Verbindung gebracht werden können.

Mit dem Auftreten des doppelköpfigen Holzidols wird auf die überregionale Bedeutung dieser jungslawischen Inselsiedlung hingewiesen (Abb.9). Die Kultfigur könnte unmittelbar mit der Markttätigkeit in Verbindung gebracht werden, ähnlich wie Helmold von Bosau

für die Rügenlawen überlieferte, daß die Kaufleute vor der Eröffnung des Marktes dem Hauptgott Opfer bringen mußten.

Eine weitere zum Hanfwerder gehörende Dienstsiedlung stellt der Kietzwerder dar. Die ursprünglich 1900 m² große Insel erbrachte entsprechend den Erhaltungs- und Bergungsbedingungen ein relativ reiches Fundmaterial, das vorwiegend aus dem überfluteten Inselbereich geborgen wurde. Es läßt sich ein Grobschmied nachweisen, der offenbar mit der Pferdehaltung und der Anwesenheit von Kriegern im Zusammenhang stand. Die strategisch günstige Lage der Insel läßt auf eine Kontrollfunktion über die Brücke vom Festland zur Halbinsel Nonnenhof schließen, einem wichtigen Zugang in das Zentrum der Lieps. Dadurch bedingt ist das Auftreten von einzelnen Importgegenständen, wie Bergkristallperle, Bleibaren, Münze, nicht verwunderlich. Der Kietzwerder stellt also einen echten slawischen Kietz des 11./ 12. Jahrhunderts dar.

Der Binsenwerder, eine durch den Mühlenstau vollständig überflutete Insel, die ursprünglich etwa 3000 m² umfaßte, war über die gesamte Slawenzeit besiedelt. Auf dem vorgelagerten Festland befinden sich ein alt- und drei jungslawische Siedlungsplätze, die für die Bedeutung der Inselsiedlung sprechen. Bedingt durch die extrem ungünstigen Erhaltungsmöglichkeiten und

Bergungsbedingungen erbrachten die Unterwasseruntersuchungen ein Fundmaterial, das zwar weit über den Charakter einer dörflichen Siedlung hinausreicht, jedoch zur gesellschaftlichen Stellung der Inselbewohner keine zuverlässigen Aussagen erlaubt.

Die vier jungslawischen Inselsiedlungen bildeten zusammen eine Siedlungsagglomeration, in der der Hanfwerder die Hauptburg darstellte. In einer angemessenen Entfernung zu diesem Zentrum befanden sich auf der Fischerinsel und dem Kietzwerder Handwerkersiedlungen mit Marktverkehr, die - durch ihre günstige Lage am Verkehrswegnetz bedingt - durchaus auch die Möglichkeit des Fernhandels nutzten. Die wirtschaftliche



Abb.9. Doppelköpfiges Holzidol von der Fischerinsel im Süde des Tollensesees aus der Zeit um 1200.

Grundlage des jungslawischen Zentrums lag in der Handwerksproduktion, dem Handel und in der starken Landwirtschaft des dicht besiedelten Hinterlandes. Die strenge soziale Differenzierung innerhalb der Siedlungsagglomeration und die daraus resultierenden geographischen Abmessungen sprechen für eine überregionale Bedeutung dieses vorstädtischen Zentrums. Aus den angeführten Argumenten läßt sich ohne wesentliche Vorbehalte der historisch-logische Schluß ziehen, daß die slawische Frühstadt im Bereich der Lieps mit großer Wahrscheinlichkeit das gesellschaftliche Zentrum des Lutizenbundes, Rethra, darstellt.

Für das frühgeschichtliche Zentrum am Südende des Tollensesees - Lieps ist eine Spätdatierung der slawischen Besiedlung bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts nachgewiesen. Mit der 1236 vorgenommenen Übereignung der Länder Stargard, Biseritz und Wustrow, die zum größten Teil dem Stammesterritorium der Redarier entsprachen, durch Wartislav von Pommern an Johann I. und Otto III. von Brandenburg, hat das politische, ökonomische und kultische Zentrum an der Lieps seine Bedeutung verloren. Es ist anzunehmen, daß die für diese Zeit noch nachweisbare slawische adlige Schicht auf dem Hanfwerder in Lehnsabhängigkeit zur deutschen Feudalklasse geriet. Auf der Fischerinsel befand sich in dieser Phase des Zerfalls der Siedlungsagglomeration das slawische castrum Wustrow, welches ständig durch das Kloster Broda bzw. später durch die Burg Penzlin kontrolliert werden konnte. Unweit des Hanfwerders entstand in Prillwitz eine mächtige frühdeutsche Burganlage, für die der Kietzwerder aus dem frühgeschichtlichen slawischen Siedlungskomplex herausgelöst und zur Dienstsiedlung umfunktioniert wurde. Von deutscher Seite war man bestrebt, die günstige Lage am Knotenpunkt der beiden Fernhandelsstraßen zu nutzen, um die ökonomische Macht des slawischen Zentrums an der Lieps abzubauen und auf die 1248 am Nordende des Tollensesees gegründete Stadt Neubrandenburg zu übertragen. Durch den Bau der Vierrademühle in Neubrandenburg, der in die Zeit zwischen 1263 und 1271 fällt, wurde der See etwa 0,8 m angestaut, so daß zusammen mit der Verfeuchtungsphase aus dem Ende des 12. Jh. der Wasserspiegel so anstieg, daß die slawischen Inselsiedlungen größtenteils bzw. vollständig überflutet wurden. Damit war die endgültige Vernichtung des vorstädtischen Zentrums abgeschlossen. Funktionell kann das slawische Zentrum im Bereich der Lieps als Vorläufer für die am nördlichen Ende des Tollensesees gegründete Lokationsstadt gewertet werden.

Quellen / Literatur

- Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengeschichte, MG SS rer. Germ. 2, 3. Aufl., hrsg. von B. Schmeidler, Hannover 1917. Dt. Übersetzung: R. Buchner, Quellen des 9. und 11. Jh. zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 11, Berlin 1961.
- Helmold von Bosau, Chronica Slavorum, MG SS rer. Germ. 32, 3. Aufl., hrsg. von B. Schmeidler, Hannover 1937. Deutsche Übersetzung: H. Stoob, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 19, Berlin 1963.
- Brüske, W. 1955: Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes. Deutsch-wendische Beziehungen des 10. - 12. Jahrhunderts. Mitteldeutsche Forschungen 3, Köln.
- DO I: Diplomata Ottonis I, Monumenta Germaniae Historica Diplomata I.
- DO II: Diplomata Ottonis II, Monumenta Germaniae Historica Diplomata II.
- Herrmann, J. 1968: Siedlung, Wirtschaft und gesellschaftliche Verhältnisse der slawischen Stämme zwischen Oder/Neiße und Elbe. Berlin.

- Herrmann, J. 1985: Die Slawen in Deutschland. 2. Auflage, Berlin.
- Leciejewicz, L. 1967: Die wirtschaftliche Gliederung der elbslawischen Stämme im Licht der Schatzfunde. In: Zeitschrift für Archäologie 1, S. 298-304.
- Prilloff, R.-J. 1994: Lieps. Archäologische Untersuchungen an slawischen Tierknochen vom Südende des Tollensesees. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg - Vorpommerns 30, Lübstorf.
- PUB: Pommersches Urkundenbuch, Stettin 1868 ff.
- Schmidt, B. 1997: Burg und Stadt Burg Stargard im Mittelalter. Eine Studie auf der Grundlage schriftlicher und archäologischer Quellen. In: Bodendenkmalpflege in Mecklenburg - Vorpommern, Jahrbuch 1996, Bd. 44, S. 337-393.
- Schmidt, V. 1984: Lieps. Eine slawische Siedlungskammer am Südende des Tollensesees. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte der Bezirke Rostok, Schwerin und Neubrandenburg 16, Berlin.
- Schmidt, V. 1990: Bemerkenswerte slawische Neufunde aus dem Bereich der Lieps bei Neubrandenburg. In: Bodendenkmalpflege in Mecklenburg, Jahrbuch 1989, Bd. 37, S. 103-125.
- Schmidt, V. 1992: Lieps. Die slawischen Gräberfelder und Kultbauten am Südende des Tollensesees. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg - Vorpommerns 26. Lübstorf.
- Schmidt, V. 1994: Die Gußtechnik im Schmuckhandwerk bei den Westslawen. In: Zeitschrift für Archäologie 28, S. 107-121.
- Thietmar von Merseburg, Chroniken, MG SS rer. Germ., N. S. IX, hrsg. von R. Holtzmann, Berlin 1935. Deutsche Übersetzung: W. Trillmich. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9, Berlin 1966.

Retra – Lieps na južni strani jezera Tollensesee

Volker Schmidt

Pričevanja srednjeveških kronistov Thietmarja iz Merseburga, Adama iz Bremna in Helmolda iz Bosaua se ujemajo v tem, da je ležala Retra (Radogost), družbeno in kultno glavno mesto zveze Ljutičev, na področju Redarijcev, najmočnejšega plemena zveze. Od tod so v 11. st. odločno posegali v srednjeevropsko politiko. Od 1378 dalje si prizadevajo, da bi ponovno našli mesto tega političnega središča. Doslej so upoštevali prek 36 različnih krajev na prostoru med Labo in vzhodno od Odre ter Warnowa in Havele. Danes lahko s pomočjo pisnih virov in novih arheoloških opazanj omejimo plemensko območje Redarijcev na ozemlje med rekama Tollense in Uecker. Za ta prostor je še posebej značilno, da nima gradišč iz srednjega (9. in 10. st.) in mlajšega (11. in 12. st.) slovanskega časa. Pri Redarijih je obstajalo centralno izvajanje oblasti le v Retri. To je bilo tako močno, da ni dopustilo nastanka plemstva s svojimi gradovi. Ker pisni viri sporočajo, da je bila Retra glavni kraj, ki je imel značaj zgodnjega mesta, in da je ležala na velikem jezeru, pride v poštev za lokalizacijo le Tollensesee, kjer je bilo mogoče na njegovi južni strani in na področju sosednjega Liepsa arheološko dokazati slovansko zgodnje mesto nadregionalnega pomena. To središče predstavlja naselbinska aglomeracija z razvitim družbenim razlikovanjem. Poleg plemiškega bivališča in temu pripadajočega grobišča, na katerem so bili nedvomno najdeni pokopi visokih plemičev, je bilo mogoče ugotoviti tudi tri naselbine služnostnega prebivalstva in več kultnih mest. Avtor meni, da je to zgodnje mestno središče Retra.

Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local Tradition?

Roman Zaroff

The article attempts to address a common notion in the English speaking world that the pre-Christian Slavic religion was basically animistic. And that personified and anthropomorphic Slavonic deities, known from medieval sources, were a foreign invention. In particular this article focuses on the pagan Kievan cult of the late 10th century as institutionalized by Vladimir the Great. As the Eastern Slavic religion did not evolve in a vacuum, the article analyses it within the broader Slavic and Indo-European context.

INTRODUCTION

According to the Laurentian version of *The Russian Primary Chronicle* in the year 980: „И нача княжити Володимѣрь въ Киевѣ единѣ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарьгла, и Мокошь”.¹

“And Vladimir began to reign alone in Kiev, and he set up idols on the hill outside the castle: one of Perun, made of wood with a head of silver and a moustache of gold, and others of Khors, Dazhbog, Stribog, Simargl, Mokosh.”

There is no doubt that this was an attempt by the Kievan ruler to organise a more centralised, pagan cult to facilitate state building and centralisation. However, on many occasions, it has been claimed that he merely elevated the elite cult. And that the beliefs, as well as those gods, were of foreign origin - namely Scandinavian. At the same time the native Eastern Slavic religion was often assumed to be a collection of some animistic beliefs with an impersonalised “Mother Moist Earth” as a dominant, agricultural deity.²

Such an assumption is a consequence of the paucity of knowledge about Slavic mythology. This is so for a number of reasons. First, in the English speaking world, as far as now, no one has really attempted to research the pre-Christian Slavic religion. The subject usually occupies a short chapter or paragraph in general publications on European mythol-

¹ RPC, year 980, p. 56; *Die Nestor-Chronik* (Laurentian version), D. Tschizewskij, ed., (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969), p. 77.

² Claims of Kievan Slavic religion being: animistic, elitist and of Scandinavian origin of Kievan cult: G. Alexinsky, ‘Slavonic Mythology’, in P. Grimal, *New Larousse Encyclopaedia of Mythology* (London: The Hamlyn Publishing Group Ltd., 1982 ed.), p. 281; G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind, Vol. I, Kievan Christianity, The 10th to the 13th Centuries* (Belmont: Nordland Publishing Company, ed. 1975), pp. 8, 19-20, 351; J. Hubbs, *Mother Russia* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), pp. 17-19 & 74.

ogy - and that is all. This is a surprising situation considering the fact that the Slavs are the largest linguistic sub-family in Europe, numbering close to 300 million people. Secondly, many publications do not go beyond the various accepted ideas that originated in the German school of the 1930's and early 1940's, championed by Erwin Wienecke and Leonhard Franz. Briefly, both Wienecke and Franz claimed that without outside help the Slavs were incapable of developing any complex beliefs beyond animism due to their racial inferiority, and that they needed an external stimulus from the "Master Race" to invent more complex beliefs or personification of their deities.³ Thirdly, a number of Russian and Soviet scholars, accepted, more or less, these notions. It may well be that those Russians in the West, who were recruited predominantly from post-revolution emigres, were in general deeply religious and conservative. Hence, their views were biased against any pagan beliefs. Meanwhile, many historians in the Soviet Union generally treated any religion as a collection of ancient superstitions not worth investigating.

The issue of this organised pagan cult of the Kievan Rus' under Vladimir along with its emergence can only be properly investigated in a broader Indo-European and a common Slavic context. For that reason the first section of the following work will deal with the common Indo-European background and pre-migration Slavic beliefs. Apart from the deities of Vladimir's pantheon, some other Slavic gods, mentioned in other Eastern Slavic sources, will also be investigated. Nevertheless, it has to be acknowledged that the following reconstruction of the common ancient Slavic religion is only partial, and explores only selected "core" concepts and deities with some relevance to the later Kievan cult.

It is commonly accepted that all the Indo-European languages evolved from closely related Bronze Age dialects collectively termed Proto-Indo-European.⁴ Further, certain similarities in the names of many ancient deities were also observed. From this premise, a rather simplistic Indo-European pantheon was postulated by the early 12th century.⁵ More recently a comparative analysis of Indo-European beliefs focussed on common functional and conceptual elements rather than on linguistic similarities of the god's names. Such a study was first attempted by an American scholar of Romanian background - Mircea Eliade.⁶ It was further developed and championed by French philologist Georges Dumézil, and is now followed by the "new comparative school" of religious studies world-wide. This new approach focuses on the premise that the pre-Christian beliefs of Indo-European people (Germanic, Celtic, Italic, Greek, Baltic, Indian Iranian and Hittite) share certain concepts, ideas and a number of deities on a functional level. It also explores the concept that various Indo-European people built their own theology and mythology, drawing it from a common tradition.⁷ However, the "new comparative school" acknowledges that different peoples developed their beliefs on their own, in different conditions and under different influences.⁸

The Slavs, as a culturally and linguistically distinct people, emerged in Central and Eastern Europe on a relatively small area. Geographically the Slavic cradle was located somewhere along the northern slopes of the Carpathian mountains, reaching as far north

³ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian* (Warszawa, Poland: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, 1982), p. 90.

⁴ M. Gimbutas, *The Slavs* (London: Thames And Hudson, 1971), p. 16.

⁵ G. Dumézil, *Gods of Ancient Northmen* (Berkeley: University Of California Press, 1973), pp. xx-xliii.

⁶ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 14.

⁷ G. Dumézil, *Gods of Ancient Northmen*, p. xx-xliii.

⁸ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, Vol. 1 & 2 (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), p. 176.

as the Pripet marshes that divided the proto-Slavic group from the proto-Balts. As the linguistic uniformity of Slavonic languages suggests, the process of Slavic ethnogenesis must have been completed at some time during the first half of the first millennium C.E. - prior to their migration period during the 6th and 7th centuries C.E.⁹ The area under discussion was under a strong Iranian (possibly Scythian and more likely Sarmatian) influence, during the first millennium B.C.E. and until the 3rd century C.E.¹⁰ This explains the strong Iranian influence on pre-Christian Slavic religion. The Scythians and Sarmatians spoke dialects which are classified as Eastern Iranian. Nowadays the Ossetic language of the Caucasus is the sole survivor of this linguistic group.¹¹ However, for the purpose of clarity, throughout this study both Scythians and Sarmatians will be referred to as Northern Iranians, basically employing a geographical rather than a linguistic context.

Taking into consideration the relatively small area where the Slavs emerged, and the fact that the Slavic languages did not begin to diverge significantly before the 10th century C.E.¹², it may be assumed that prior to their migration period their culture and religious beliefs were relatively uniform. This working hypothesis does not imply that Slavic religion was a monolithic and solid set of beliefs, but rather - like other tribal religions - a heterogeneous collection of various beliefs revolving around the same common "core" concepts.

The question of pre-migration Slavic religion will be addressed through a three-way approach. Firstly, by tracing common Indo-European concepts and ideas in Slavic religion. Secondly, by searching for these concepts among the Eastern Slavs, especially among the ordinary people. And thirdly, by looking for the existence of similar concepts among the Western and Southern Slavs. By doing this, we can isolate those beliefs which were common to all Slavs from those which were of foreign influence or a result of later cultural developments in Slavdom.

SELECTED DEITIES AND CONCEPTS IN SLAVIC RELIGION

Most of the Indo-European mythologies shared the concept of a Sky God, as well as Sun and Fire worship. Also a common Indo-European world view shared a tri-partite functional division. The first function is sacred power and knowledge. The second is associated with war. Finally, the third function covers economic activities, such as agriculture, animal husbandry and others.¹³ This spiritual system is reflected in an organised social hierarchy, which found its greatest expression in the original caste division of India. There, society was divided into: priestly class of brahman; warriors - kṣātryas; and farmers - Vaiśya.¹⁴ In a similar fashion the functions of principal deities were divided into three main spheres of

⁹ This is not the generally accepted area of Slavic ethnogenesis. The author supports the theory of Kazimierz Godłowski and Zdeněk Váňa of the late ethnogenesis of the Slavs and on the territory of Western Ukraine: Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs* (London: Orbis Publishing Co., 1977), pp. 24-28; and J. Strzelczyk, *Od Praszowian do Polaków* (Kraków, Poland: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987), pp. 23-24.

¹⁰ M. Gimbutas, *The Slavs*, pp. 28-29, also in: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 33-34. The Slavic ethnogenesis might have been a result of cultural and ethnic mixing of the Sarmatian and the southern Balto-Slavic people (The commonly used term Balto-Slavic is unfortunate and misleading. The people who are so called were neither the Balts or Slavs but rather the Eastern branch of Old European speakers).

¹¹ *Encyclopaedia Britannica* (London, New York: Encyclopaedia Britannica Inc., 1982 ed.), Vol. 9, pp. 45-451.

¹² Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs*, pp. 26-27.

¹³ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 162 & M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1 (London: William Collins Sons & Co. Ltd., 1979) pp. 192-195.

¹⁴ G. Dumézil, *Gods of Ancient Northmen*, p. 16.

sovereignty, military and the economic activities.¹⁵ In a peculiar way, the first domain was occupied by two deities in a system of dual sovereignty.¹⁶ For example, Indian Varuna and Mitra; Iranian Ashura and Mithra; Germanic Wodan/Odin and Tyr/Tiw; and Italic Jupiter and Dius Fidius. The second function was the domain of war gods, such as: Indian Indra, Germanic Donar/Thor, Celtic Taranis, Greek Ares and Italic Mars.¹⁷ Moreover, this tripartite view found another reflection in the division of the world into three spheres - those of heaven, atmosphere and earth. Much of the Indo-European mythologies revolved around the inter-relation of those three separate domains.¹⁸

SVAROG

The name of a common proto-Indo-European sky deity derives from a word *deivos* - heavenly, and who was known as Dyaus.¹⁹ Different historical and cultural developments over the millennia resulted in divergence from this concept, but it still could be traced among many Indo-European people, either in its function or name. For example, many Indo-European languages associated a similar name with gods, divinities and the sky, such as: the Latin *deus* and even Jupiter himself whose name derived from *Dyau Pater*,²⁰ Greek - Zeus²¹ and Hindu Dyaus.²² The old Germanic Tyr/Tiw and the Saxon god of the 8th century called Tiewaz, also fall into that category.²³ Baltic mythology also preserved a Sky deity known as Dievas - the sky.²⁴ The Balts and Slavs are culturally and linguistically closely related. Because the Baltic languages preserved many ancient Indo-European features it is believed that Slavic languages branched out from the common Balto-Slavic dialects.²⁵ Hence, it is logical to conclude that, in some form or other, the concept of a sky god also existed among the proto-Slavs. At first, the search for a Slavic sky god also is disappointing as there was no deity known by the name related to the root *deivos* or to the Lithuanian Dievas. It has been suggested by the Polish historian Alexander Gieysztor that Perun originated as a sky god.²⁶ However, although Perun evinced some attributes of a sky god, the etymology of the name and his original functions point to the common Indo-European god of thunder, rain and weather. It seems that the Slavs abandoned the Dievas-like name of a sky god which they had shared with the Balts while under the Northern Iranian influence. In Slavic languages the old name echoes only in the term *div*, which in the Slavic languages it de-

¹⁵ On the three functional pantheon: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 161 & 279; also in: G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974), p. 10.

¹⁶ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 199.

¹⁷ The first function gods: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 161 & 279; also in: G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity*, p. 10.

¹⁸ Tri-partite division of the world: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 226 and G. Dumézil, *The Destiny of a King* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973), pp. 105-106.

¹⁹ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 30-31, 409.

²⁰ *ibid.*, p. 176.

²¹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 48.

²² Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 30-31 & 409.

²³ "teiwa, tiwar" and Tiwaz : H.R.E. Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe* (Harmondsworth: Penguin Books Limited, 1975 ed.), p. 196.

²⁴ M. Gimbutas, *The Balts* (London: Thames And Hudson, 1963), p. 199; and also in M. Gimbutas, 'The Lithuanian God Velnias, in G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974), p. 92.

²⁵ Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs*, pp. 12-27.

²⁶ Perun as a sky god: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 45-48.

scribes a supernatural occurrence or some demonic being.²⁷ Despite relatively fragmentary state of the available evidence, only the god known as Svarog fits the concept. Etymologically, the name Svarog fits perfectly with the sky god because of its celestial connotations. The root *svar* in the name of Svarog is a cognate of the Old Indian *svar*, describing upper heavenly worlds.²⁸ Further, a related word *svarga* means radiant sky, and *svarati* - shines or gleams. Elsewhere, in modern Hindi *svarg* means heaven.²⁹ In Ossetian, the sole surviving Eastern (Northern) Iranian language, the adjectives in present continuous have the suffixes *-ak* or *-ag*, corresponding to the Scythian *-akos* and *-agos*.³⁰ Therefore, the name Svarog could be reconstructed as "The shining one". It is worth noting that the Slavs adopted a number of Iranian loan words. For example, the Slavic sky *nebo*, derives from *nebah*, both initially meaning the cloud;³¹ the Polish word for the heaven *raj* meaning garden,³² and the term *batwan* from *phalavan* of the same meaning.³³

The evidence for the Svarog cult among the Slavs is weak, and is sometimes confused with another deity known as Svarozhich. These issues will be addressed in detail in the section on cosmology. In terms of written sources Svarog appeared in the Russian translation of John Malalas, a Byzantine chronicler of the 6th century. In the Slavic version, Hephaistos was substituted by Svarog, and Helios by Dazhbog. The Malalas version goes as follows:

"After the death of Hephaistos, his son Helios reigned over the Egyptians for...12 years and 97 days", and "Helios the son of Hephaistos, was very generous".³⁴ In the Slavic version we read: "After Svarog reigned his son, named Sun, was also called Dazhbog, for he was a mighty lord".³⁵

The Slavonic version clearly indicates that the translator was fully aware of the mythological nature of Hephaistos and Helios resulting in substitutions of Slavic deities instead. Usually it has been accepted that the functions of both Slavic gods correspond to Greek deities: that is, Hephaistos and Svarog of fire, and Helios and Dazhbog of the Sun. But this is not necessarily the case. It is reasonable to assume that the translator, knowing Hephaistos to be the father of Helios, introduced into the text two Slavic deities who were in a father-son relationship. So, while Dazhbog was a Sun deity, his father Svarog's domain was not fire. Although in this translation there is no suggestion of Svarog being a Sky god, another account from the other side of Europe supports this claim. Certain relevant Slavic myths were reported by Helmold of Bossau, a German clergyman of the 12th century:

"...one god in heavens ruling over the others. They (the Slavs) hold that he, the all powerful one, looks only after heavenly matters; that the others, discharging the duties assigned to them in obedience to him, proceeded from his blood..."³⁶

²⁷ A. Brückner, *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego* (Warszawa, Poland: Wiedza Powszechna, 1985 ed.), p. 114.

²⁸ J. Herbert, 'India: The Eternal Cycle', in P. Grimal, *Larousse World Mythology* (London, New York, Sydney: Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1973), p. 227.

²⁹ "Svargas": M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 162; "Svarga" - the sky: R. L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages* (London: Oxford University Press, 1966), p. 804.

³⁰ V. V. Martynav, *Etnagenez Slavyan* (Minsk, Belorussia: Nauka i Tekhnika, 1993), p. 7.

³¹ A. Brückner, *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*, p. 359.

³² *ibid.*, p. 452.

³³ L. P. Slupeecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries* Warszawa, Poland: IAE, 1994), p. 200.

³⁴ John Malalas, *The Chronicle of John Malalas* (Melbourne: Australian Association of Byzantine Studies, 1986), Book 2.1 and 2.2.

³⁵ The Slavonic version of Malalas: G. Alexinsky, 'Slavonic Mythology', p. 284.

³⁶ Helmold of Bosau, *The Chronicle of the Slavs* (New York: Octagon Books Inc., 1966), Book I.84. HB will be an abbreviation for Helmold's work.

It is worthwhile noting, that the concept of a passive god is common among the other Indo-Europeans. The Greek Uranos, a Sky God, became incapacitated and an inactive deity after the act of creation.³⁷ In Indian mythology Dyaus', a sky god, is also a creator whose involvement in earthly affairs was unclear and indirect afterwards. In the Vedic period his importance was surpassed by Varuna and Mitra, with Varuna appropriating some attributes and functions of Dyaus.³⁸ Taking into consideration that Sun worship was widespread among the Slavs (to be discussed later), it seems that one of the deities fathered by the Slavic Sky God was the Sun God. This again is a common Indo-European concept, and in Indian mythology the Sun - Surya - is often described as a son of Sky (Dyaus) and Earth.³⁹ Although the name of the Sky god was not mentioned by Helmold, the complementary nature of both stories suggests that he was referring to Svarog.

A reinforcement for this claim that Svarog was the father of the major Slavonic gods comes from the name of another Slavic deity, that of Svarozhich, a Fire god. The ending of the name Svarozh-(ich), indicates that he was son of Svarog.⁴⁰ The endings "ich" (spelled "icz" or "ic" in Polish and "ич" in Russian), common in all Slavic languages, indicate a patronymic name and are still in use in present day Russia. For example: Иванович (Ivanovich), means "son of Ivan". In other countries these endings have been preserved in surnames: like in Polish - Włostowicz, "son of Włost"; or among the Souther Slavs - Josipović, "son of Joseph".⁴¹ Some scholars have postulated that Svarog and Svarozhich were the same god, and that Svarozhich is a diminutive for Svarog.⁴² But it is highly unlikely that such a fierce and fear-inspiring god of fire would be addressed in such a disrespectful way.

The relationship between Svarog, Svarozhich and Dazhbog, and their functions, has been interpreted in various ways by many different scholars. However, it only fits together perfectly if we accept the notion that Svarog was the Sky god, and furthermore that he fathered the Sun god (Dazhbog) and Fire god (Svarozhich).⁴³

The evidence for Svarog as a common Slavic deity comes mainly from the toponymy. Examples of it include: Swarżyn near Gdańsk and Swarzędz near Poznań, in Poland; Svaren in the Czech Republic; and Свариж (Svaryzh) near Pskov in Russia. Moreover, the name of the German Mecklenburgian town of Schwerin derives from its old Slavic name Swarzyn. According to Roman Jakobson, an American scholar of Russian background, Svarog under tabu names appears in places such as Twarożna Góra in Poland and Tvarožna in the Czech Republic.⁴⁴ Furthermore, it could be assumed that whenever or wherever Svarozhich (son of Svarog) was reported, it implied that the concept of Svarog, the sky god, was also known. A prime case is the 10th and 11th centuries cult of Svarozhich in Eastern

³⁷ M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, pp. 247-250; & G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 178; & A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp.133-135.

³⁸ Dyaus' - no earthly involvement: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 409.

³⁹ Sky & Sun in Indian myths: *The Rig Veda* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1981), 1.160 & 1.164. On sanctity of the sky and its fatherly functions, see: M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, p. 189.

⁴⁰ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p.130.

⁴¹ Patronymic names: L. Leciejewicz, *Słownik Kultury Dawnych* (Warszawa; Poland: Wiedza Powszechna, 1990), pp. 146-147.

⁴² Claim for Svarozhich being the diminutive of Svarog: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 130.

⁴³ This claim is supported by George Vernadsky & Polish historian Henryk Łowmiański: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 134.

⁴⁴ Svarog in Slavic toponymy: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 131.

Germany, then inhabited by Slavs⁴⁵, indicating that the concept of a Sky god - Svarog - predates the migration period.

The explanation for the lack of a more prominent cult of Svarog lies in Helmold's account. The Slavic Sky god was an otiose and passive god who became removed from earthly affairs. Hence there was not much point in worshipping a "retired" deity, and the cult slowly lost its prominence.

DAZHBOG

The cult of the Sun is well attested among many of the Indo-European peoples. It was especially prominent among the Iranians and the Medes of Persia, as well as among the Masagetae, Scythians and Sarmatians.⁴⁶ In the case of the Slavs it is difficult to ascertain how "solar" their religion actually was. It is possible that 'solarisation' of the religion was more prominent among the Eastern Slavs, due to the closer and prolonged contacts with Northern Iranian people. Whatever the case, there is evidence that in Slavic religion the Sun cult played an important part.

The Slavic Sun god was called Dazhbog, and it is reasonable to assume that he was a son of Svarog. The name Dazhbog could be translated as "giver of wealth" or "giving god". The root *bog*, literally meaning god in all Slavic languages, is a clear Iranian borrowing, from the Iranian *bhaga* - god.⁴⁷

The widespread Sun cult of Dazhbog featured prominently among the Eastern Slavs, not just as a part of the Kievan pantheon of Vladimir. In the *The Song of Igor's Campaign*, a 12th century Russian epic poem⁴⁸, the Russians are twice referred to as "Dazhbog grandsons".⁴⁹ Also in the poem, a prayer by the daughter of Yaroslav of Galich begins with the words: "Bright, thrice-bright Sun!"⁵⁰ Regardless of the literary nature of these sources, the survival of Dazhbog in popular memory and of sun worship in general indicates that it was deeply rooted in Eastern Slavic beliefs. It definitely is not the case of short-lived elitist cults. An Arab traveller, Al Masudi, reported around the middle of the 10th century that Eastern Slavs were sun worshippers⁵¹, and that they had a temple-like structure with an opening dome and some other feature enabling them to observe the sunrise.⁵² Although it was most likely an open shrine rather than a temple, it is almost certain that such structures were part of a sun cult.

The name Dazhbog does not appear in other Slavic languages in association with the Sun deity. However, the name Dazhbog survived in the Polish personal name - Dażbog.⁵³ And in Serbian folklore it remains as the demons called Dajboga and Daba.⁵⁴ The cult

⁴⁵ Svarozhich cult at Radogost: Thietmar of Merseburg, *Chronicon*, edited & transl. by M.Z. Jedlicki, (Poznań: Poland: Instytut Zachodni, 1953), Vol. VI.23-25.

⁴⁶ Sun & Fire worship among the Sarmatians: T. Sulimirski, *The Sarmatians* (London: Thames And Hudson, 1970), p. 34; among the Massagetae: *ibid.*, p. 58, and in: Herodotus, *The Histories* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1986 ed.), Vol. I.215-216 (p. 128). Among Scythians: *ibid.*, Vol. IV. 59-64.

⁴⁷ A. Brückner, *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*, p. 84; also in: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 137.

⁴⁸ It was written in Kiev at the close of the 12th century: V. Nabokov, in, SIC, p. 14. and: S.A. Zenkovsky, ed., *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales*, p. 137.

⁴⁹ SIC v. 258 & v. 305 & p. 109n.

⁵⁰ SIC v. 722-730.

⁵¹ Al Masudi on Sun worship: G. Vernadsky & R.T. Fisher, Jr., *A Source Book for Russian History from Early Times to 1917*, p. 9.

⁵² Al Masudi on the Sun "temple": M. Gimbutas, *The Slavs*, pp. 164-165.

⁵³ A. Brückner, *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*, p. 84.

⁵⁴ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 137.

might have existed in the German Baltic region of Wagrien among the Slavic Obodrites, where Helmold of Bossau reported a temple and idol at Plön called Podaga.⁵⁵ The name Podaga was interpreted by Roman Jakobson as a corruption of Daboga or Dajboga⁵⁶, but this interpretation is questionable. Nevertheless, the remnants of a sun cult survived among the Slavs till recent times, thus clearly demonstrating its importance to all the Slavs since the pre-migration period. The Southern Slavic peasants were known to swear an oath on the Sun, and in Bulgaria the Sun was regarded as divine. Also, customs of greeting the rising sun were reported all over Russia, Ukraine and Belorussia. Certain medieval Eastern Slavic sources reported the rural custom of bowing to the south (the Sun) at midday.⁵⁷ In Germany, in the south-eastern district of Lusatia the Slavic Sorbs were reported to greet the rising sun before entering church on Sunday.⁵⁸ In the Western Ukraine a curse was known: "May the Sun make you perish", and in Croatia peasants would say "May the Sun avenge me on you".⁵⁹ In Christian times the Sun has been called "God's face" or "God's eye".⁶⁰ Clearly this is an echo of the old Indo-European concept, in which the Sun deity Surja is called an eye of Varuna.⁶¹

The Sun figures prominently in Slavic folklore throughout all Slavdom. It was believed that the Sun resided in the east, in the land of the everlasting summer and of plenty, inhabiting a palace made of gold. The morning and evening auroras were associated with the Sun and were regarded as two virgin divinities. They were called morning and evening Auroras - Zoryas in Slavic. The Zoryas stood on both sides of the Sun's golden throne. According to one story, the morning Zorya opened the palace gates when the Sun was to begin his daily journey across the sky, while the other one closed the gates after the Sun returned at the evening.⁶² Similar forms of sun worship and stories about auroras, morning and evening stars (planet Venus), were reported in Baltic mythology.⁶³ Also, in Iranian mythology, there were two divinities of dawn and dusk associated with the sun god Mithra,⁶⁴ and Ushas as Sun companions in Indian mythology.⁶⁵

There is also some indirect evidence for the Sun cult among the Slavs. For example, the depictions of a wheel or circle in pre-Christian, Indo-European iconography are interpreted as solar symbols, and a large number of such engravings have been found on early Slavic pottery.⁶⁶ Furthermore, in Indo-European mythology, it is commonly accepted that the horse is usually associated with the Sun cult. It was reported among many Indo-European people, such as: ancient Indians, Iranians, Germans, Celts, Greeks, Balts and Slavs.⁶⁷

⁵⁵ HB, Book I.84.

⁵⁶ Jakobson's interpretation: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 137.

⁵⁷ M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 165; and A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 132-133.

⁵⁸ M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 165.

⁵⁹ G. Alexinsky, 'Slavonic Mythology', p. 285.

⁶⁰ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 132.

⁶¹ *Rig Veda*, 1.50.

⁶² G. Alexinsky, 'Slavonic Mythology', p. 285.

⁶³ M. Gimbutas, M., *The Balts*, p. 199.

⁶⁴ J. De Menasce, 'Persia: Cosmic Dualism', in P. Grimal, *Larousse World Mythology* (New York: Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1973 ed.), p. 202.

⁶⁵ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 53.

⁶⁶ A. Gieysztor, 'Slav Countries: Folklore of the Forests', in P. Grimal, editor; *Larousse World Mythology* (G. P. Putnam: Sons, 1965), p. 401.

⁶⁷ The horse as a Sun symbol among I.E. people, Germans: H.R.E. Davidson, *Pagan Scandinavia*, pp. 51-52; among the Balts: M. Gimbutas, *The Balts*, p. 199; among the Indians: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 133;

Among the Western Slavs, horses associated with the cult of Sventovit of Rügen, Svarozhich of Radogost and Triglav of Szczecin were reported. One of their important functions was being used in foretelling the future.⁶⁸ Although none of those later and complex cults were purely solar, the incorporation of a horse indicates an amalgamation of solar and other elements. It is worth noting that there is a saying in Russian *âľŭčé ěiĩũ* (veschiy kon'), meaning "prophetic horse",⁶⁹ indicating that use of a sacred horse in foretelling the future was a common Slavic concept.

SVAROZHICH

The cult of Svarozhich, the fire god, and son of Svarog, also shows common and strong Indo-European roots. Practically all Indo-European people worshipped fire in one form or another. It was of the greatest importance among the ancient Indians. The Iranians were regarded as fire worshippers too, and were reported to swear oaths by fire.⁷⁰ Also, the ancient Baltic people were reported to worship a female fire goddess, and to believe that fire was brought to the earth by a thunder god Perkunas.⁷¹ In Indian mythology there was a fire deity known as Agni, meaning literally a fire, this being a cognate to the Latin word *ignis*, Lithuanian *ugnis* and Slavic *ogni* - a fire.⁷²

The Svarozhich cult also appears to be universal to all Slavs. Evidence for the cult comes from two extremes of Slavdom. According to the Russian source known as Боголюбец ([Unknown] Admirer of Christ):

"They (the pagan Slavs) also address prayer to Fire, calling him Svarogich".⁷³

The sanctity and divinity of fire survived into the Christian era among most of the Slavs. The 19th century Russian peasants would not spit into the fire or swear at it. Throwing a sheaf into fire was believed to bring luck. There was also a widespread belief that fire had special powers. A fire started by friction using wooden sticks was called a "living fire" and supposed to have healing properties. For example: sick cattle were driven around "living fire", bon-fires in the field to cure them. One of the spells to cast out illness, that began with the words: "Little Fire, Tsar-Fire", seems to be a clear reminiscence of the times when Fire was worshipped as a god.⁷⁴ Igniting a "sacred fire" through friction is a common element of the wide-spread Indo-European tradition. It is known to have been practised in ancient India,⁷⁵ as also was the case with ancient Roman Vestal fire.⁷⁶ It was also reported among the Lithuanians as late as the 17th century.⁷⁷ And fire was started in this manner as late as the first half of the 20th century in some parts of rural Poland on Annunciation Day.⁷⁸

among the Iranians: M. Eliade, *A History Of Religious Ideas*, Vol. 1, Chapter XIII. par. 109; among the Celts: A. Ross, *Pagan Celtic Britain* (London: Constable & Co. Ltd., 1983), p. 404.

⁶⁸ A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom*, p. 146; and Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs*, p. 94; and M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 154.

⁶⁹ M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 161.

⁷⁰ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 322-323.

⁷¹ M. Gimbutas, M., *The Balts*, pp. 203-204.

⁷² A. Brückner, *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*, pp. 375-376; also in: M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, Chapter VIII, par. 62.

⁷³ G. Alexinsky, *Slavonic Mythology*, p. 284.

⁷⁴ E. Warner; *Heroes, Monsters and other Worlds from Russian Mythology* (London: Peter Lowe, Inc., 1985), p. 16.

⁷⁵ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 312-314.

⁷⁶ *ibid.*, p. 17.

⁷⁷ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 47.

⁷⁸ *ibid.*, p. 135.

In Western Slavdom, the cult of Svarozhich gained prominence among the Veletian people, a branch of the Polabian Slavs. It was a regional deity and its major temple stood at Radogost, near modern Neubrandenburg, in eastern Germany.⁷⁹ This elaborate cult was an amalgamation of various elements of Slavic religious traditions, and it cannot be fully equated with the Slavic fire worship of the pre-migration period. It will not be discussed in detail, as it was a later development, and because the issue goes beyond the scope of this work. Nevertheless, the name of the deity clearly shows that the cult evolved from a common Slavic concept of a Fire God.

PERUN

There is also no doubt about the antiquity and Indo-European origins of the Slavic god Perun, the god of thunder and lightning. The name Perun derives from an Indo-European root *perk*, *perg* or *per*, meaning - to strike, and is directly associated with a striking thunderbolt.⁸⁰ In Indian mythology there was a weather god, Parjanya, whose domain was thunder storms and monsoons. This deity, who also makes things grow, like Perun, is associated with cattle.⁸¹ Moreover, among the Balts, a thunder god Perkunas was one of the major deities.⁸² There is a close conceptual relationship between the foregoing and thunder-associated gods of other Indo-European people, such as: Celtic Taranis; Greek Zeus and Germanic Thor/Donar.⁸³ Independent developments separated Indo-European beliefs, but certain common concepts were preserved. For example, in Germanic mythology the goddess Fjörgynn is the mother of the thunder god Thor. Taking into consideration that in Germanic languages the original Indo-European "p" changed into "f", her name clearly appears related to the stem *perg*.⁸⁴ In Hittite mythology the stone monster Ullikummi, who fights the weather god Tešub, is a son of the major god Kumarbi and a rock, a goddess called Perunaš or Pirunaš.⁸⁵ Unfortunately, Hittite mythology is so mixed up with Semitic and non-Indo-European beliefs that the similarity of name with Parjanya or Perun may be only a coincidence. On the other hand it may reflect a common Indo-European tradition shared with the Germanic people.

Further support for the antiquity of the Perun-like deity in Eastern Europe comes from Mordvinian mythology. In pre-Christian times, the Mordvins, who are an Ugro-Finnic people of the middle Volga basin, worshipped a thunder god called Purginepaz.⁸⁶ This is a clear borrowing from the Indo-European mythology. However, it was not borrowed from the Slavs, as their Eastern branch did not penetrate the middle Volga in pre-Christian times. While at the same time the root *purg* in Purginepaz suggests some relation with the Baltic *perk* in Perkunas, the only plausible explanation being that the Mordvins borrowed the

⁷⁹ For description of cult and temple of Svarozhich at Radogost, see: Thietmar of Merseburg, *Chronicon*, Book VI.23 - 25.

⁸⁰ M. Gimbutas, *The Slavs*, pp. 165-166; and A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 45-48.

⁸¹ M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, p. 213; and *Rig Veda*, 5.83 & 7.101.

⁸² M. Gimbutas, *The Balts*, p. 202; and J. Puhvel, 'Indo-European Structure of the Baltic Pantheon', in G. J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974), pp. 78, 83.

⁸³ For Taranis, see: P. Mac Cana, *Celtic Mythology* (London: Newnes Books, 1983), p. 24; for Zeus see: M. Gimbutas, *The Balts*, p. 198; for Thor, see: P. Grappin, 'Germanic Lands: The Mortal Gods', in P. Grimal, ed., *Larousse World Mythology* (New York: Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1973 ed.), p. 373.

⁸⁴ Goddess Fjörgyn story in *Völuspá*, a poem in Scandinavian Edda: D. Evans, 'Dodona, Dodola And Daedala', in G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974), p. 101 & 101n.

⁸⁵ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 49.

⁸⁶ *ibid.*, p. 49.

concept and the god's name from the Fatyanovo culture of the second half of the second millennium B.C.E. The Fatyanovo culture emerged in the Eastern Baltic area and spread along the Volga and Oka as far as the Ural mountains. The physical anthropology, and the strong cultural affiliation of the Fatyanovo complex with the Kurgan and later Baltic cultures, indicates that they were Indo-European people. They were not Balts, and probably not Balto-Slavic people either, but rather culturally and linguistically ancestral to both.⁸⁷ Whatever the case, this shows that the concept of a Perun-like deity was common amongst the Old European population of Eastern Europe in the middle of the second millennium B.C.E. This in turn clearly indicates a continuity of this common Indo-European concept.

The evidence for the notion of a thunder god among the Slavs is relatively plentiful, with his worship first mentioned among the Southern Slavs. According to the mid-6th century Byzantine historian Procopius:

"For they (Slavs) believe that one god, the maker of the lighting, is alone lord of all things, and they sacrifice to him cattle and all other victims".⁸⁸

There is no doubt that this account refers to Perun. The account does not imply that the Slavs were monotheists, but rather that Perun gained prominence among the Southern Slavs, whose religion evolved into henotheism. There is also evidence that in the mythology of non-Slavic Albanians, there was a thunder god known as Perëndi. Again, this is no doubt a borrowing from the Southern Slavs.⁸⁹

As a consequence of the relatively early Christianisation of the Southern Slavs, there are no more direct accounts in relation to Perun from the Balkans. Nevertheless, as late as the first half of the 12th century, in Bulgaria and Macedonia, peasants performed a certain ceremony meant to induce rain. A central figure in the rite was a young girl called Perperuna, a name clearly related to Perun. At the same time, the association of Perperuna with rain shows conceptual similarities with the Indian god Parjanya. There was a strong Slavic penetration of Albania, Greece and Romania, between the 6th and 10th centuries. Not surprisingly the folklore of northern Greece also knows Perperuna, Albanians know Pirpirúnã, and also the Romanians have their Perperona.⁹⁰ Also, in a certain Bulgarian folk riddle the word *perušan* is a substitute for the Bulgarian word *гърмотевица* (grmotevitsa) for thunder.⁹¹ Moreover, the name of Perun is also commonly found in Southern Slavic toponymy. There are places called: Perun, Perunac, Perunovac, Perunika, Perunička Glava, Peruni Vrh, Perunja Ves, Peruna Dubrava, Perunuša, Perušice, Perudina and Perutovac.⁹²

In addition, the Eastern Slavs, promised to uphold treaties with the Byzantines by invoking Perun in 907, 945 and 971. The Perun idol was already standing in Kiev by 945, when prince Igor swore to be true to the treaty at the shrine.⁹³ Therefore, either Vladimir did not erect it or only enlarged the shrine.

There are more accounts and other evidence showing that the cult was widespread among the ordinary people and in various forms survived christianization. It is worth noting certain passage in *The Russian Primary Chronicle*. This stated that when the Perun idol

⁸⁷ Fatyanovo culture: M. Gimbutas, *The Balts*, pp. 34 & 44-46 & 91-93.

⁸⁸ Procopius of Caesarea, *History of the Wars* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), Book VII.XIV.23.

⁸⁹ D. Evans, 'Dodona, Dodola And Daedala', p. 100.

⁹⁰ *ibid.*, p. 103; and also in: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 67-70.

⁹¹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 50.

⁹² *ibid.*, p. 50.

⁹³ Perun in Russo-Byzantine treaties: RPC, years 907, 945, 971.

and its sanctuary was destroyed, the people cried,⁹⁴ while, according to the Chronicle of Novgorod, assault on the Perun shrine in Novgorod caused serious uprising and bloody fighting in the city.⁹⁵ Surely, both cases implied that it was a well established people's cult and not exclusively a domain of the élite.

The survival of Perun's worship well into the Christian era is also well attested. The following accounts strongly demonstrate the popularity of the cult among the ordinary people. In a Russian apocrypha of the 12th century, known as *Хождение Богородицы по мукам* (*Hozhdyene Boguroditsi po mukam*), idols of Perun and other gods were mentioned:

"And they made gods out of the devils Troyan, Khors, Veles and Perun, and they worshipped these evil devils".⁹⁶

Furthermore, a 14th century source known as *Слово Григория* (*Slovo Grigoriya - The Word of Gregory*), says that in remote areas pagans still prayed to Perun.⁹⁷ In the late 18th century Russia, an ecclesiastic ruling had forbidden the singing of Christian prayers in front of an oak tree.⁹⁸ It has to be remembered that the oak tree was closely associated with the cult of Perun (oak tree worship will be discussed later). Also, an interesting custom was reported near Novgorod, as late as the early 12th century. Here many travellers or boatsmen, sailing the Volkhov river, would cast a coin into the water, at the spot where the Perun shrine was excavated in the 1950's.⁹⁹

Finally, after Christianization the cult merged and was transformed into veneration of Saint Elias. This happened most likely because of the Old Testament, which credited Saint Elias with the ability to bring rain and thunderstorms. Thus, through these means, an obscure Christian saint became a major celebrity in Eastern Slavic Orthodoxy. In the later Christian iconography of Saint Elias, he appears like Perun traversing the sky in the chariot of fire or riding on the horse. He has also been associated with thunders, arrows and oaks.¹⁰⁰ In the early 20th century, in the north-east of Russia, the following celebration was reported. On the 20th of July, Saint Elias' day, a cow was slaughtered and the meat prepared by males. It was then distributed in the church and eaten by the whole congregation. This custom, evidently not being Christian, resembles the sacrificial killing of an animal and the communal consumption of the meat.¹⁰¹

The veneration of St. Elias with its mixture of pagan and Christian elements is one of the best arguments for the purely Slavic character of Perun and of the cult being widespread among all sections of Eastern Slavic society. Put simply, if Perun was only a deity of the elite and was elevated to prominence at Kiev only for a few years, ordinary people would not have retained the cult for centuries. Neither would the Orthodox Church be forced to accept and tolerate certain evidently pagan beliefs and practices. The name of Perun also appears in Eastern Slavic toponymy. The most famous place is Peryn' near

⁹⁴ RPC, year 988.

⁹⁵ V. Volkoff, *Vladimir the Russian Viking* (London: Honeyglen Publishing Ltd., 1984), pp. 242-244.

⁹⁶ *Hozhdyene Boguroditsi Po Mukam* is a 12th century Apocrypha known in English as *The Visitation to the Torments by the Mother of God*, also called *The Descent of the Virgin into Hell*: in S.A. Zenkovsky, ed. *Medieval Russia's Epics, Chronicles And Tales*, p. 123.

⁹⁷ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 51.

⁹⁸ M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 166.

⁹⁹ E. Warner, *Heroes, Monsters and other Worlds from Russian Mythology*, p. 15.

¹⁰⁰ M.N. Tikhomirov, 'The Origins of Christianity in Russia', *History*, Vol. XLIV, 1959, p. 204; also in: M. Gimbutas, *The Slavs*, pp. 166-167.

¹⁰¹ E. Warner, *Heroes, Monsters and other Worlds from Russian Mythology*, pp. 15 & 17.

Novgorod, where the remnants of an open site shrine were unearthed by archaeologists,¹⁰² and there was a place on the Dneper known as “Perun’s Shoal”.¹⁰³

Perun was also a deity of the Western Slavs, although the cult did not show up so prominently. In all Slavic languages, except Polish and Kashubian, the term for thunderbolt is *grom*. The term is known to the Poles but more often they call it “piorun”, a word clearly deriving from the name of Perun. In Silesia, even today, people say *ty pieronie!*, which in free-lance translation means “you bastard!”. The older Poles’ saying of dissatisfaction, *do pioruna!*, could be translated as “by thunder!”. It sounds like nonsense, but if we substitute the old meaning it would be “by Perun!”. Very close to the familiar “by Jove!”.¹⁰⁴ Similar sayings have survived among the Kashubians in the form of *na peróna!* and *ty perónie!*. It is good to note that in Kashubian, thunder or lightning is called *parón* not *perón*,¹⁰⁵ indicating that the original saying refers to the deity rather than to thunder. In Moravian and Slovakian folklore there are spells using the term *parom* or *hrom* (original Slavic “g” replaced by “h” in Ukrainian, Czech, Slovak and High Sorbian languages) interchangeably for thunder.¹⁰⁶ Furthermore, the Slovaks would say *parom do teba* or *do paroma*, meaning “may Perun strike you” and “by Perun!”, respectively.¹⁰⁷ Among the now almost extinct Polabian Slavs of eastern Germany, a deity called Porenutius (Porenut) was reported on Rügen island by a Danish chronicler of the turn of the 13th century Saxo Grammaticus.¹⁰⁸ Some scholars have interpreted the name as a corrupted form of Perun. However, this interpretation is not uniformly accepted. Another deity called Proue was mentioned by Helmold as being worshipped in the 12th century near Oldenburg in Wagrien. Its idol stood in an enclosed sanctuary situated in an oak grove. Sacrifices of cattle and sheep, and sometimes humans were performed for this deity, and once a week the tribal court and assembly was held there.¹⁰⁹ Again it has been postulated that the name Proue is a corruption of Perun, taking into consideration that in another version of the chronicle, known as the Stettin manuscript, it appears as Prone.¹¹⁰ Whatever the case, Proue’s association with oaks and with cattle sacrifice indicates close conceptual links with a Perun-like deity. Toponymic evidence from the Polabian lands is a harbour of Prohn (Por) in the Tribsee region opposite Rügen island, recorded in the earliest source as Perun.¹¹¹

Nonetheless, the strongest evidence for the antiquity of the Perun cult, as well as its universality among all the Slavs, and all sections of the Slavic society, comes from the western extreme of Slavdom. In the region of Hanoverian Wendland, west of the Elbe river in Germany, a Polabian Slavic language survived till the end of the 18th century. Those Slavs called Thursday a *Peréndan* - meaning literally a “day of Perun”.¹¹² Evidently, these

¹⁰² *ibid.*, p. 15.

¹⁰³ RPC, year 988.

¹⁰⁴ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 46.

¹⁰⁵ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 51. Also from the personal experience of the author.

¹⁰⁶ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 50.

¹⁰⁷ Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs*, p. 87.

¹⁰⁸ Saxo Grammaticus, *Danorum Regum Heroumque Historia*, edited & transl. by E. Christiansen (Oxford: British Archaeological Reports, 1981), Book XIV.XXXIX.

¹⁰⁹ HB, Book I. 52, 69, 84.

¹¹⁰ Proue - Perun: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 51; and on Prone: J. Strzelczyk & J. Matuszewski, editor & translator, *Helmolda Kronika Słowian* (Warszawa, Poland: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974), p. 244n.

¹¹¹ Saxo Grammaticus, Book XIV.XXXI (p. 476) and E. Christiansen in Saxo, p. 820 (n410).

¹¹² K. Polański & J.A. Sehnert, *Polabian-English Dictionary* (The Hague: Mouton & Company, 1967), p. 109; and in: H. Popowska-Taborska, H., ‘Połabszczyzna jako Północno-Zachodnia Peryferia Słowiańszczyzny’, in J. Strzelczyk, *Słowiańszczyzna Połabska* (Poznań; Poland: Wydawnictwo UAM, 1981), p. 107.

people were aware that the name for Thursday in German *Donnerstag* means “day of thunder”, (deriving from a continental Germanic war god Donar). However, instead of substituting the Polabian word *grom* for the thunder they used the word *perĕn*. Clearly, the term *perĕn*, as in the Polish language, derives from the name Perun.

VELES/VOLOS

The origins and functions of the god Veles or Volos, are controversial. According to the Laurentian version of the *Russian Primary Chronicle*, Veles was the god of cattle.¹¹³ This view was accepted without question by the majority of scholars. However, there is some indication that he was more than a mere god of the beasts. In Christian times, Veles was replaced by St. Blasius - a patron of domestic animals. It is likely that a monk who had written the “Russian Primary Chronicle” had projected the functions of St. Blasius functions onto Veles, albeit ignorant of the role of the ancient god.¹¹⁴

From the scarce written records we know that at the official signing of the treaty with the Byzantines in 907 the whole Kievan army swore by Perun and Veles, and also, in the 971 treaty, the warriors swore by Perun and the “rest of Rus” by Veles.¹¹⁵ This shows that Veles was an important god whose functions must have gone much beyond caring for cattle. The importance of cattle for the Eastern Slavs cannot be denied, but their economy was agriculturally based. It would make more sense if they swore by the “Mother Earth” rather than Veles. So, this suggests that Veles was also the guardian of the oath.¹¹⁶ In reference to the punishment for breaking the oath, the offenders would be killed by their own weapons and *да будем золотые яко золото* (*da budem zoloti yako zoloto* - become yellow as gold).¹¹⁷ Knowing the war function of Perun it seems that punishment by their own weapons must have referred to the wrath of Perun. For other punishment, at first the sentence appears to make no sense at all. However in Russian *золотуха* (*zolutukha*) means scrofula, a tuberculosis of the bones and lymph glands - a serious and life threatening disease. So, this suggests that Veles was also able to inflict disease as a punishment.¹¹⁸ Furthermore, from the *Song of Igor's Campaign* comes a passage referring to the bard Boyan: “Vatic Boyan, grandson of Veles...”,¹¹⁹ suggesting a clairvoyant and prophetic nature of the god. After Christianisation of the Kievan Rus', Veles was transformed into St. Blasius (Russian Власий /Vlasiy/), a patron of domestic animals.¹²⁰ An interesting insight into the cult comes from ethnographic data. Well into Christian times in Russia, during the cattle epidemic, peasants carried an icon of St. Blasius and performed a certain ritual. This ritual involved killing a ewe, ram, horse and cow, all being tied together.¹²¹ The rite is a mixture of many traditions and customs, and it is impossible to analyse it in detail. Nevertheless, the killing of horses

¹¹³ Veles as a cattle god, see: RPC, year 907.

¹¹⁴ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 112.

¹¹⁵ RPC, year 907. On the 971 treaty, see: RPC, year 971.

¹¹⁶ Veles - guardian of oath: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 114.

¹¹⁷ phrase *Da budem zoloti yako zoloto*: RPC, year 971.

¹¹⁸ A. Gieysztor interpretation: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 113-114.

¹¹⁹ Veles in SIC: SIC v. 65. This association of Boyan's clairvoyancy and prophetic attributes with Veles supports the argument for the sometimes questioned authenticity of *The Song of the Igor's Campaign*. The Much later forger would have no knowledge of the association of Veles with prophecies, which can be deducted only through comparison with the Baltic Velinas.

¹²⁰ M.N. Tikhomirov, ‘The Origins of Christianity in Russia’, p. 204.

¹²¹ Cattle epidemic ritual, in: G. Alexinsky, ‘Slavonic Mythology’, p. 298.

must be an ancient tradition associated with the cult of Veles. Among Indo-Europeans, the very common sacrifice of a horse was performed to only a few major deities.¹²² Hence, in this new perspective, Veles emerges as a deity of great importance, not only as a cattle god, but also as a guardian of the oath, punishing with diseases, and associated with clairvoyance and prophesies. A horse, and possibly some other animals were sacrificed to Veles.

Furthermore, his importance could be fully realised if we look closer into the merger of the cult of Veles with St. Blasius. Most historians, without much thought, accept the simple notion that Veles was a cattle god transformed into the Christian saint of similar patronage. However, there is no doubt that Greek missionaries and the Eastern Slavic clergy viewed the non-Christian beliefs as evil, and tried as hard as possible to eradicate any traces of them. If they did not succeed, and had to accept a merger of pagan and Christian beliefs, Veles must have been a god of great importance whose cult was deeply rooted in Eastern Slavic tradition. Only Perun, no doubt a major god of the 10th century Eastern Slavs, managed to achieve the same by “transforming” himself into Saint Elias.

Some further insight into the functions of Veles comes from Baltic mythology. Both the Slavs and the Balts are linguistically and culturally closely related and share many similar religious concepts. In Baltic mythology, there is a deity known as Vėlinas, Velnias or Vėls, very well attested in folklore and toponymy, hence indicating the importance of this god in Baltic beliefs. In folklore, Vėlinas appears to be a deity or demon of the dead and of cattle.¹²³ In some Lithuanian legends Velnias is associated with clairvoyance.¹²⁴ Furthermore, according to Marija Gimbutas and Jaan Puhvel, the underworld demons known as Pikulas, Pikis or Piktis are alternative names of Vėlinas.¹²⁵ There is also evidence that the Balts sacrificed a horse, bull and he-goat to Velnias.¹²⁶ So, the similarity of names and functions strongly indicate that both, Veles and Vėlinas are conceptually the same deity.

Other historical accounts also mentioned the cult of Veles on a number of occasions. A Veles statue stood in the suburb called Podol, an area which was apparently a craftsmen's and tradesmen's quarter. The source known as *The Tale of Vladimir's Baptism* tells us that this idol was destroyed shortly after conversion.¹²⁷ We will probably never know if Veles was included in Vladimir's pantheon or not, and if not, why his worship was not incorporated into the Kievan cult. The cult of Veles is also known from other parts of Eastern Slavdom. The destruction of a stone idol of Veles was recorded in the Rostov district in the 11th century in *Живот Авраама (The Life of Abraam)*, a biography of an archimandrite of the Rostov monastery.¹²⁸ In the other 12th century source already cited in reference to Perun, known as *Hozhdyene Boguroditsi Po Mukam*, Veles is mentioned as still being worshipped in some rural areas.¹²⁹

¹²² Vedic hierarchy of sacrifices: men, horse, ox, sheep, goat: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 239 & 468. Vedic Indian horse sacrifice - Ashvamedha, *ibid.*, p. 224; among the Massagetae - to Sun: Herodotus, *The Histories*, Book I. 215-216 (p. 128); among the Scythians - to god of war: *ibid.*, Book IV. 59-64 (p. 289-290); among the Celts & Romans: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 17.

¹²³ Vėlinas domains: deceased and the cattle: M. Gimbutas, 'The Lithuanian God Velnias', pp. 87-88.

¹²⁴ *ibid.*, p. 89.

¹²⁵ Pikulas-Vėlinas: *ibid.*, p. 88; and J. Puhvel, 'Indo-European Structure of the Baltic Pantheon', p. 84.

¹²⁶ M. Gimbutas, 'The Lithuanian God Velnias', p. 90.

¹²⁷ V. Volkoff, *Vladimir the Russian Viking*, p. 103.

¹²⁸ M.N. Tikhomirov, 'The Origins of Christianity in Russia', p. 208.

¹²⁹ S. A. Zenkovsky, *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales*, p. 123.

The name of this ancient god was also preserved in Eastern Slavic toponymy. Although many place names may relate to *волосы* (*volosy*) hair in Russian, the names for at least two places in the Belorussian forests are associated with some supernatural forces called Volosin and Volosach, or the river Velesa in the Smolensk district of Russia, and seem to be derived from Veles.¹³⁰ All this suggests that the cult of Veles was widespread among all sections of Eastern Slavic society.

It appears that the borrowing from Baltic mythology could be excluded and that the Veles-Vélinas concept comes from common Balto-Slavic tradition. This is supported by evidence from other than the eastern branch of Slavic people. For example, there is a mountain called Veles in Bosnia and a place of the same name, Veles, on the river Vardar in Macedonia.¹³¹ The name of a Greek port on the Aegean coast of Thessaly, Vólos, on the site of ancient Iolcos, may also be of Slavic origin,¹³² being a legacy of Slavic penetration into Greece between the 6th and 9th century. In Serbia, one of the names for the constellation of Pleiads is *Vlašići*, clearly meaning “children of Vlas”.¹³³ In Western Slavdom, among the Poles of the Tatra Mountains there is a folk tale about the dragon and the mountain called Wołoszyn (phonetically: Voloshin),¹³⁴ while in a Kashubian folk song, a female spirit called Velevitka (the root: Vele, Velev) appears.¹³⁵ In a certain Bohemian folk tale, a bad wife turns into the goose that flies “beyond the sea, to the Veles”. In an old Bohemian carol, condemned by a Christian priest, a spirit called *vele* brings the people luck and happiness. The word *vele* is meaningless in the Czech language, but seems to be an echo of an ancient pagan chant.¹³⁶ The 16th century Czech could say about weird ideas: *ký veles ti to našeptal?* (what devil put you up to it?), and there is another Czech saying: *u velesa!*, as an expression of annoyance.¹³⁷

So, despite this indirect evidence, it seems to be cumulatively convincing that Veles was a major god of various functions and known to all branches of Slavdom. Hence his cult definitely pre-dates the migration period.

STRIBOG

Stribog of the Kievan pantheon appears to be a god of wind or winds. The word's etymology is unclear, but the root *stri* may derive from the Slavic *stru* - to flow. Whereas the root *bog* means either means god or wealth. An alternative etymology was postulated by Russian scholars Ivanov and Toporov. According to them, the name Stribog derives from the Iranian *patri bhagos* - a Father God.¹³⁸ However, this would make Stribog a major god of a first function, at least among the Eastern Slavs. This seems to be unlikely considering his rather minor position in the Kievan pantheon and low prominence in Slavic mythology and folklore.

¹³⁰ Veles in Eastern Slavic toponymy: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 115.

¹³¹ Veles in Southern Slavic toponymy: ibidem; and in Macedonia: A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom*, p. 169.

¹³² *Encyclopaedia Britannica*, Vol. X, p. 488.

¹³³ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 117.

¹³⁴ ibid., p. 115.

¹³⁵ ibid., p. 117.

¹³⁶ ibidem.

¹³⁷ Z. Vaňa, *The World of the Ancient Slavs*, p. 87.

¹³⁸ M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 165; and in: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 140-141; and A. Brückner, *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*, p. 520.

There are parallel beliefs in various Indo-European mythologies. For instance in India there was a wind deity called Vāyu, also known in ancient Persia as Vayu. Furthermore, a similar deity named Wejopatis was worshipped by the Balts.¹³⁹ Besides *The Russian Primary Chronicle*, this deity was also mentioned in *The Song Of Igor's Campaign*, where the winds were called "Stribog's grandsons".¹⁴⁰ In another passage in the tale, the daughter of Yaroslav of Galich - a 12th century prince - addressed this prayer to the wind:

"Wind, Great Wind!
why, lord, blow perversely?
Why carry those Hinnish dartlets
on your light winglets
against my husband's warriors?"¹⁴¹

This seems to link the Wind with some military affairs, which finds a conceptual reflection in the military association of India's Vāyu and the Iranian Vayu.¹⁴² Finally, Stribog also appears in Eastern Slavic toponymy, such as: Stribozhe Lake, or a place called Stribozh.¹⁴³

Any search for the Stribog cult beyond the borders of Eastern Slavdom does not produce much evidence. Nevertheless, the winds and associated demons are common in Slavic folklore and mythology - from Bulgaria to Poland.¹⁴⁴ Among the Western Slavs, in some regions the Poles called certain winds *stryj*, but this may as well derive from *stryj* - a term for father's brother.¹⁴⁵ As for toponymy, there is Strzyboga in central Poland, and in the 13th c., a stream near Gdańsk was called Striboc.¹⁴⁶ The latter suggests that Stribog, like Perun and Veles, might have been a common Slavic deity. How developed this cult was in the pre-migration period is hard to determine. It was definitely not as prominent and elaborate as it was in late 10th century Kiev.

The remaining deities of the Kievan pantheon, such as: Khors, Simargl and Mokosh seem to be specifically Eastern Slavic deities, and will be discussed later.

PERSONIFICATION AND ANTHROPOMORPHISATION

The question of Slavic animism is probably sufficiently answered by the foregoing evidence demonstrating that these major common Slavic deities were to a various degree personified. Nonetheless, the whole issue should be explored a bit further. It should be pointed out that the personification and anthropomorphisation of Slavic deities is also supported by their very names. All the deities discussed above had different names from their functions or their domains. For example, Svarog was a sky god, while the sky is called "nebo" in all Slavic languages.¹⁴⁷ Dazhbog - "the giver of wealth" or "giving god" was a Sun god and the Sun is called *солнце* (*solntse*) in Russian, and similarly in all other Slavonic

¹³⁹ Indian, Iranian & Baltic wind gods: M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, p. 190.

¹⁴⁰ SIC v. 197.

¹⁴¹ *ibid.*, v. 699-703.

¹⁴² A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 141.

¹⁴³ *ibidem*.

¹⁴⁴ G. Alexinsky, 'Slavonic Mythology', pp. 285-286; and A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 141.

¹⁴⁵ A. Brückner, *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*, p. 521.

¹⁴⁶ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 141.

¹⁴⁷ A. Brückner, *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*, p. 359.

languages.¹⁴⁸ In a common Slavic myth the Sun takes a journey across the sky - from the east to the west - in his chariot, pulled by flame-breathing white horses. This is a broad and general description of the myth, as certain details differ from region to region.¹⁴⁹ Nevertheless, the myth clearly indicates that Slavs worshipped the Sun god but not the Sun itself. The name of Svarozhich, a Fire deity, shows a clear son-father relationship with Svarog. The fire in Russian is *огонь* (*ogon'*), in Polish *ogień*, and similarly in all other Slavonic tongues.¹⁵⁰ Perun is the name of a deity, not a thunderbolt, clearly related to personified Indian and Baltic deities of a similar function, and the original proto-Slavic name for thunderbolt in all languages is *grom*.¹⁵¹ The Veles etymology, although unclear, does not resemble any Slavic name for domestic animals.¹⁵² The same applies to Stribog, god of winds, as wind is called *ветер* (*vyeter*) in Russian, and similarly by other Slavs.¹⁵³

The personification and anthropomorphisation of major Slavic deities should not be a surprise. All the other Indo-European peoples had personified and anthropomorphised deities from the earliest times, suggesting that the process began already among the Proto-Indo-Europeans, before divergence into separate linguistic branches.¹⁵⁴ It would be most unusual if the Slavs had reverted to animism after branching off from a Balto-Slavic ethno-linguistic stratum.

To what degree Slavic gods were personified and anthropomorphised is difficult to establish. Possibly it varied, not only between various Slavic branches and tribes, but also between social classes. It is worth noting that different conceptions of deity are still common today, even in very uniform and organised religions. For example, for a Calabrian peasant and a Christian Democrat minister in Italy, the concept of Jesus Christ is definitely very different, although both are Roman Catholics.¹⁵⁵

The beliefs and veneration of a multitude of lesser gods, demigods, spirits, waters, wells etc., is an Indo-European phenomena and was common among the Celtic, Germanic, Italic, Slavic and other people¹⁵⁶, forming the lower layer of their pre-Christian religion. Claims of Slavic animism could emerge as a result of customs and beliefs observed among the Eastern Slavs in Christian times, a situation which arose from the eradication of major cults where only the lower strata of beliefs survived in folklore, customs and some rites. At the same time written records about Slavic religion were scarce. We can imagine a person equipped with a book containing Catholic doctrines but ignorant of the ancient Aztec religion trying to reconstruct the pre-Christian beliefs of Mexicans. We would have a similar situation where the upper stratum of the Aztec religion was completely wiped out, while the Catholicism of the rural Mexicans heavily intermingled with the lower stratum of old beliefs. In such a case the conclusion would very likely be: that the Aztecs were animists.

¹⁴⁸ *ibid.*, p. 500.

¹⁴⁹ G. Alexinsky, 'Slavonic Mythology', pp. 254-255.

¹⁵⁰ A. Brückner, *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego*, pp. 375-376.

¹⁵¹ *ibid.*, p. 158.

¹⁵² *ibid.*, pp. 495-496.

¹⁵³ *ibid.*, pp. 610-611.

¹⁵⁴ M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, Chapter VIII, paragraph 62.

¹⁵⁵ The same religion is not practiced on the same level, as there are significant differences in relation to education, social status, etc.: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 20-21.

¹⁵⁶ Lesser deities and spirits in mythologies of the Celts: A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, pp. 46-50, 61-65 & 84; of the Germanic people: E. O. G. Turville-Petre, *Myths and Religion of the North; Religion of Ancient Scandinavia* (Westport: Greenwood Press Publishers, 1975 ed.), pp. 221-235; of the Italic people: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 553, and A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, p. 59.

“CORE” CONCEPTS AND GODS IN SLAVONIC COSMOLOGY

As the above evidence shows, the Slavic pre-Christian religion was conceptually rooted in the common Indo-European tradition. It evolved into its own relatively uniform set of beliefs in specific conditions and circumstances. Where especially Northern Iranian influences played an important part, they had major deities and their personification is also well attested. That does not imply that some animistic elements did not exist, especially on the level of lesser spirits.

The expression of particular cults might not have been common among all the Slavs, as the presented evidence often comes from much later times. Nevertheless, the “core” of the pre-migration period Slavic religion was an acknowledgment of a passive Sky god, known as Svarog. There are some indications that Veles was also a deity ranking among the major gods.¹⁵⁷ The Slavs of the pre-migration period were clan based, small tribal societies and it seems logical to conclude that lack of political unity and any central authority led to the demise of Svarog and to some degree of Veles. Svarog was the creator of two deities, Sun and Fire, being Dazhbog and Svarozhich respectively. This conceptually echoes an Indo-European tradition. In Rig Veda, Sun-Surja is created by Dyaus but also often confused or identified with Fire-Agni.¹⁵⁸ From there, it is not hard to conclude that both deities descended from the Sky god. Perun, and his thunderbolt was most likely perceived as the “fire link” between celestial fire of the Sun and earthly fire.¹⁵⁹ This clearly reflects a common Indo-European concept of tri-partite division of the world. At the same time, the original deity of the second function, the god of war, faded into oblivion.¹⁶⁰ However, taking into consideration some war-like attributes of Perun, it appears that the original deity of weather and thunder was always to some extent associated with war functions. This is supported by evidence of the association of Indian Parjanya with Indra and military functions.¹⁶¹ It might have happened that by the time the need for a war deity arose, Perun, who fits most closely, was assigned this function, and this is reinforced by the already presented evidence from Procopius and from the Hannoverian Wendland.

EVOLUTION OF THE EASTERN SLAVIC BELIEFS

Now let us return to the end of the 10th century at Kiev, and Vladimir’s pantheon. As has already been shown, Perun and Dazhbog are major and common Slavic gods. The case of Stribog seems to be unclear, and his cult might have not extended far from the Eastern Slavdom. The remaining deities are without doubt specifically Eastern Slavic.

KHORS

Khors seems to be unique to the Eastern Slavs, and appears to be another version of Dazhbog, that is, the Sun god. The etymology of his name is Iranian again, and it appears to

¹⁵⁷ Veles as a major deity: J. Puhvel, ‘Indo-European Structure of the Baltic Pantheon’, pp. 84-85.

¹⁵⁸ Surja & Agni: *Rig Veda*, I.50 & 10.123 & 10.177. Agni as a son of Dyaus: M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, Chapter VIII, par. 69.

¹⁵⁹ Perun-thunder, a link between the sky and Earth. This concept is evident in Indian tradition of setting up of three sacrificial fires: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, pp. 312-314, and in invoking the sky, atmosphere and earth in Ashvamedha rite (horse sacrifice): *ibid.*, p. 226.

¹⁶⁰ There are some indications that Yarilo/Yarovit type of deity might have been an original and old Slavic war god. This hypothesis requires further research, but this is going beyond the scope of this work.

¹⁶¹ *Rig Veda*, p. 163.

be cognate to Iranian *khvar*, and the modern Persian *Khorsid*, both meaning the Sun.¹⁶² It is likely that some easternmost Slavic tribes, possibly those of Tmutorokan, were under much stronger Sarmatian influence than the rest of the Eastern Slavs. They might then worship the Sun god under its Iranian name. Khors' inclusion in a Kievan pantheon might have been an attempt to bring some tribal god into the mainstream and state organised cult. The cult is not Vladimir's invention, since the deity and its worship is mentioned in some other source. He appears in the *The Song of Igor's Campaign*, in reference to Vseslav, a Russian prince-wizard of the turn of 12th century, strongly suggesting his solar character.¹⁶³ In the 12th century *Hozhdyene Boguroditsi Po Mukam*, the idol of Khors, alongside other already mentioned deities was recorded.¹⁶⁴ The survival of Khors' memory into the Christian era suggests that the cult was widespread, and that under the name of Khors some sections of Eastern Slavic society worshipped the Sun.

SIMARGL

Simargl appears to be yet another direct borrowing from the Northern Iranians. In medieval Iranian and Caucasian mythology a bird-like demon with a dog's head is known as Simurgh, or Senmurv, and was the creature of a "good omen".¹⁶⁵ What the function of the Eastern Slavic Simargl was is unclear. In later Russian folklore, a similar-looking creature is sometimes called Paskudj, and it appeared as a decorative motif between the 9th and 13th centuries.¹⁶⁶ There is no evidence for this obscure cult anywhere else in Slavdom and it seems confined to its eastern branch. It is also hard to say how and why it was included in the Kievan pantheon.

MOKOSH

The interpretation of the Mokosh cult, the only female deity in Vladimir's pantheon, poses a great difficulty. Above all, the etymology of her name is unclear.¹⁶⁷ A common Indo-European etymology is unconvincing and speculative.¹⁶⁸ An Ugro-Finnian borrowing has been suggested, as there was a deity or demon called Moksha. However, borrowing from the Slavs by the Ugro-Finnian people also cannot be excluded. An Iranian origin of this goddess was also postulated by the Belorussian scholar Viktor Martynav.¹⁶⁹ In Russian folklore Mokosh is associated with a variety of activities such as shearing and spinning. There are also some links with sexuality and fertility. It is possible that Mokosh derives from the Slavic root *mok* or *mokr* - wet. In that case, she could have been somehow associated with "Mother Moist Earth".¹⁷⁰ Taking into consideration that there is no evidence of the personification of Mother Earth in Slavic mythology, the possibility is that Mokosh was Vladimir's invention. But it has to be acknowledged that the above argument is also of a highly speculative nature.

¹⁶² A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 131 & 138. Xurs/Xors - a sun in Iranian: A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom*, p. 394.

¹⁶³ SIC v. 665-666.

¹⁶⁴ S.A. Zenkovsky, ed., *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales*, p. 123.

¹⁶⁵ P. Masson-Oursel & L. Morin, 'Mythology of Ancient Persia', in P. Grimal, *New Larousse Encyclopaedia of Mythology* (London: The Hamlyn Publishing Group Ltd., 1983 ed.), p. 315; and A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 142-143.

¹⁶⁶ Paskudj' in Russian folklore: G. Vernadsky, *Kievan Russia* (New Haven: Yale University Press, 1976 ed.), p. 54.

¹⁶⁷ Mokosh - an Ugro-Finic etymology: Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs*, p. 87.

¹⁶⁸ Mokosh - an Indo-European etymology: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 153.

¹⁶⁹ V. V. Martynav, *Etnagenez Slavyan*, p. 7-8.

¹⁷⁰ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 153-154.

FOREIGN INFLUENCE ON SLAVIC RELIGION

There is no doubt that the long association between Slavs and Iranians left a visible mark on their beliefs. Their religion absorbed and incorporated numerous Iranian elements; nevertheless, Slavic beliefs had also developed on their own. In this context the deities like Svarog, Svarozhich, Dazhbog, Veles and Stribog should be regarded as Slavic, rather than Iranian. Only Khors and Simargl are clear and direct borrowings from the Northern Iranian pantheon. Finally, the knowledge about Mokosh and her cult is so obscure that any claims in regard to her remain in the sphere of speculation.

It is interesting to note that by an overwhelming majority, the champions of Slavic animism and supporters of Norman origin of an organised cult in Kiev never substantiate their claims, rarely going beyond a simple statement without any evidence being presented. Such statements were made by Alexinsky and Fedotov.¹⁷¹ For Vlasto and Turville-Petre, Veles was a rustic Slavic deity while Perun a "Varangian god". Additionally, Turville-Petre says that Perun is not well attested in Slavonic mythology,¹⁷² a claim already disproved by the above work. And in a recent publication, titled *Mother Russia*, Joanna Hubbs claimed strong Scandinavian elements in Vladimir's pantheon, and that Thor was a prototype for Perun. Again, no evidence was presented.¹⁷³ As far as the author's research goes, only Nora Chadwick attempted to prove her point in the 1945 publication on Russian history. However, before addressing Chadwick's claims, we shall analyse the Kievan cult in the context of possible Scandinavian influence.

Firstly, we can look into the organisational aspect of religious life in Kiev. One of the most common shortfalls in addressing the Slavic religion is a failure to recognize that, like any living religion, it was not a static phenomenon. Any religion serves the social function appropriate for the society that practices it, and both evolve together.¹⁷⁴ Hence in the clan-based, small tribal society,¹⁷⁵ there is no need for elaborate, highly organised and hierarchical cults. On the other hand, in supra-tribal society,¹⁷⁶ socio-political realities facilitate the emergence of more complex and hierarchical religions. During the migration period and shortly after - that is between the 6th and 9th centuries - the Slavic societies underwent transformation from a clan-based to a large tribal form of socio-political organisation. In

¹⁷¹ G. Alexinsky, *Slavonic Mythology*, p. 293-294; and G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, Vol. I, pp. 8, 19-20, 351.

¹⁷² A. P. Vlasto on Perun-Thor: A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom*, pp. 252 & 254, and Turville-Petre on Perun: E. O. G. Turville-Petre, *Myths and Religion of the North; Religion of Ancient Scandinavia*, p. 96.

¹⁷³ J. Hubbs, *Mother Russia*, pp. 17-19, 74.

¹⁷⁴ On society and religion, see: E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1968 ed.), p. 30, 47, 347.

¹⁷⁵ To clarify the terminology, the term "clan based" or "small tribal" society is applied to the socio-political entity incorporating number of clans into small unit of *vicinatus* known as *opole* in Polish covering around 75-80 sq. km. The number of *vicinatus*' would form a small tribe of the size between 150-300 sq. km, while a "great tribe" would be around 2000-4000 sq. km.: Z. Kobyliński, 'Settlement Structures in Central Europe at the Beginning of the Middle Ages', in P. Urbanczyk, ed., *Origins of Central Europe* (Warszawa, Poland: Scientific Society of Polish Archaeologists, 1997), p. 109.

¹⁷⁶ A "Supra-tribal" society is a large tribal and regional unit combining a number of smaller tribes, i.e., medieval Obodrite principality. Its equivalent in the West would be an average duchy, such as Saxony and Bavaria or Scania and Zeeland in Scandinavia: R. Zaroff, 'Socio-political Developments Among the Polabian Slavs (Wends) between the Eighth and Twelfth Centuries - An Obodrite Case', *Proceedings of the University of Queensland History Research Group*, Number 8, 1997, pp. 10-11.

the case of the Eastern Slavs, this was partly a result of their expansion to the north and east¹⁷⁷. The process is facilitated when people are on the move, colonising new territories, encountering new challenging environments, circumstances and often hostile locals. This undoubtedly created a need for better hierarchical organisation and more clearly defined leadership. Also, during that period, Eastern Slavs came into contact with, and often were subjugated by, nomadic or semi-nomadic people such as Huns, Avars and Khazars.¹⁷⁸ This also stimulated internal socio-political changes. Consequently, by the 9th century, Eastern Slavs were already organised into supra-tribal political units, such as: Polyane, Kriviche, Drevlyane and others.¹⁷⁹ In this context, the religion of the Eastern Slavs had to serve new and different functions, and became more organised, elaborate, and hierarchical.

It has to be acknowledged that Scandinavian military organisation and prowess, as well as their mercantile spirit, played a significant part in the foundation of the Kievan Rus'. Nevertheless, the Scandinavian impact on the Eastern Slavs is frequently exaggerated. It is often overlooked that the Scandinavians did not have much to offer in political and religious spheres. Above all, Sweden did not exist as such by then, and on its territory there were a number of independent supra-tribal political units.¹⁸⁰ Those principalities were more or less on a par with the large, regional, tribal political entities of Eastern Slavdom. In the religious sphere, Scandinavians were also on a similar level. Their mythology was often as inconsistent as in the case of the Slavs. It is worthwhile to note, that formal priesthood did not exist in Scandinavia until the 10th-11th century. Furthermore, Scandinavians did not have temples and worshipped their gods at open shrines. It is commonly accepted that later temples and the priesthood (from subsequent centuries) came into being as a result of unification trends and to some extent as a response to the ideological challenge of Christianity.¹⁸¹ So, there is no reason to believe that the evolution of Eastern Slavic religion was the result of any direct Scandinavian influence.

Secondly, we can look into the cult of Perun and how it acquired its war god characteristics and developed henotheistic tendencies. It is hard to say when the atmospheric functions of this deity were surpassed by the military functions. Nevertheless, it is likely that it took place just before the Slavic migration began. This is supported by the foregoing evidence from the Hannoverian Wendland, in which Perun was conceptually perceived as a similar deity to the Germanic Thor/Donar, and where later contacts with Eastern Slavdom could be safely excluded. It seems natural that the warlike deities would become of greater importance in the societies engaged in frequent warfare. This is the case with the Eastern Slavs during the northern and eastern expansion of their migration period, as well as a result of later constant conflicts with the people of the steppes. A similar development took place among the Southern Slavs, who conquered and colonised the Balkans. This is confirmed by the previously cited account by Procopius that their dominant deity was a

¹⁷⁷ Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs*, pp. 45-51.

¹⁷⁸ The Eastern Slavs and the nomads: D. MacKenzie & M.W. Curran, *A History of Russia, The Soviet Union and Beyond* (Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1993), pp. 16-20.

¹⁷⁹ The 9th century Eastern Slavic political entities: this is confirmed by archaeological data and by the Russian Primary Chronicle, where large tribes like Polyane or Kriviche are treated as single socio-political units: *ibid.*, pp. 21-22.

¹⁸⁰ Socio-Political structure of the early medieval Sweden: I. Andersson, *A History of Sweden* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970 ed.), pp. 22-23, 32-35.

¹⁸¹ H.R.E. Davidson, *Pagan Scandinavia*, pp. 139-142, and in: J. Puhvel, *Indo-European Structure of the Baltic Pantheon*, p. 76.

thunder god - no doubt Perun himself. On the other hand, it appears that among the Polish tribes, the cult of Perun never became dominant. Simply because they were surrounded by fellow Slavs and, as a consequence, sheltered from other hostile people. This of course does not imply that inter-tribal warfare among the Slavs did not exist. It did exist, but such inter-tribal conflicts were of a different nature, magnitude and consequence. A similar development took place among the people of Scandinavia, where the cult of Thor gained prominence from the outset of the Viking era,¹⁸² that is, when warfare became of greater importance to their society.

Thirdly, we will explore the close association of the Perun cult and the oak tree. There is evidence that sacred and consecrated oaks were situated in some form of enclosure, usually surrounded by a ditch, a stone ring or a fence.¹⁸³ Here sacrifices and offerings were made to Perun. The most common sacrificial animal was a cock, but sometimes on special occasions a bull, bear or he-goat. The sacrificial animals were killed and consumed at the communal eating event. It was believed that such a feast would strengthen the bonds between the group's members.¹⁸⁴ This association clearly derives from the common Indo-European heritage, shared by most European people. The oak was a holy tree, not only of the Germanic Thor/Donar but also of the Italic Jupiter, Baltic Perkunas and Celtic Taranis. Also, Greek Zeus was associated with this tree.¹⁸⁵ This universal association of thunder gods with an oak could be explained in the following terms. As oaks are quite tall and large trees, they must have been struck by lightning more often than any other trees. So, this coincidence must have been seen by ancient Indo-Europeans as being caused by divine power. There is also a linguistic association of thunder gods with an oak tree. The Indo-European root "perg" - to strike, found in Perun and Perkunas, also appears in oak-related terms. In Latin an oak is *quercus*, where the Indo-European "p" was replaced by the Latin "q". In Celtic, *hercos* means oak forest, where "h" replaced "p", while in Gothic, "fairguni", means "hill covered with oaks", with a typical Germanic change of the Indo-European "p" into a Germanic "f".¹⁸⁶

Fourthly, in popular Slavic mythology Perun's magic weapon was a bow and arrow.¹⁸⁷ The Slavs believed that arrow-like stones were Perun's thunderbolts. They were called *stryela* - arrow, arrow-bolt, and had certain magic properties when found.¹⁸⁸ Evidence for this belief is overwhelming, and comes from the Ukraine, Slovenia, Serbia and Poland.¹⁸⁹ This again echoes the ancient Indo-European tradition, as arrows were associated with the Indian god Parjanya.¹⁹⁰ At the same time, the most recognisable attribute of the Baltic Perkunas was an axe,¹⁹¹ the same as the Germanic Thor/Donar who wielded and threw an axe or stone hammer.¹⁹²

¹⁸² H.R.E. Davidson, *Pagan Scandinavia*, p. 132.

¹⁸³ J. Puhvel, *Indo-European Structure of the Baltic Pantheon*, p. 77.

¹⁸⁴ M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 166.

¹⁸⁵ Worship of Thunder God and its association with the oaks among the Balts: M. Gimbutas, *The Balts*, p. 198; among the Celts: P. Mac Cana, *Celtic Mythology*, p. 48; among the Germans: H.R.E. Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, p.86.; and among the Greeks: A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 48; and among the Slavs: *ibid.*, pp. 47-51.

¹⁸⁶ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 47-48.

¹⁸⁷ M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 165.

¹⁸⁸ *ibidem*.

¹⁸⁹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 65.

¹⁹⁰ *Rig Veda*, 6.75.

¹⁹¹ M. Gimbutas, *The Slavs*, p. 165.

¹⁹² P. Grappin, 'Germanic Lands: The Mortal Gods', p. 373; also in: & H.R.E. Davidson, *Pagan Scandinavia*, pp. 132-133.

Fifthly, we can explore a shrine devoted to Vladimir's pantheon. Although we have no description of the Kievan site, presumably a similar shrine was excavated near Novgorod. It is known from historical records that Novgorod had a shrine for Perun¹⁹³, and the site excavated nearby at a place called Peryn' must be the old Perun's cult centre of the Novgorodians. It was an open, circular site 33 metres in diameter enclosed by a ditch, in which a number of sacred fires were burnt. A number of large post holes and centrally located fragments of rectangular stone were interpreted as being bases for the idols.¹⁹⁴ A similar, but smaller site was excavated near Житомир (Zhitomir) on the river Гнилопята (Khnylopiata) in Ukraine which dated from the second half of the 9th century.¹⁹⁵ Numerous sites, similar to the foregoing, were unearthed all over Slavdom. Just to list a few, there were two enclosures at Trzebiatów and one at Smóldzin dated to the 9th and 10th centuries. Stone encircled sites were located on mount Chełmno, mount Góra Grodowa, mount Paleni near Wapiennica in Silesia and on the mount Święty Krzyż in Kielce district (all in Poland - the 9th - 10th centuries). Furthermore in Bohemia, circular, ditched sites were unearthed at Stará Kouřim and at Pohansko, both from the 9th century.¹⁹⁶ Generally speaking, the early Slavs did not build temples, but neither did the Scandinavians before the 10th - 11th centuries.¹⁹⁷ As a matter of fact, the early ancient Indians, Iranians, Celts and Romans also worshipped their deities in the open. For many Indo-European people, sacred places were often: trees or groves; springs and lakes; or open, fenced or stone encircled enclosures.¹⁹⁸ Hence, there are no reasons to believe that the open, circular shrines of Eastern Slavdom bear any Scandinavian influence. The wooden, or sometimes stone idols - often with a moustache - are also common finds across Slavdom, dating from the 6th to 11th centuries.¹⁹⁹ Here again there is no evidence of Norse influence.

Now, returning to Nora Chadwick: a major problem with her interpretation is her initial assumption that Scandinavian pre-Christian religion was somehow superior to that of the Baltic and Slavic peoples, an issue already briefly addressed. In her interpretation of the 971 treaty with the Byzantines, she postulated that a parallel exists with an Icelandic oath taken on a golden ring, in which Freyr, Njördr and an unspecified "almighty god" were invoked.²⁰⁰ She claimed that the name of Veles derives from the Scandinavian Völsi: a horse penis and a symbol of fertility from the *Saga Of King Olaf Tryggvason*. Then by associating Völsi with the fertility attributes of the god Freyr, she equated Veles with Freyr. In the next step of her reasoning, she introduced Thor as an "almighty god" and equated him with Perun. This was then followed by the interpretation of a passage in the Russo-Byzantine treaty, "slain by their own weapon", as a reference to Odin/Wodan. Finally, she arrived at the conclusion that the 971 treaty was really sworn on Odin, Thor and Freyr.²⁰¹ However,

¹⁹³ RPC, year 980.

¹⁹⁴ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, pp. 54-56.

¹⁹⁵ *ibid.*, p. 184.

¹⁹⁶ Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs*, pp. 92 & 96-98; and A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, p. 177.

¹⁹⁷ H.R.E. Davidson, *Pagan Scandinavia*, pp. 139-142.

¹⁹⁸ Open shrines of early Vedic India: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 93; of the Scythians: Herodotus, *The Histories*, Book IV. 60-64 (p.290); of the Celts: A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, pp. 61-65, 84; of the Romans: G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, p. 115.

¹⁹⁹ Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs*, pp. 94-96.

²⁰⁰ Icelandic oath: N. K. Chadwick, *The Beginnings of Russian History: An Enquiry into Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966 ed.), pp. 84-89.

²⁰¹ *ibid.*, p. 86, and for the Völsi story, see: R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology* (Woodbridge, UK: Boydell & Brewer Ltd., 1993 ed.), pp. 365-366.

this interpretation poses serious problems. Previously cited passage from *The Russian Primary Chronicle* „да будем золотые яко золото” (*da budem zoloti yako zoloto* - to become yellow as a), already explained in terms of sickness as a punishment for breaking the oath, has no conceptual link with the Icelandic golden ring. A brief account of laying some gold under the Perun idol by prince Igor in 945, as a part of the oath, is hard to interpret and explain. Unfortunately, *The Russian Primary Chronicle* does not specify whether the “gold” of Igor’s was personal jewellery, some booty or some other artefacts. Consequently, it does not offer any clues which could assist in the interpretation of its symbolism, and it could be freely interpreted or linked with most of the religions. Using Chadwick’s logic we may come to the conclusion that the Kievan cult was influenced by Roman Catholicism. After all, Catholics are known to make golden votive offerings to their Saints.

Although, the authenticity and antiquity of the Völsi story has been questioned,²⁰² its links with the god Freyr seem plausible. Nevertheless, this interpretation fails to explain how Freyr under the name Vélínas, became a major deity of the Baltic people. And how, under the Slavic name Veles, it became known among the Western and Southern Slavs (see earlier paragraph on Volos). In a subsequent step in her study, Chadwick conveniently omitted Njördr and more or less out of the blue introduced Odin and Thor - neither of which is mentioned by name in either the Icelandic oath or the Russo-Byzantinian treaty. Hence, taking into consideration that the entire interpretation is based on a lengthy sequence of highly speculative arguments it should rather be disregarded.

Also, Nora Chadwick claimed that the name of the Kievan deity Khors derives from the Anglo-Saxon *hors* or Old Norse *hross* - both meaning: horse - and that Khors did not appear in other sources. Then by association of horse with the horse penis she also linked Khors with both Völsi and Volos.²⁰³ Evidently, she was unaware that this god was mentioned together with Veles and other deities in *Hozhdyene Boguroditsi Po Mukam*, and once more in the *The Song of Igor’s Campaign*. Above all, taking into consideration the strong and undisputable Northern Iranian influence on the Slavic religion and languages, the Iranian etymology of Khors and his solar association appear to be more plausible.

Nevertheless, taking into consideration that the Varangians and Slavs coexisted for centuries in the land of Rus’, we could conjecture that some diffusion of religious elements took place. For example, a number of ship burials were reported in Russia. This is obviously a Scandinavian custom with similar burials found all over Scandinavia, in Iceland, Brittany and England.²⁰⁴ It is hard to say who was buried there, but it is likely that at least in some cases the Slavic elite might have adopted these Scandinavian burial customs.

It is possible that prince Igor’s act of laying down his weapons under Perun’s idol²⁰⁵ reflected a Scandinavian ritual. All Germanic people revered their swords, resulting in many of them being endowed with magical and supernatural powers.²⁰⁶ On the other hand, other people like the Scythians worshipped the sword as a war god symbol, and are known to perform the sacrifice of a horse and cattle in it’s honour.²⁰⁷ As a matter of fact, “celebration” of weapons could be viewed as any warriors’ ritual, not exclusively Germanic.

²⁰² R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, pp. 365-366.

²⁰³ N. K. Chadwick, *The Beginnings of Russian History...*, pp. 89-90.

²⁰⁴ H.R.E. Davidson, *Pagan Scandinavia*, p. 113.

²⁰⁵ RPC, year 945.

²⁰⁶ Germanic custom of swearing oath on the sword (from Ammianus Marcellinus): N. K. Chadwick, *The Beginnings of Russian History...*, p. 85 n.

²⁰⁷ Herodotus, *The Histories*, Book IV, 59-64 (p. 289-290).

On the contrary, there is some evidence of slavization of the Varangian beliefs in Kievan Rus'. For example, according to Al Masudi, wives of deceased prominent Slavs were burned alive with their husbands.²⁰⁸ There is no reason to doubt the account, since similar customs were practiced by Indians and Sarmatians.²⁰⁹ However, an account by another Arab trader of the early 10th century, referring to the Varangian Russes, tells us that they buried alive the wives of important men upon these men's death.²¹⁰ There is no evidence for that practice among any other Germanic people, and it is therefore reasonable to assume that it was adopted by Varangians from the Eastern Slavs. It is also worth noting that, according to "The Russian Primary Chronicle", treaties with the Byzantines in 907, 945 and 971 were sworn by the Russes on Perun.²¹¹ Regardless of conceptual similarities between the Germanic Thor and the Slavic Perun, the very fact that they swore by a Slavic rather than Scandinavian deity suggests a high degree of slavization of the Varangian beliefs.

CONCLUSION

In summary, it has to be acknowledged that the reconstruction of the "core" Slavic beliefs (presented above) may be a subject of criticism, and certain details subject to different interpretations. Nevertheless, it could be said that the pre-migration religion of Slavs was clearly and deeply rooted in the common Indo-European tradition. In this period, the Slavic religion shows a certain conceptual uniformity but was not a single set of beliefs. It displayed a very strong and indisputable Northern Iranian influence, in both religious concepts and in the origins of many deities.

As the foregoing work shows, the alleged animism of pre-Christian Slavic beliefs appeared to be a hard dying legacy of biases of the two German historians of 30's and early 40's, Wienecke and Franz; and also of the general lack of serious research on the subject.

Moreover, Vladimir's pantheon was not a foreign, Scandinavian elite cult. It is reasonable to assume that certain Norman elements were incorporated into the Kievan cult, but their impact is hardly traceable. In principle, Vladimir's pantheon was a response to internal socio-political changes and the external needs of the emerging Eastern Slavic state. It was a henotheistic and dynastic cult focussing on the deity which best served state building purposes - Perun. It was a product of the long evolution of the Eastern Slavic religion which in post-migration times diverged from relative conceptual unity of the common Slavic beliefs. Eastern Slavic beliefs evolved in specific geographic, ethnic and political conditions, characteristic of Eastern Europe. Its development was the response to those circumstances. Serving new needs and purposes, the Kievan cult had to incorporate new attributes and acquire a new dimension. Nevertheless, those new elements were drawn mainly from Slavic and Northern Iranian heritage, rather than from the Scandinavian one.

²⁰⁸ Al Masudi account in G. Vernadsky & R.T. Fisher, Jr., *A Source Book for Russian History from Early Times to 1917*, p. 9.

²⁰⁹ Burning the wives among the Indians: Z. Váňa, *The World of the Ancient Slavs*, p. 85; among the Sarmatians, see: T. Sulimirski, *The Sarmatians*, p. 50.

²¹⁰ Ibn-Rusta on Varangian Russes: G. Vernadsky & R.T. Fisher, Jr., *A Source Book for Russian History from Early Times to 1917*, p. 10.

²¹¹ RPC, years 907, 945 and 971.

Abbreviations

HB - Helmold's of Bossau's *Chronica Slavorum*

RPC - *Повѣсть временныхъ Лѣтъ* (*Povest' vremennykh Let - The Russian Primary Chronicle*)

SIC - *Слово о полку Игореве* (*The Song of the Igor's Campaign*)

Bibliography

PRIMARY SOURCES

Die Nestor-Chronik (Laurentian version), D. Tschizewskij, ed., (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969).

Helmold of Bossau, *Chronica Slavorum*, in F. J. Tschan, ed., *The Chronicle of the Slavs* (New York: Octagon Books Inc., 1966).

Helmold of Bossau, *Chronica Slavorum*, in J. Strzelczyk & J. Matuszewski, ed. & transl., *Helmolda Kronika Słowian* (Warszawa, Poland: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974).

Herodotus, *The Histories*, in A. De Sélincourt transl., A.R. Burn ed. (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1986).

John Malalas, *The Chronicle of John Malalas* (Melbourne: Australian Association of Byzantine Studies, 1986).

Повѣсть временныхъ Лѣтъ (*Povest' Vremennykh Let*), (Москва, Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1950).

Procopius of Caesarea, *History of the Wars* (Cambridge, Mass., USA: Harvard University Press, 1968).

The Rig Veda ((Harmondsworth: Penguin Books Limited, 1981).

Saxo Grammaticus, *Danorum Regum Heroumque Historia*, ed. & transl. by E. Christiansen (Oxford: British Archaeological Reports, 1981).

Слово о полку Игореве in V. Nabokov, transl., *The Song of Igor's Campaign* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1960).

Thietmar of Merseburg, *Chronicon*, ed. & transl. by M.Z. Jedlicki, ed. (Poznań; Poland: Instytut Zachodni, 1953).

Vernadsky, G., & Fisher, Jr., R.T., *A Source Book for Russian History from Early Times To 1917, Vol. 1* (New Haven: Yale University Press, 1972).

Zenkovsky, S.A. ed., *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales* (New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1963).

SECONDARY SOURCES

Alexinsky, G., 'Slavonic Mythology', in P. Grimal, *New Larousse Encyclopaedia of Mythology* (London: The Hamlyn Publishing Group Ltd., 1983).

Andersson, I., *A History of Sweden* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970).

Brückner, A., *Słownik Etymologiczny Języka Polskiego* (Warszawa, Poland: Wiedza Powszechna, 1985 ed.).

Chadwick, N. K., *The Beginnings of Russian History: An Enquiry into Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966 ed.).

- Davidson, H.R., *Pagan Scandinavia* (London: Thames & Hudson, 1967).
- Davidson, H.R.E., *Gods and Myths of Northern Europe* (Harmondsworth: Penguin Books Limited, 1975 ed.).
- De Menasce, J., 'Persia: Cosmic Dualism', in P. Grimal, *Larousse World Mythology* (New York: Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1973 ed.).
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1968 ed.).
- Dumézil, G., *Archaic Roman Religion, Vol. 1 & 2* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).
- Dumézil, G., *The Destiny of a King* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973).
- Dumézil, G., *Gods of Ancient Northmen* (Berkeley: University of California Press, 1973 ed.).
- Eliade, M., *A History of Religious Ideas, Vol. 1* (London: William Collins Sons & Co. Ltd., 1979).
- Encyclopaedia Britannica* (London, New York: Encyclopaedia Britannica Inc., 1982).
- Evans, D., 'Dodona, Dodola And Daedala', in G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974).
- Fedotov, G.P., *The Russian Religious Mind, Vol. I, Kievan Christianity, The 10th to the 13th Centuries* (Belmont, Massachusetts, USA: Nordland Publishing Company, 1975 ed.).
- Gieysztor, A., 'Slav Countries: Folklore of the Forests', in P. Grimal, editor, *Larousse World Mythology* (G. P. Putnam's Sons, 1965).
- Gieysztor, A., *Mitologia Słowian* (Warszawa, Poland: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, 1982).
- Gimbutas, M., *The Balts* (London: Thames And Hudson, 1963).
- Gimbutas, M., *The Slavs* (London: Thames And Hudson, 1971).
- Gimbutas, M., 'The Lithuanian God Velnias', in G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974).
- Grappin, P., 'Germanic Lands: The Mortal Gods', in P. Grimal, ed., *Larousse World Mythology* (New York: Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1973 ed.).
- Herbert, J., 'India: The Eternal Cycle', in Grimal, *Larousse World Mythology* (New York: Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1973 ed.).
- Hubbs, J., *Mother Russia* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).
- Kobyliński, Z., 'Settlement Structures in Central Europe at the Beginning of the Middle Ages', in P. Urbanczyk, ed., *Origins of Central Europe* (Warszawa, Poland: Scientific Society of Polish Archaeologists, 1997), pp. 97-114.
- Larson, G.J., in G.J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974).
- Leciejewicz, L., *Słownik Kultury Dawnych Słowian* (Warszawa; Poland: Wiedza Powszechna, 1990).
- Mac Cana, P., *Celtic Mythology* (London: Newnes Books, 1983).
- MacKenzie, D., & Curran, M. W., *A History of Russia, The Soviet Union and Beyond* (Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1993).
- Martynav, V. V., *Etnagenez Slavyan* (Minsk, Belorussia: Nauka i Tekhnika, 1993).
- Masson-Oursel, P., & Morin, L., 'Mythology of Ancient Persia', in P. Grimal, *New Larousse Encyclopaedia of Mythology* (London: The Hamlyn Publishing Group Ltd., 1983 ed.).
- Polański, K. & Sehnert, J.A., *Polabian-English Dictionary* (The Hague: Mouton & Company, 1967).

- Popowska-Taborska, H., 'Połabszczyzna jako Północno-Zachodnia Peryferia Słowiańszczyzny', in J. Strzelczyk, ed., *Słowiańszczyzna Połabska* (Poznań, Poland: UAM, 1981), pp. 95-108.
- Puhvel, J., 'Indo-European Structure of the Baltic Pantheon', in G. J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1974).
- Ross, A., *Pagan Celtic Britain* (London: Constable & Co. Ltd., 1983).
- Simek, R., *Dictionary of Northern Mythology* (Woodbridge, UK: Boydell & Brewer Ltd., 1993 ed.).
- L. P. Ślupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries* Warszawa, Poland: IAE, 1994).
- Strzelczyk, J., *Od Praszowian do Polaków* (Kraków, Poland: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987).
- Sulimirski, T., *The Sarmatians* (London: Thames and Hudson, 1970).
- Tikhomirov, M. N., 'The Origins of Christianity in Russia', *History*, Vol. XLIV, 1959.
- Turner, R. L., *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages* (London: Oxford University Press, 1966).
- Turville-Petre, E.O.G., *Myths and Religion of the North: Religion of Ancient Scandinavia* (Westport: Greenwood Press Publishers, 1975).
- Váňa, Z., *The World of the Ancient Slavs* (London: Orbis Publishing Co., 1977).
- Vernadsky, G., *Kievan Russia* (New Haven: Yale University Press, 1976 ed.).
- Vlasto, A. P., *The Entry of the Slavs into Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
- Volkoff, V., *Vladimir the Russian Viking* (London: Honeyglen Publishing Ltd., 1984).
- Warner, E., *Heroes, Monsters and other Worlds from Russian Mythology* (London: Peter Lowe, Inc., 1985).
- Zaroff, R., 'Socio-political Developments among the Polabian Slavs (Wends) between the Eighth and Twelfth Centuries - An Obodrite Case', *Proceedings of the University of Queensland History Research Group*, Number 8, 1997, pp. 1-29.

**Organizirani poganski kult v kijeviski državi.
Iznajdba tuje elite ali razvoj krajevnega izročila?**

Roman Zaroff

Članek kaže, da so bila glavna božanstva panteona Vladimirja Velikega iz 10. st., ki jih omenjajo kronika "Povest' vremennyh let" in drugi pisni viri, skupna vsem Slovanom ali pa vsaj vsem vzhodnim Slovanom. To kaže, da so jih Slovani poznali in častili že pred prihodom Skandinavcev. Zapletenost kijeviskega kulta je bila verjetneje v neposredni povezavi z razvojem kijeviske države kakor z nordijskim vplivom, ki ga je sploh težko slediti. Skandinavska verovanja in kulti so bili enakovredni slovanskim in zato niso predstavljali privlačnega zgleda. Zato je bil nordijski vpliv na slovanska verovanja zelo majhen, če je sploh bil. Še več, zdi se, da božanstva, kot so Svarog, Perun, Veles in Dažbog, konceptualno izvirajo še iz obdobja pred razselitvijo Slovanov, in globoko koreninijo v indoevropskem izročilu. Prav tako se zdi, da so bili Slovani v času pred razselitvijo pod razmeroma močnim iranskim (sarmatskim) vplivom. Ta je bil vedno močnejši proti vzhodu, kjer so bili stiki s Sarmati tesnejši in bolj pogosti. To se odraža v številnih idejah, pojmi in imenih bogov, ki so si jih Slovani izposodili od Irancev. Članek kaže, da sta bila tudi bogova Hors in Simargl jasno iranskega izvora in da ni prepričljivega dokaza, da bi ju častili tudi zunaj področja vzhodnih Slovanov. Etimologije imen Stribog in Mokoš so dvomljive in čeprav so ju morda častili tudi drugi Slovani, so dokazi zato še šibki. Članek dodatno dokazuje, da sta antropomorfizacija ter personifikacija slovanskih božanstev obstajali že pred slovansko razselitvijo in da mnenje o animistični naravi slovanske religije temelji na napačnih ter predsodkov polnih domnevah.

The Krakus' and Wanda's Burial Mounds of Cracow

Leszek Paweł Ślupecki

The author presents the Krakus and the Wanda's burial mounds in the vicinity of Cracow, Poland. He has established that the connection between the figures of the Cracow legend and both mounds is more than just a product of 15th century literature, but originates from a much earlier tradition. Archaeological excavations of the Krakus' mound indicated that the mound originates from the 9th and the 10th century. According to the author, the pagan peoples living along the Visla river created these mounds in the very center of their state as a response to the advancing Christianity from neighboring Moravia.

The existence of two monumental burial mounds called Krakus' Mound and Wanda's Mound in the environs of Cracow is a significant piece of evidence that this place was the principal center of rule in Little Poland in tribal times. One of the most important questions in the history of the mounds is whether these can be linked with prince Krak and his daughter Wanda - characters from the Cracowian myths - or whether this link is the result of an interpretation undertaken in the 15th century, when nameless mounds were connected with the characters from the myth.

Two states were established on contemporary Polish territory at the end of the early Middle-Ages: the state of Polanians with a center in Gniezno and the state of Vistulians with a center in Cracow. The testimonies concerning the rulers of the latter are so scarce that in the sources from that time even their names are not preserved (MPH, vol.1, 1960, p.11; Alfred, ch.12, p.66; Żywot Metodego, ch.XI, 2-3, p.111; cf. J.Leśny, 1977, p.489-491).

The foundation of the Polish state was accomplished by the Piast dynasty which ruled in Gniezno over the Polanians. The state of the Vistulians which existed in the second half of the 9th century was defeated and probably liquidated by the rulers of Great Moravia. At the beginning of the 10th century, Little Poland was a part of the Czech state. Finally, at least at the very end of the 10th century, the former Vistulian territory was included into the Polish state ruled by the Piast dynasty (cf. Łowmiański, 1963-1985, vol.4, p.445-532, vol.5, p.548-575; Labuda, 1988, p.257-260).

Despite the quick disappearing of the Vistulians from the scene of history, two mythical traditions about the legendary origins of the Polish state survived among Polish sources: one of them connected these origins with the Piast dynasty and the Polanian town of Gniezno (Banaszkiewicz, 1986; Dalewski, 1991, s.33-34), and the second one with Vistulians and the town of Cracow and the prince Krak (Römer, 1872; Brückner, 1901; Ślupecki, 1993), who is however a character unknown from early-medieval accounts.

In the area of Gniezno there are no traces of monumental burial mounds and we

find no information in written sources that such burial mounds existed in that area in the past. Whereas in the environs of Cracow there exist two burial mounds of that kind. These mounds are situated at a relatively large distance one from another (9 km), and are separated by the Vistula river (Fig. 1).

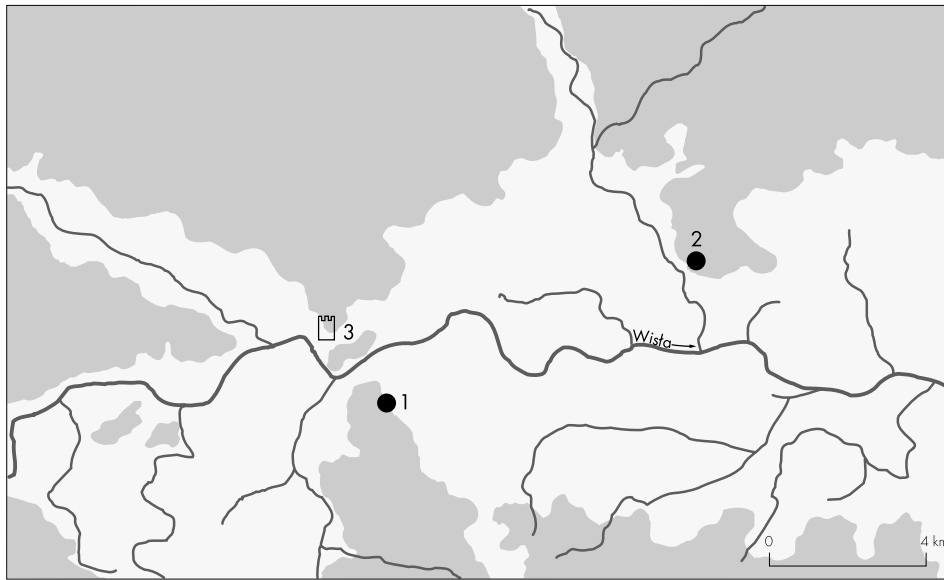


Fig. 1 - The great burial mounds in the environment of Cracow: 1. Krakus' Mound 2. Wanda's Mound 3. Wawel Castle.

Krakus' mound

The first of the burial mounds in the environs of Cracow is called Krakus' mound. It is situated at the top of Lasota mount (271 m above sea level) in the mountain chain called Krzemionki. On another top of this hill, separated by a lower area (through which nowadays there is a railroad), the small church of St Benedict is situated. Krakus' mound has the shape of a cone with a cut-off top. It is 16 m high, and the diameter of its base is 60 m long. The cubage of the mound is approximately 18,000m³ (Jamka, 1965, s.189-190).

The second burial mound is called Wanda's mound. It is situated on the culmination of the river-terrace on the left side of the Vistula (238m above sea level). It is 14 m high and the diameter of its base is 50-m-long (Zoll-Adamikowa, 1977, p.314). The mound is situated at the inlet of the small river Dłubnia to the Vistula. Late-medieval sources recorded the tradition that those two mounds in the area of Cracow were the burial mounds of prince Krak and his daughter Wanda.

But it is possible to find some traces of this tradition already at the turn of the 12th century. Master Vincent, who first recorded the legend about Krak in his *Chronica Polonorum*, asserts that Krak had established the Polish state with a center in Cracow area. Krak, in later versions of the legend, is known as the heros-eponymous and founder of the town. In Master Vincent's Chronicle he is the founder of the state (but not the

town). According to this chronicle Cracow was established - after the killing of a dragon and the death of the old ruler - by his subjects, and received the name Cracow in memory of the old prince.

I am of the opinion (Stupecki, 1993) that the whole contents of legend were not included in the chronicle of Master Vincent, who had chosen only some motives from the story. This is evident from the fragment about the last moments of Krak's reign. The chronicler gave a relatively full description of the fight of Krak's sons with the dragon. He mentioned that one of them motivated by the desire to rule himself, killed his brother after the victory over the beast, and for a short time succeeded his father. But very soon his crime came to light and he was punished by death or banishment. This account is followed by the mention of the funeral of Prince Krak. And, as the chronicler adds: "The funeral ceremonies wouldn't stop, until the finishing of the construction of the town ended them" (Master Vincent, I, 7). Neither the circumstances of the death of the old ruler, nor the details of the funeral are mentioned. But it should be assumed that already in Master Vincent's time the tradition pointed to the burial mound mentioned later under Krak's name as his tomb.

In the thirties of the 15th century Jan Dąbrowka, professor of the Jagiellonian University in Cracow, in his Commentary to Master Vincent's Chronicle adds the following gloss to the description of Krak's funeral: "his corpse was buried in an elevated place, where nowadays is St Benedict Mount" (Zwiercan, 1969, p.125). This is a reference to Lasota Mount. The first testimony of the existence of this church is to be found in a document dated 1254, in which the "mons ante Cracouiam cum ecclesia sancti Benedicti" is mentioned (KDKK, no 40, p.53; cf. LB, vol.3, p.70). But the church is older. Excavations discovered that under the present building traces of a small rotunda from the 11th century can be found (K. Żurowska, 1988, s.116, 121).

The informations of Master Vincent and Jan Dąbrowka were used by Jan Długosz. In his chronicle he states that Krak "only in old age finished his life", and the episode of fratricide among his sons (separated from the motive of the fight with the dragon) appears written by Długosz after death of Krak. In that version of the legend the funeral of Krak was tended to by both his sons. Długosz wrote that to honour Krak "a high mount from sand was elevated as his grave". The gentlemen and the people together "according to the customs of that time buried his corpse with due honour on the Lasota Mount, which faces the city of Cracow. Krak's sons elevated his grave, to make it more enduring and eternal, and to ensure that the descendants would not forget about it; they elevated it on the top of the hill according to his own instructions, given to them when he was still alive, in so ingenious a manner, that its peak would stand out above the hills in the vicinity. The grave elevated with that industry and labour testifies up to this very day the high veneration the Poles have for this great man and their endeavor to hand down his name to posterity and make him immortal" (Długosz, *Annales*, I, vol.1, 1964, p.127).

Długosz's knowledge extends beyond the information recorded by Master Vincent and Jan Dąbrowka. Let us leave aside the fact that Długosz had relieved Krak's sons from the task of killing the dragon and removed their struggle (ending with fratricide) to the time after the King's death; it should be considered as an attempt to put the legend in logical order. But Długosz gave new, concrete data: the name of the mount (Lasota Mount), and reported the manner in which the burial mound was constructed: the use of an existing natural hill and elevating a mound of sand. The first was easy to deduce from the

position of Krak's Mound in the landscape; however, the correct definition of the material used for the construction of the mound deserves consideration. As the archaeologists found out to their astonishment, the Długosz information was correct (Żurowski, 1935, p.94).

Important data are also to be found on the first illustrations showing this mound (Żurowski, 1935, p.95-96). The A.Lautensack engraving shows the position of the army of Archduke Maximilian around Cracow in 1587 during the siege of this town. The Krakus and Wanda mounds are shown very schematically; this engraving - however - testifies that both these mounds composed important topographical elements of the Cracow area. The peaks of both mounds are crowned by schematically marked crosses.

In 1591 T.Treter inserted to his *Regnum Poloniae Icones* the portraits of Krak and Wanda, with views of their mounds in windows on the engraving. On both mounds there are some constructions, probably small chapels.

The topography of the Krakus' Mound area is shown in detail around the year 1600 on the engraving by Vischer and Merian, showing a hill with St Benedict church and a

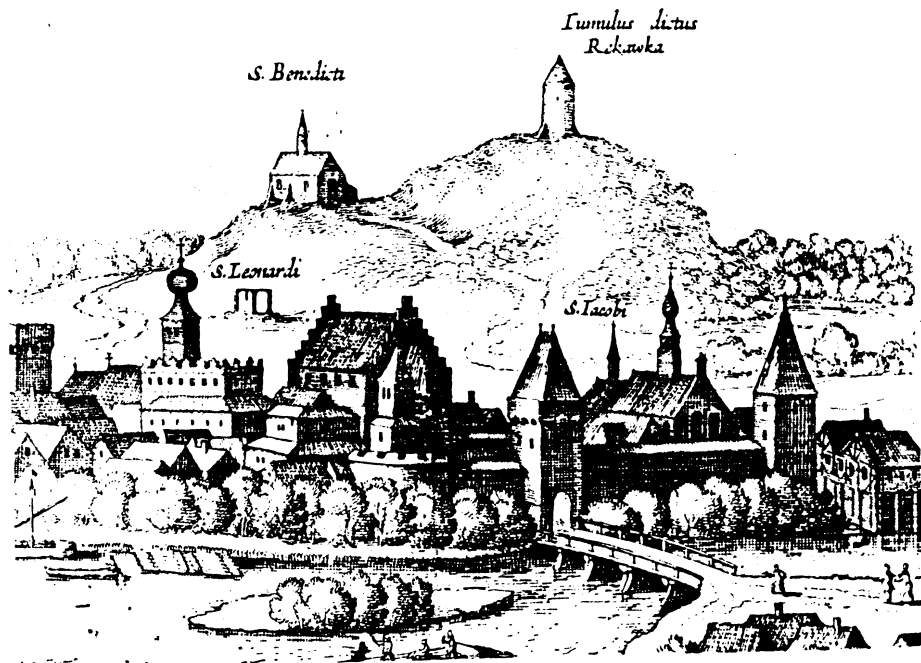


Fig. 2 - Lasota Hill on Mateus Merian engraving, 17th century (after Jamka 1965, p.187).

mound, called there "Tumulus dictus Rękawka" (Fig. 2). Krakus' Mound was then shown on Dahlberg's engraving and in many later illustrations (Żurowski, 1935, p.96).

From the beginning of the 18th century Krakus' Mound appears also on cartographical materials. On the city-plan prepared by Swedes in 1702, Krakus' Mound appears on the Lasota Hill, well distinct in the terrain (Fig. 3). The top of the mound is on this map desolate (Stockholm, Krigsarkivet: Sveriges krig 10: 182a). But at a similar distance as the



Fig. 3- Fragment from city map of Cracow, made by the Swedish Army in 1702 (Stockholm, Krigsarkivet: Sveriges krig 10: 182a).

St Benedictus church there appears similar, large constructions (if this is not a schematic sign for a mountain). Many later plans are in the collections of Archive of the Old Records of the Town of Cracow (Archiwum Akt Dawnych Miasta Krakowa, cf. Żurowski, 1935, p.96). This plans shows the topography of the mound at the time before the quarry opened in that area and the military forts and the railroad were built, thus causing significant changes in the original topography.

Groups of barrows can be observed in that area on the Austrian plan of Krzemionki from 1797 (Jamka 1965, p.188) showing St Benedict church and "Cracus Hügel" (Fig. 4). Those could be any small burial mounds. Nowadays there are no traces of those barrows in the terrain which was strongly transformed during the 19th century. But a frail trace survived in the written tradition. A smaller mound existed near the Krakus' Mound, known in the early 19th century as the grave of Krakus' grand-mother (R.Jakimowicz, 1934, 30

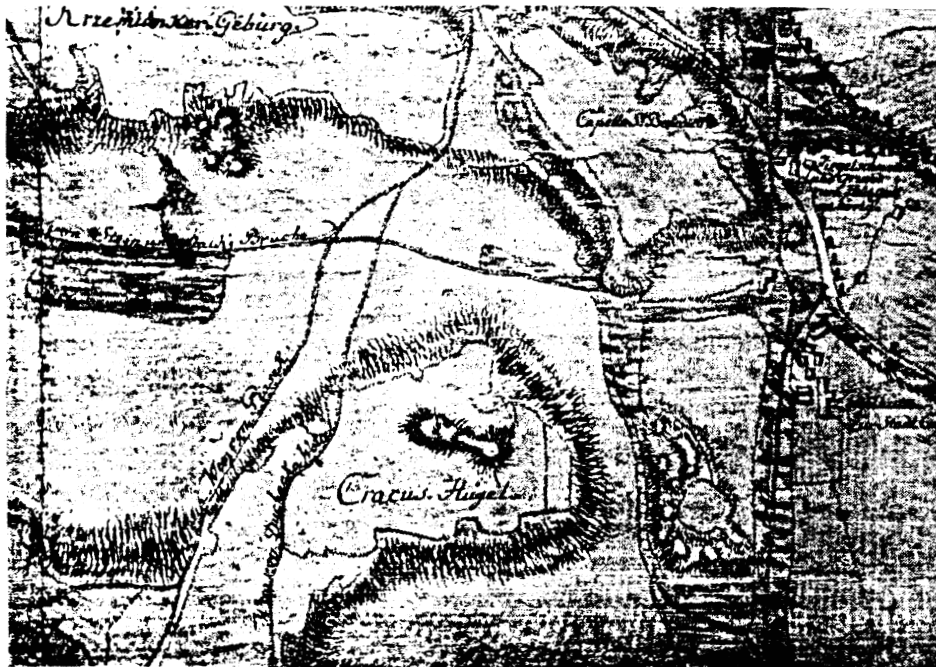


Fig. 4 - Austrian map of Krzemionki Hills from 1797. "Cracus Hügel"; "Capella S. Benedicti" and some traces of barrows around them visible (after Jamka 1965, p.188).

April). It is of course a very late legend but it recorded however a trace of the existence of an intriguing mound in the environs of Krakus' Mound.

Wanda's Mound

The second of the Cracow Mounds is called Wanda's Mound. According to the Cracowian myth - recorded in Master Vincent's Chronicle (I, 7) - Wanda was Krak's daughter (Ślupecki, 1993, p.15-17). The attempts to diminish her role to that of a literary character, transferred to Poland by Master Vincent (Kumaniecki, 1925/1926), have brought some important observations on how the myth was elaborated by medieval scholars, but are not convincing on the whole. Wanda, although dressed in foreign clothes, was nevertheless an authentic character from an old Cracowian myth (I have discussed this matter in detail in another paper, cf. Ślupecki, 1997).

In Master Vincent's chronicle there is no mention of Wanda's burial mound. But already in 1222, one year before Master Vincent's death, we can find traces of this mound

in charters. Iwo, Master Vincent's successor to the Cracow bishopric (it should be added here that Master Vincent a few years before his death resigned his post and retired to a Cistercian monastery) donated a village to the Cistercian monastery in Kacice. The village was called Mogiła sive Tumba, super Dlubna cum omnibus suis appendiciis (ZDMog, nr 2, p.2). Iwo took over the initiative of founding the Cistercian monastery in Kacice from his relative Wisław. The abbey was to be originally located in Prędocin or Kacice, but very quickly it was translated to Mogiła and finally founded in 1226 (Szujski, 1867, p.11-12). In documents this place is from that time on called Claratumba quod vulgariter Mogiła appellatur (ZDMog, nr 4, p.4). On the lands of this village, today within the boundaries of Cracow, is the Wanda's Mound. Unfortunately, nowadays it has the gigantic metallurgical plant in Nowa Huta in the background. The documents quoted here testified that Mogiła (a grave) took its name from the burial mound, because burial mound in the Slavonic language is called "mogiła" (Potkański, 1965, p.218).

Already in 1872, K.Römer (1872, p.21) remarked that bishop Iwo and his chapter "were prompted by no other reasons than the same that guided the founders of St Benedict church on Krakus' Mound. They wanted the pagan custom connected with this burial mound to be turned into a Christian one". Exactly as in the case of Krakus' Mound this mound was also considered the memorial of a distinct person, but the name of this person was not written down in the documents.

K.Römer (1872, p.20) found the first trace of connections between this mound in Mogiła with Wanda in Dzierżwa's chronicle. The author of this source written down in 13th/14th century claimed that Poles were the descendants of the old Wandalitae, descendants of the first father Wandalus; from his name was also derived the name of the Wandalus river, in vulgar language called Wisła (Vistula). "Also one mountain, where the aforesaid river Wanda originates is called after his name" (Dzierżwa, I, 8: MPH, vol.2, 1961, p.163; cf. Banaszkiewicz, 1979, p.32-51).

According to Römer (1872, p.20), Dzierżwa thought that Wanda's Mound is the mountain at the foot of the sources of the Vistula river. Only a literal spelling of the name of the river can be considered a serious argument in favour of that idea. Although Dzierżwa is always writing about father Wandalus and the Wandalus river at that one moment there appears - exceptionally in a chronicle - the form Wanda. In the Carpathian Mountains there is no mount of that name. The attempt by G.Labuda to recognize in that name the mountain Giewont in the Tatras (doubtless from German *Ge-Wand) is not convincing, because German colonization in that region at the time when Dzierżwa's Chronicle was being written was only just beginning, and Giewont received its name later. And it is quite impossible to think that a Polish chronicler could place the sources of the Vistula near Cracow.

In Dzierżwa's Chronicle it is rather a reference to the Wandalian Mountains, which sometimes appear in studies of medieval erudits; the latter are known to Joachim Bielski (1597, p.18) who used this name for the mountains where the sources of the Elba are situated, and to Stanisław Sarnicki (1712, p.981), who quoted Cassius Dio in his account about the Wandalian Mountains. Cassius Dio (LV, 1, 3) was the first author to mention the Wandalian Mountains (Łowmiański, 1963-1985, vol.1, p.248).

Thus the first account linking the mound in Mogiła with Wanda is to be found in Jan Dąbrówka. But in his Commentary to Master Vincent's chronicle he reported also a later version of the Wanda-myth, taken from the Wielkopolska Chronicle (ch.1). According to

that version, Queen Wanda paid for her victory by voluntary suicide in the waves of the Vistula. Jan Dąbrówka, after an account of Krak's burial, adds: "Wanda however, who - as it was said above - in that way sacrificed herself to the gods and then emerged from the waters by the doings of the gods, was buried in another mountain by the village Mogiła" (Zwiercan, 1969, p.125-126).

We can find a detailed account in the *Annales* written by Jan Długosz. According to Długosz (*Annales*, I, vol.1, 1964, p.132) Wanda, after thanksgivings and prayers to the gods for the victory, "jumped from the bridge into the Vistula in self-sacrifice to the waves of the mentioned Vistula river and died covered by them". Długosz followed in his account the *Wielkopolska Chronicle* (ch.1), the author of which was the first to say that Wanda paid for her victory by own death. Długosz made the story more picturesque in an interesting way. In the *Wielkopolska Chronicle* (ch.1), Wanda of her own free will (sponte) jumped into the Vistula, Długosz changed that to: from the bridge (ex ponte) and still of her own free will (Römer, 1872, p.14). At the end of the story Długosz wrote: "She was buried by the river Dłubnia, one mile from Cracow, in a field. And - which for posterity is more astonishing than plausible - a mound was also erected for her, equally eminent to that for her father. A high mound of soil was built, which still today marks her grave, and from that mound the village took its name Mogiła" (Długosz, *Annales*, I, 1964, s.132).

Długosz mentioned the distance between Cracow and the Wanda's Mound and the name of river Dłubnia, which flows below the Wanda's Mound, a tributary of the Vistula. But it was already noticed by bishop Iwo in his document. The sources of Długosz's account are also to be found in the literary tradition (Master Vincent, *Kronika Wielkopolska*, Jan Dąbrówka, perhaps the document of bishop Iwo for the Cistercians) and Długosz's own knowledge of the topography of the Cracow area. Długosz stresses - and this is rather rare in his *Annales* - his personal distance from the legend. That for Wanda a mound equally eminent as for her father was build for the chronicler was worth "more astonishment than credibility". From the commentary of Jan Dąbrówka he omitted the information that the body of the queen emerged from waters. We can see here (apart from reluctance to value equally the role of men and women in history) elements of polemic with the tradition.

The description of Wanda's Mound in *Liber Beneficiorum* is larger, and Długosz took here more from Jan Dąbrówka. "Mogiła Monastery - he wrote - took its name from the nearby village Mogiła. The name of the mentioned village however came from the artificially made mound in the form of a pyramid, overlooking the village, where the Polish queen Wanda was buried (Krakus' daughter from whom Cracow took its name, as we know from our ancestors) after she jumped into the Vistula sacrificing herself to the gods. Drowned by the waves, she was buried there, at the place where the dangerous stream brought her. Because the Poles call a burial mound in their language mogiła" (Jan Długosz, *LB*, t.3, *Cracoviae* 1864, s.422). The participation of the pagan gods in the emerging of the queen's body from Vistula is also here omitted by Długosz, a cracowian canon, in the description of events.

In the *Chronicle* of Joachim Bielski (1597, p.32) we can find an illustration showing Wanda jumping with a horse from a bridge into the Vistula (Fig. 5). In the background one can see a church (Cistercian Abbey) and Wanda's Mound with a path leading to the top, bearing a small chapel. The presence of a chapel on the top of the mound is mentioned by Bartosz Paprocki (1584, p.2) and Stanisław Sarnicki (1712, p.1006-1007). Both quoted also the text of a Latin epitaph honoring Wanda, which was to be engraved on the chapel.



Fig. 5 - Engraving from Joachim Bielski Chronicle (1597, p.32) showing Queen Wanda jumping on horse from a bridge into the Vistula. In the background a church (Cistercian Abbey) and Wanda's Mound with a path leading to the top.

A cross appears on the top of the mound already on the first illustration showing this object, i.e. on the same engraving by Lautensack showing the siege of Cracow in 1587, in which the first picture of Krakus' Mound is to be found. A figure with a cross or a small chapel is shown also in a window in the background of Wanda's portrait in *Regnum Poloniae Icones* by Treter dated 1591 (Żurowski, 1935, p.94-97). A small chapel appears on the top of the mound still in 19th century illustrations showing the mound (Żurowski, 1935, p.97; Łuszczkiewicz, 1899, p.59).

One of the most important questions in the history of the mounds by Cracow is whether these can be linked with Krak and Wanda "from the beginning" in the Cracowian tradition, or whether this link is the result of an interpretation given in the 15th century by Jan Dąbrowka and Jan Długosz, when nameless mounds were connected with the characters from a Cracowian myth, written down by Master Vincent and in the *Wielkopolska Chronicle* without any mention about these mounds (Brückner, 1901, p.222). In favor of the second theory is the fact that in bishop Iwo's document the name of the village Mogila sive Tumba is written down without any mention of who was buried in this tumba (Gieysztor, 1977, p.311). But this is not a valid argument. The aim of Iwo's document was not to preserve the legend connected with the place, but only to establish a precise location to designate the village. And such a statement sufficed for that purpose. The name Mogila - however - cannot exist in local tradition with no link to a definite, even mythical, person (Łowmiański, 1963-1985, vol.4, p.456-457). Thus I believe in a link of the mounds with the characters from the Cracowian myth "from times immemorial".

The first historical interpretation of the Krakus' Mound was done by Jan Długosz, who regarded it as proof of the Roman origin of Krakus-Gracchus. According to Długosz (*Annales*, I, 1964, p.126) "a grave built in that way proves also, that he was Roman, because Romulus, the founder of Rome, had a grave in the shape of a mound built in the same way of stone". Sarnicki (1712, p.1004) was of the opinion that Krak-Krakus - as Roman - wanted to be buried according to the Roman custom" and this mound, changing some letters, was called in the Latin way Mogila instead of moles". And in that way, according to Sarnicki, the word entered to the Polish language. It should be stressed here that, also for Sarnicki, the Krakus' Mound was called Mogila.

In the 19th century both mounds by Cracow were interpreted as signs of fords, military watch- and signalizing points, cult-places, places of justice and - of course - as burial mounds as well (Rostafiński, 1910, p.36-37; Żurowski, 1934; Reyman, 1964, p.513).

Excavations on the Krakus' Mound

Wanda's Mound was never investigated by archaeologists (Zoll-Adamikowa, 1977). The Krakus' Mound, however, was excavated in 1934-1937. These were, beside the excavations in Biskupin, among the biggest Polish excavations carried out in Poland before the Second World-War. The results were published by Rudolf Jamka (1965).

The excavations were preceded by a thorough review of the results of investigations of similar objects in Europe, as Gamla Uppsala, Jelling, Tcharnaya Mogila in Tchetnihov and the Scythian burial mounds in Ukraine (Żurowski, 1934; Jakimowicz, 1934). Due to that, the removal of the upper layer of the mound one third down from the top, and then the investigation of the remaining part through a decreasing funnel - digging in quarters until the

rock-bed was reached - was accepted as an excavation method. The same method was used in the investigations of burial mounds - including Tchernaya Mogila - by D.J. Samokvasov (1875, p.2; 1908, p.197-201). It was however a fairly popular method, used once more in 1942 in the excavation in the Southern Mound in Jelling. Samokvasov, nota bene professor of the Russian University in Warsaw, recommended that method in his instruction for excavations of burial mounds (Samokvasov, 1878, p.3). It is possible, that Samokvasov's researches were used as a model for the method of excavations, accepted in Cracow. It was supposed that this method made it possible to keep intact a relatively great part of the original mound, enabling at the same time a good view of the structure of the object and the opportunity to find the possible grave in the middle of the mound (Jakubik, 1934, p.40). But already before the excavations, remarks could be heard that it was not obvious that the grave should be situated in the middle (Żurowski, 1934). One cannot help noticing that although Polish archaeologists knew that excavations of great mounds sometimes yield small results (Jakimowicz, 1934), they hoped that the works on the "Krak's grave" would produce brilliant finds. With regard to that, the results of excavations brought a great disappointment.

When at the bottom of the mound - although a small area of the surface was uncovered - no traces of the expected grave were discovered, and the originally planned funnel was greatly extended. Finally, 60% of the bottom of the mound was unveiled, so from the original cone of the mound there survived only a small collar 4 m high and 7 m wide. (After the excavations the original shape of the monument was reconstructed.) From the bottom of the trench for even the upper layer of the rock was found (Kotlarczyk, 1979, p.55). But no traces of the grave were found.

The disappointment with the results was so great that these excavations are commonly regarded in Polish archaeology as unsuccessful. R. Jamka (1965, p.209) tried to find the source of the failure in the false method of excavations: he pointed out that the funnel unveiled only a small area of the bottom of the mound. But he forgot that the original idea of excavations was changed and, finally, a large part of the lower part of the mound was excavated. This fact - stressed by Kotlarczyk (1979, p.55-56) - was not presented by Jamka (1965) although the drawings published in his article show the final reach of the excavated area.

It is also possible to assume that in Krakus' Mound no rich grave existed. But that assumption could be verified: a small part of the mound remains unexcavated, and there is little chance of finding something there. The suppositions that such a grave existed in the excavated area - but that it was a robbed grave and that an avarian decoration found in the lower part of the mound was a trace of it (Kostrzewski, 1949, p.235-236) - are not convincing. No traces of grave constructions were identified.

Contrary to common opinion I would stress that although no brilliant finds were discovered in the mound, the excavations really brought interesting results.

Geological research in the area of Krakus' Mound state that it was build on the culmination of a calcareous hill (Nowak, 1934, p.37-40; cf. Kreutz, 1934, p.40-42).

The excavations started from preliminary diggings in the environment of the mound and from levelling and pulling down the Austrian fortifications from the 19th century. During these preliminary works two hoards of coins from modern times (collected during the fortification works and at that time deposited) were found, the dating is established through the latest nineteen-century coins. In the layer coming under the mound, pottery of the Lusatian culture was found (Jamka, 1965, p.194).

The main works began with the pulling down of the upper part ("hut") of the mound to a depth of 5.33 m. On the very top of the mound, traces of the digging for the foundations of a triangulation point were found. These diggings presumably destroyed the traces of the foundation of the small chapel (Jamka, 1965, p.198). In the layer to 1 m deep beneath the top of mound, in two different places, the parts of a child's skeleton and a fragment of a man's cranium were found (Stołyhwo, 1935, p.91-92). Also the traces of a big hearth were found (Jamka, 1965, p.198; Kotlarczyk, 1979, p.58). It is possible to connect it with the illuminations of the mound in modern times.

At the depth 2.00-5.33 m from the top, fragments of a large root system of a great oak were found (Jamka, 1965, p.203-205). The age of the oak was estimated at 300 years (Szafer, 1935, p.91). Between its roots also a piece of birch wood was found. These wood-finds, never dated by C14 or dendrochronology, were used for very free speculations. It was supposed that this oak was a sacred tree which was cut down after the christianisation of the country in the 10th century, and on its place a cross of birch-wood was fixed (Szefer, 1935, p.91). This supposition (with an assumption that the oak was 300 years old) also

gave grounds for dating the Krakus' Mound for the years around 700 AD. These speculations were rightly rejected by H.Łowmiański (1963-1985, vol.2, p.374).

At the depth 3.50 m the first traces of small pickets were revealed. From the depth of 4.00 m they formed regular structures, resembling fences braided from dry wood. The pickets were of oak wood and the twist between them of willow branches (Szafer, 1935, p.90). Such fences appear in many layers of the mound, from the depth of 7.50 m even in very clear structures. The aim of these constructions was perhaps to stabilize the mound (Jamka, 1965, p.207). At the depth 3.50 m there also appears - observed beneath in the deeper layers - the trace of a big post, stuck in the middle of the mound.

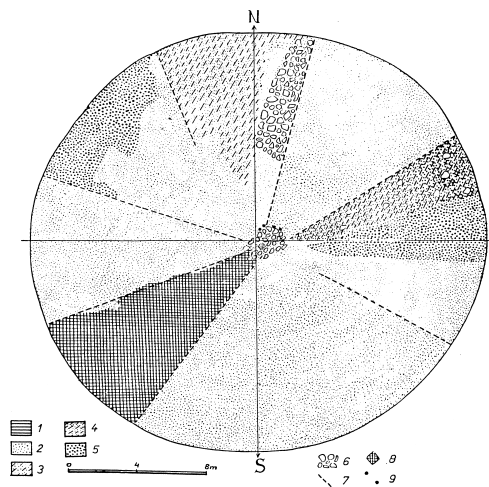


Fig. 6 - Plan of the Krakus' Mound 10 m below the top (after Jamka 1965, plan V). 1.- loam; 2.- brightly sand; 3.- sand with some humus; 4.- sand with abundance of humus; 5.- deep-brown sand; 6.- stones; 7.- fences; 8.- central post-hole; 9.- traces of pickets.

In the lower part of the mound, excavated at first only by funnel, at a depth 10 m from the top in the north-east quarter a big concentration of stones in an area of 7 x 2 m was found. The meaning of this concentration has not been explained. At the same 10 m level was very clearly visible a negative of the central post, with a diameter of 40 cm. Around the post-hole many stones were discovered (Fig. 6). At this level the traces of the fences were also found, especially in the northern and eastern parts of the mound. The traces of fences were found beneath at the level of 11 m. At the level of 12 m the post-hole in the middle was still visible (Jamka, 1965, p.211-213). At the level of 15 m the last traces of the central post were observed, and in the south-eastern part of the mound the last traces of the

fences. At the very bottom of the mound a 10 cm thick layer of sand, the rock-bed, was found. In the upper part of this layer some traces of charcoal were found.

According to Rudolf Jamka (1965, p.217) in the north-eastern part of the mound, at a depth of 15.50 m an Avarian belt-fixture was found, which is dated by W.Szymański as being from the 8th century AD (Fig. 7). On the plan of the mound at the depth 15 m this object was marked at the distance of 4 m from the middle of the mound. J.Kotlarczyk (1979, p.60-62) questioned the credibility of this plan, pointing to some inaccuracies in the excavations diary.

In the south-western part of the mound, on the periphery of the excavations funnel an inserted layer of sand with some lumps of loam was observed, which distinguishes it from the environment. The trench was also extended in this part. It has been stated that this is a trace of a robbery digging and holds late-mediaeval materials, e.g. a coin of Czech king Charles IV (Jamka, 1965, p.217-219 and fig. 22 there).

Krakus' Mound was built of different materials. Its inner structure was clearly described by Kotlarczyk (1979, p.56-57): "On an intact layer of fluvioglacial sand, covering by a thin mantle the rocky substratum of jurassic chalk stone, was built first a small (1.30 m high) barrow of sand, with a diameter of approximately 15 m. Above that a layer of loam was put, with maximal thickness of 2 m. This mound was about 3 m high and had a diameter of approximately 30 m. Next, a higher mound was heaped up to the height of 12 m which has at the bottom the same diameter as

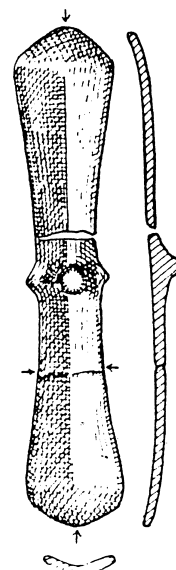


Fig. 7 - Avarian belt-fixture found in the Krakus' Mound (after Jamka 1965, p.217).

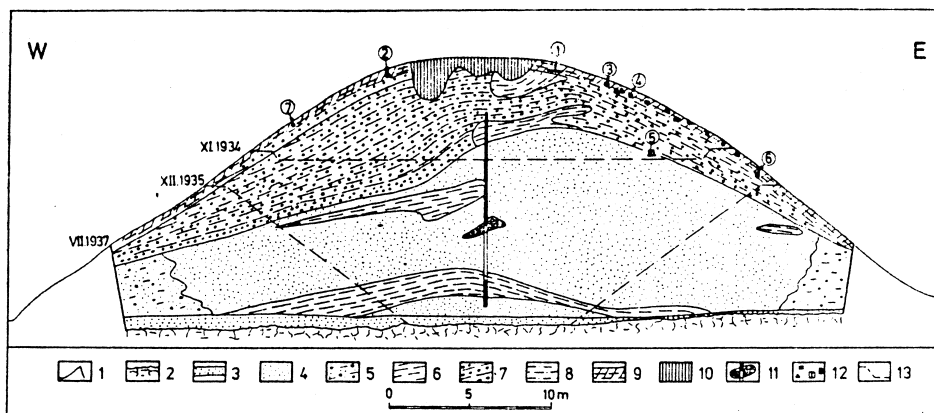


Fig. 8 - Inner structure of Krakus' Mound after J.Barty's drawing (modified by Kotlarczyk 1979, p.57). 1.- the limits of not-excavated parts of the mound; 2.- natural, high-jurassic limestones; 3.- natural sand, fluvioglacial; 4.- sand; 5.- sand, with some clay and stones; 6.- loam; 7.- "cover" of the mound: gravel with clay; 8.- clay; 9.- clay with humus; 10.- disturbed part of the "cover": chalk rubble with humus; 11.- post with surrounding stones; 12.- some archaeological finds, projected to the level of the mound: 1.- fire place; 2.- child's skeleton; 3.- man's cranium; 4.- La Tenne periods pottery fragments; 5.- La Tenne periods iron buckle; 6.- cattle's cranium; 7.- denarius of Czech prince Boleslaus II; 13.- the limits of the excavated parts according to the excavating periods.

the mound has today. It is worth stressing that axes of the mounds from sand and from loam are placed excentrically in comparison to each other and to the axis of final shape of the mound. The structure of the sand cover was very sophisticated: from the central post (standing vertically in the axis of the final construction) stretch in an radiant way the partitions (fences) twisted from osier, between them the material for building of the mound was strewn (...). The sand mound was finally covered by a mantle of sedimental materials of layered structure. This layer consists of alternating layers of chalk rubbish, clay, loam and humus. Also in some places traces of fences were found, but it is not sure if this constituted a continuation of the fences from the sand mound beneath or formed an independent structure. All elements described above constituting the structure of the mound (excentric mounds one in the other, the segments of different materials, the mantle of different stone-materials in the upper part of the mound) were intended to keep the mound in stable form and shape. The materials were supplied from a place a few hundred meters away to the south-east, 30 m below the base of the mound (Fig. 8)."

In the layer of sand below the mound, and in the environs pottery of the Lusatian and Pomeranian cultures was found. Only outside the mound this layer includes early-mediaeval and mediaeval pottery. In the inner part of the mound were found flintstone materials, pottery of Lusatian culture, a Halstatt-time iron pin, pottery of Pomeranian culture and Przeworsk culture from its early phase (Kotlarczyk, 1979, p.57), although one of the examples is dated 1-3th century AD (Jamka, 1965, p.210). The mediaeval pottery appears only in the exterior mantle of the mound, until the depth of 1.00 m. Only there do coins appear also, apart from a denarius of the Czech prince Boleslaus II from 10th century, the coins descend from 16th-20th century (Jamka, 1965, p.223).

Conclusions

The investigations of the Krakus' Mound had their weak points but they were not caused by the method of excavations by a funnel but rather from digging by mechanically separated layers of 1 m in thickness. And what is much worse, a part of the documentation is missing and the final publication was prepared by a person who did not conduct the excavation works on the spot but on the basis of incomplete materials. Nevertheless it is possible to reinterpret the results. The pottery of Lusatian and Pomeranian cultures in the layer beneath the mound on the one hand, and the coin from 10th century AD found in the upper mantle of the mound on the other, restrict the chronological boundaries and enable us to consider three possible periods of this foundation: the time of Przeworsk culture, the time of the Migration of Nations, and the early-Middle Ages. J.Kotlarczyk (1979) argued that this mound was build in the 1st century AD and ascribes it to the Celts (Kotlarczyk, 1974). The Celts indeed erected monumental burial mounds (Schlette, 1987, p.24-30) and the presence of Celtic peoples is proven in the area of Cracow (Woźniak, 1970, p.105-149), but the burial rites of the Celts in that territory at that time is very scantily attested (Woźniak, 197-, p.147-149). The possibility that the mound was built at the time of the Migration of Nations and belongs to the German peoples was not examined in Polish archaeology.

I am in agreement with the majority of Polish researchers in attributing the Krakus' Mound to the early-Middle Ages. Against the supposition that the mound was erected at the beginning of our era points the disorderly dispersion of pottery of the Przeworsk culture in different places of the interior of the mound. In spite of Kotlarczyk's doubts as to

the exact place where the Avarian decoration was found, one must admit that it allows for dating the mound as a whole. No proof exists that it was a mistake or a swindle. Thus the mound was built between the 8th and 10th century, when in the upper part of this object the Czech coin was deposited. And it is precisely a time when in Eastern Europe the building of many barrows is observed (Van de Noort, 1993, p.69). The roots of the oak, although intriguing, without physicochemical dating cannot give any basis for definite dating of the mound.

The excavation of the mound reveals some interesting elements: the big pole constituting the axis of this object and the twisted fences stabilizing its constructions. Three main layers forming the mound (the lower of sand covered with loam mantle, the middle one of sand, and the upper mantle including stones) enable us to look for analogies between the Krakus' Mound and, e.g., Tchernaya Mogila in Tchernigov.

Tchernaya Mogila was 11 m high, with a diameter of 40 m. There, too, the first and smallest mound was heaped up to a height of 1-1.5 m with a diameter approximately 10 to 15 m. On the top of this mound cremation was performed, as is attested by a big hearth in which some burnt bones remain and remainders of different things. But the most magnificent pieces (such as prettily decorated aurochs horns, cf. V. J. Petrukhin, 1995) were placed above, over the next mound heaped up to the height of 7 m. Then the mound was elevated 4 m more (Samokvasov, 1874, p.3-5; Rybakov, 1949, p.24-51; Sedov, 1982, p.253-256). Generally the Krakus' Mound has a similar structure. But no traces of burial or grave were found. However there is no rule that there must be one in every mound. The rules differ. In the mound Hulbishche in Tchernigov the most precious pieces were deposited directly on the hearth (Samokvasov, 1874, p.1-2). We have at least one Arabian account of the Anonymous Relation in ibn Rosteh's version telling that the vessels with the ashes of cremated people were placed "on the hill", i.e. on the burial mound (Lewicki, 1955, p.125; Zoll-Adamikowa, 1975-1979, vol.2, p.180). In that case it is really difficult to find any archaeological remains of the grave.

The vertical post in the axis of the Krakus' Mound also has some analogies. In the Western mound in Gamla Uppsala (Lindquist, 1936, p.147) and in the Southern Mound in Jelling (Roesdahl, 1992, p.162-163; Krogh, 1993, p.259; Andersen, 1994, p.3-9) the traces of similar central posts were found. The traces of some constructions from small pickets and twist branches between them, similar to those from Krakus' mound, were also discovered in the great mounds in Jelling (Krogh 1993, p.174, 178-180).

The analogies between the Krakus' Mound and Tchernaya Mogila and Scandinavian mounds do not necessarily imply that the mound in Cracow is of Scandinavian origin, as R. Jakimowicz supposed (1934, 23 April). It is rather the case of the presence of some model on a large territory. No important traces of the presence of Scandinavians, as clear as those in Russia, exist in Poland. As J. Żak (1977, p.459) remarks, the territories of Western Slavs in the Viking Period and in the Middle Ages were at the same stage of development as in Scandinavia, were too poor to be spoiled and too strong to be taken in possession. The traces of connections with Scandinavia are scanty, especially on the territory of the Vistulians. Gustav Kossina (1929, p.105) could point out (following Ekblom) only one village - Warężyn on the inlet of Przemsza river into Vistula - and a mention in Ibrahim ibn Jacob's (ch.3: MPH sn, vol.1, 1946, p.49) account about a Russ (Varangian) and Slavonic merchants travelling from Cracow to Prague with their goods.

A few years ago, in Cracow, a grand hoard of axe-similar iron marks was found; this kind of pre-monetary currency is known from Scandinavia, but in that case it is to be linked with Great Moravia and the zone of exchange of that region (Leciejewicz, 1989, p.133-134).

The ideas of Norse etymologies of the names of Krak and Wanda - although intriguing - at that stage of our knowledge about connections between southern Poland and Scandinavia should be rejected. It is possible to compare Cracowian Krak with e.g. Hrolf Kraki from Hrólf's saga Kraka or other Scandinavian characters bearing that name, but it is better to look for analogies closer by, viz. in the Slavic world, where not only in Polabia and Pomerania but also in Bohemia or even in south-Slavonic territories we can find many personal names as Krak, Krok, Krk and place-names as Krakow, Krakowec. It is possible to recognize in Wanda a Freya-Vanadis, but it would be still better to explain that name through learned transformation from Wisława to Wandalian Wanda, analogous to the change from Krak to Gracchus.

But the analogy between the charm in Wanda's story in Master Vincent's chronicle and the Norse juridical tripartite formula earth-sky-heaven (cf. Słupecki 1997) is really intriguing. It is also worth adding that, according to the idea of W. Semkowicz (1920, p.143-145), the Lasota Mount, which bears the Krakus' Mound, belonged originally to the Awdąncy family, a Polish kin of Scandinavian origin (with the name derived from Old-Scandinavian *auðr* - hoard, riches, opulence) and the Lasota Mount take its name from comes Lasota.

To the early-mediaeval and Slavic origin of Krakus' Mound points the significance which gives the Cracowian myth to Krakus' and Wanda's Mounds. Although the mounds appear in written sources only in the 15th century, the village-name Mogiła was written down already at the beginning of the 13th century. Moreover in the 14th century a robbery-digging was done in the Krakus' Mound, and that should mean that someone was looking for the treasure of a distinct person in the interior of the mound. The mound was also considered, exactly like Wanda's Mound, to be a grave. And the mention by Sarnicki (1712, p.1004) is proof that indeed the name Mogiła (grave) was used also for the Krakus' Mound. This leads to the supposition that the robbery digging provided the knowledge about the inner structure of the mound which came to light in Długosz's account.

Both mounds must have played an important role in the symbolical meaning of space in the Cracow region as early as the 11th century. In that century a St Benedict rotunda was built near the Krakus Mound. In the 13th century, beside the Wanda's Mound, a Cistercian Monastery was founded. The foundation of the churches close to the monumental burial mounds can be observed in most important Scandinavian centers, as Gamla Uppsala, Jelling and Borre. The same applies to Tchernigov where close to Tchernaya Mogila existed the Monastir Eleckiy and not far from the big concentration of smaller barrows around Hulbishche Mound existed the Troickiy Monastir (Samokvasov, 1874, p.2).

The Krakus' and Wanda's Mounds have no documented parallels in Poland. Some big burial mounds in southern Poland (Gąssowski, Gardawski, 1961, p.132) have never been properly investigated. I could only mention a 10 m high mound in Krakusowice (Słownik Geograficzny, vol. 4, 1883, p. 607) and a few similar objects. So already J.Żurowski (1934, 26 march) kept his reserve about the idea of the Little Poland as an region abounding in that kind of monument. The large mound Salve Regina in Sandomierz appears after the investigation as a natural hill (Buko, 1983). The aim and time of creation of big mounds near Przemyśl (Kopiec Tatarski in Przemyśl, and two mounds in Solca and Komarowice) remained for a long time unclear and these objects were not properly excavated (Machnik, 1971, cf. Kotlarczyk, 1969) till the year 1997. Now, after the new works in the field and in the archival iconographical materials, E. Sosnowska in a still unpublished study comes to

the conclusion that around Kopiec Tatarski in Przemyśl (which was probably in great part a natural hill), some other, artificially built mounds may have been existed.

The Cracovian mounds belong to great mounds, very rare in Europe (with the exception of Western and Eastern Scandinavia, cf. Silver, 1996), called in old German literature *Königshügel*. According to Michael Müller-Wille they were erected mostly in the second part of the first millennium AD (Müller-Wille, 1992, p.10). They appear sometimes in groups as in Gamla Uppsala (4 big mounds and 3 a somewhat smaller), Borre (9 relatively big mounds) or in Jelling (2 big mounds), sometime single (as Ottarshögen in Swedish Uppland). During the excavations of some of them graves were found, but the others seem to be empty, as the big mound in Romerike (15 m high) where some wooden constructions were found but no traces of any grave (Müller-Wille, 1992, p.10). Usually, as in Gamla Uppsala (Duczko 1993), Borre (Keller 1994; Myhre 1994), Jelling (Krogh 1993, p.26 - in that case considered as bronze age barrows) and in Tchernigov, around the great mounds big concentrations of smaller mounds and barrows appear. Sometimes the new medieval mounds were build alongside the prehistorical barrows or even the prehistorical barrow (as in the case of Sothern Mount in Jelling) could be reused as the foundation for a medieval one (Van de Noort, 1993). In this context, the existence of some barrows around Krakus' Mound on the plan from 1789 is worth stressing. Beside the Tchernaya Mogila in Tchernigov a small barrow exists, (Samokvasov 1875, p.6) and a mound (levelled in the 19th century) called "Mogila Kniahini Tcharnoy" (Samokvasov, 1875, p.5-6; 1876, p.264).

The Krakus and Wanda's mounds, although both visible one from the other, are divided by a distance of 9 km. It is also impossible to consider these mounds as one group as in Gamla Uppsala or Jelling but they are also not single mounds. A similar situation is to be found in Tchernigov, where at a distance of 700 m from Tcharnaya Mogila the mound Hulbishche appears and three other great mounds accompanied by many smaller barrows (Samokvasov, 1874; 1908, p.189-201). It is however not excluded, as the Swedish plan from 1702 shows, that beside the Cracus mound there existed some other big mounds.

In Scandinavia the existence of a group of monumental burial mounds is considered as proof of the existence of small dynastic kingdoms (Müller-Wille, 1992, p.13). And, indeed, a very important dynastic tradition links them with Gamla Uppsala, Borre and Jelling (Myhre 1994a). A similar phenomenon is to be observed in Russia, where Tchernigov appears in the early "letopisy" (annali) among the most important centers of the country (PVL, year 907), and the voievoda (commander) of the Kievian prince resided there (Petrukhin, 1995, p.1). Following H. Łowmiański (1963-1985, vol.4, p.456-457) we can also stress that the Krakus and Wanda's Mounds should be regarded as one of the most important indications that "in the area of Cracow there existed a significant and permanent center of tribal rule".

The Cracovian mounds, as connected with the Vistulians, were build relatively late. Similar burial mounds in Jelling were currently dated (with the use of dendrochronology) to the 960s AD (Roesdahl, 1992, p.164). This phenomenon could be explained from the point of view of history of religion as the pagan answer to the expansion of Christianity in the form of the foundation of grandiose grave monuments (for that hypothesis cf Van de Noort, 1993). If this explanation is true (it is not valid for many other mounds, as e.g. in Gamla Uppsala and Borre) so this kind of explanation could be used also for Cracow as a center of pagan Vistulian state which in the 9th century stood in face of the powerful Christian neighboring country of Great Moravia.

Literature

- Alfred, 1961, Chorografia Orozjusza w anglosaskim przekładzie króla Alfreda, (in:) Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny, ed. G.Labuda, Warszawa.
- Andersen, H., 1994, Den tomme Jellinghøj, Skalk, 1994/2, p.3-9.
- Banaszkiewicz J., 1979, Kronika Dzierzwy. XIV-wieczne kompendium historii ojczystej, Wrocław.
- Banaszkiewicz J., 1984, Rudiger von Bechelaren którego nie chciała Wanda, "Przegląd Historyczny", vol.75, p.239-247.
- Banaszkiewicz J., 1986, Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi, Warszawa.
- Bartys J., 1934, Kopiec Krakusa, ZOW, vol.9/6, p.90-95.
- Bielski Joachim, 1597, Kronika Polska Marcina Bielskiego nowo przez Ioach[ima] Bielskiego syna iego wydana..., Kraków.
- Bielski Marcin, 1564, Kronika tho iesth historia świata..., Kraków (reprint: 1976, Warszawa).
- Brückner, 1901, Krak und Wanda. Beiträge zur ältesten Geschichte der Slaven und Litauer, "Archiv für Slavische Philologie", vol.23, s.221-230.
- Buko A., 1983, Sandomierski "kopiec" Salve Regina w świetle wyników ostatnich badań, "Archeologia Polski", vol.28/1, p.137-165.
- Dalewski, Z., 1991, Między Gnieznem a Poznaniem. O miejscach władzy w państwie pierwszych Piastów, "Kwartalnik Historyczny", vol.98/2, p.19-43.
- Demetrykiewicz W., 1897, Kurhany w Przemyskiem i Drohobyckiem, "Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnologiczne", vol.2, p.116-134.
- Długosz J., 1864, Liber Beneficiorum - see: LB.
- Długosz, J., 1964, Ioannis Długossi Annales seu Cronicae Incliti Regni Poloniae, vol.1, Varsaviae.
- Duczko W., 1993, Introduktion till Gamla Uppsala, (in:) Arkeologi och miljögeologi i Gamla Uppsala, "Occasional Papers in Archaeology", vol.7, p.9-38, 71-78.
- Dzierzwa: Mierzwy Kronika, MPH, vol.2, 1961, Warszawa, p.145-190.
- Gardawski A., Gąsowski J., 1961, Polska starożytna i wczesnośredniowieczna, Warszawa.
- Geograf Bawarski: MPH, vol.1, Warszawa 1960, p.10-11.
- Gieysztor A., 1977, Wanda, SSS, vol.6, Wrocław, p.311.
- Ibn Fadlan, 1985, Kitab, Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny, vol.3, ed. A.Kmietowicz, F.Kmietowicz, T. Lewicki, Wrocław.
- Ibn Rosteh, 1977, Księga drogocennych klejnotów, ed. T. Lewicki, Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny, vol.2/2, Wrocław.
- Ibrahim ibn Jakub, 1946, Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Bekriego, ed. T. Kowalski, MPH sn, vol.1, Cracoviae.
- Jakimowicz R., 1934, Kopiec Krakusa na tle innych podobnych zabytków, KLN, nr 16 (16 kwietnia), nr 17 (23 kwietnia), nr 18 (30 kwietnia).
- Jakubik F., 1934, Projekty rozkopania kopca Krakusa, "Sprawozdania PAU", vol.39/3, p.40.
- Jamka, R., 1965, Wyniki badań wykopaliskowych na Kopcu Krakusa w Krakowie, "Slavia Antiqua", vol.12, 1965, p.183-233.
- KDKK: Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej św. Wacława, ed. F. Piekosiński, Kraków 1874.

- Keller, C. 1994, Noen tanker om Borre-haugenes belligenhet, in: *Fra hammer til kors*, wyd. J. I. Hansen, K. G. Bjerva, Oslo, s.95-102.
- Kossina G., 1929, Wikinger und Waringer, "Mannus. Zeitschrift für Vorgeschichte", vol.21, p.84-112.
- Kostrzewski J., 1949, *Pradzieje Polski*, Poznań.
- Kotlarczyk J., 1969, Próba wyjaśnienia funkcji zagadkowych kopców w Przemyskiem, "Acta Archaeologica Carpathica", vol.11/1, p.145-156.
- Kotlarczyk J., 1974, Tumulus Gallicus dictus Rękawka, "Sprawozdania z posiedzeń Komisji Oddziału PAN w Krakowie za 1973 rok, vol.17/1, p.9-12.
- Kotlarczyk J., 1979, Kopiec Krakusa - kopiec zagadek i rozczarowań, ZOW, vol.45/1, p.52-62.
- Kreutz S., Uwagi petrograficzne o kopcu Krakusa i jego sąsiedztwie, "Sprawozdania PAU", vol.39/5, p.40-42.
- Kreutz S., 1935, Przekrój szczytu (czapki) kopca Krakusa, "Sprawozdania PAU, vol.40/3, p.88-90.
- Krogh, K.J., 1993, *Gaden om Kong Gorms Grav. Historien om Nordhøjen i Jelling*, København.
- Kromer Marcin, 1589, *Martini Cromeri Varmiensis Episcopi Polonia siue de origine et rebus gestis Polonorum libri XXX...*, Coloniae Agrippinae.
- Kronika wielkopolska: *Chronica Poloniae Maioris*, ed. B.Kürbis, MPH sn, t.8, Warszawa 1970.
- Kumaniecki K., 1925/1926, Podanie o Wandzie w świetle źródeł starożytnych, "Pamiętnik Literacki", vol.22/23, p.46-55.
- Labuda G., 1988, *Studia nad początkami państwa polskiego*, vol.2, Poznań.
- Latopis Nowogrodzki Pierwszy: *Nowgorodskaja pierwaja letopis*, PSRL, t.3, 1950, Moskwa-Leningrad.
- LB: 1864, *Liber beneficiorum*, vol. 3 (Długosz J., *Opera Omnia*, vol.9), Cracoviae.
- Leciejewicz L., 1989, *Słowianie Zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław.
- J.Leśny, 1977, Wiślanie, (in:) SSS, vol.6, Warszawa, p.489-491.
- Lewicki T., 1955, Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich głównie z IX i X wieku, "Archeologia", vol.5 (1952/1953), p.122-155.
- Lindquist, S., 1936, *Uppsala Höggar och Ottarshögen*, Stockholm.
- Łepkowski, J., 1867, O mogile Wandy, (in:) *Monografia opactwa cystersów we wsi Mogiła*, vol.1, Kraków, p.153- 159.
- Łowmiański, H., 1963-1985, *Początki Polski*, vol.1-6, Warszawa.
- Łuszczkiewicz W., 1899, *Wieś Mogiła przy Krakowie*, Kraków.
- Maciej z Miechowa, 1521, *Mathiae de Miechow Chronica Polonorum*, Kraków.
- Machnik J., 1971, W sprawie funkcji i chronologii kurhanów w Przemyskiem, "Acta Archaeologica Carpathica", vol.12/12, p.93-96.
- Mansikka V.J., 1922, *Die Religion der Ostslawen*, Helsinki.
- Master Vincent: *Magistri Vincentii Dicti Kadłubek Chronica Polonorum*, ed. M. Plezia, MPH, n.s. t.9, 1994, Warszawa. Polish translation: *Kronika polska*, transl. B. Kürbis, Wrocław 1992.
- Müller-Wille, M., 1992, *Monumentale Grabhügel der Völkerwanderungszeit in Mittel- und Nordeuropa. Bestand und Deutung*, (in:) *Mare Balticum. Beiträge zur Geschichte*

- des Ostseeraums im Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Erich Hoffman. "Kieler Historische Studien", vol.36, p.1-21.
- Myhre B., 1994, Haugbrott eller gravplyndring i tidlig kristningstid? in: Fra hammer til kors, s.68-85.
- Myhre B., 1994a, Ynglingaetten i Vestfold, in: Fra hammer til kors, s.45-67.
- Noort, R. Van de, 1993, The context of Early Medieval barrows in western Europe, *Antiquity*, 67, p.66-73.
- Nowak J., Podłoże geologiczne kopca Krakusa, "Sprawozdania PAU, vol.39/5, p.37-40.
- Pertukhin, V.J., 1995, The Early History of Old Russian Art: The Ryton from Chernigov and Khazarian Tradition, *Tor*, vol.27, part 2, p. 475-486.
- Potkański, K., 1922-1924, Pisma pomśiertne, vol.1-2, Kraków.
- Potkański, K., 1965, Lechici, Polanie, Polska. Wybór pism, Warszawa.
- PVL: Poviest vremennykh let, 1926, PSRL, vol.1, Leningrad.
- Reyman T., 1964, Krakusa Kopiec, (in:) SSS, vol.2, Wrocław, p.513.
- Roesdahl, E., 1992, The Vikings, London.
- Römer K., 1872, Podanie o Kraku i Wandzie, "Biblioteka Warszawska", vol.3, p.1-22.
- Rostafiński J., 1910, Historia trzech kopców krakowskich, "Przegląd Polski", vol. 45/1, p.275-297; vol.45/2, p.22-39.
- Rybakov, B.A., 1949, Drewnosti Tchernigova, (w:) Materiały i issledovania po arkheologii drewnierusskikh gorodov. Materiały i issledovania po arkheologii SSSR, vol.11, p.7-93, Moskva-Leningrad.
- Samokvasov D.J., 1874, Rezultaty izsledovania tchernigovskikh kurganov s kostrishchami, Moskva.
- Samokvasov D.J., 1875, Sevierianskie kurgany i ikh znachenie dla nauki, (in:) Trudy 3-ego Arkheologicheskogo Sezda, Kiev, p.1-40.
- Samokvasov D.J., 1876, Drewnie zemlianyia nasypi i ikh znachenie dla nauki, "Drevniaia i Novaia Rossia", vol.1/3, p.262-278; vol.1/4, p.342-358, Warszawa.
- Samokvasov D.J., 1878, Uslovia nauchnovo izsledovania kurganov i gorodishch, Warszawa.
- Samokvasov, D.J., 1879-1888, Les anciens tombeaux dans le gouvernement de Tschernigow, Moskwa (overprint from: Vesti Obshchestva Liubiteliej Estestvoznania, Antropologii i Etnologii).
- Samokvasov D.J., 1908, Mogily russkoj zemli, Moskva.
- Samokvasov D.J., 1908a, Sevierianskaja zemlia i Sevierianie pa gorodishcham i mogilam, Moskva.
- Sarnicki Stanisław: Stanisłai Sarnicii Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lituorum libri VIII (in:) Ioannis Długossi ... Historiae Polonicae, vol.2, Lipsiae 1712.
- Schlette F., 1987, Celtowie, Łódź.
- Semkowicz W., 1920, Ród Awdańców w wiekach średnich, Poznań.
- Semkowicz W., 1935, Denar Bolesława II czeskiego znaleziony na Kopcu Krakusa, Sprawozdania PAU, vol.40/3, p.92-93.
- Sedov, V.V., 1982, Vostochnye Slavianie v VI-XIII vv., Moskva.
- Silver K., 1996, Kungshögarna i Sverige, in: Arkeologi och miljögeologi i Gamla Uppsala, ed. W. Duczko, Uppsala, s.53-57.
- Słownik Geograficzny: Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, 1880-1895, vol.1-14, Warszawa.
- Słupecki L., 1984, Obrządek pogrzebowy pogańskich Rusów w świetle relacji ibn Fadlana, "Euhemer. Przegląd Religioznawczy", vol.1984/4, p.83-100.

- Słupecki, 1993, Wawel jako święta góra a słowiańskie mity o zajęciu kraju, "Przegląd Religioznawczy", vol.1993/2, p.3-18.
- Słupecki, L., 1997, Vanda mari, Vanda terrae, aeri Vanda imperet. The Cracovian tripartite earth-heaven-sea formula and her Old-Icelandic, Old-Irish and Old-High- German counterparts, "Światowit", t.40 (1995), s.158-168.
- Stołyhwo K., 1935, Szczątki ludzkie znalezione na szczycie kopca Krakusa, "Sprawozdania PAU, vol.40/3, p.91-92.
- Strzelczyk J., 1992, Wandalowie i ich afrykańskie państwo, Warszawa.
- Szafer W., 1935, Sprawozdanie z poszukiwań botanicznych w kopcu Krakusa, wykonanych w roku 1934, "Sprawozdania PAU, vol.40/3, p.90-91.
- Szujski J., 1867, Wiadomość historyczna o Mogile, (in:) Monografia opactwa cystersów we wsi Mogiła, vol.1, Kraków, p.5-24.
- Szymański W., 1962, Uwagi w kwestii zabytków awarskich znalezionych na terenie Polski, "Archeologia Polski", vol.7/1, p.283-314, Wrocław.
- Urbańczyk S., 1977, Wanda, SSS, vol.6, Wrocław, p.311.
- Urbańczyk S., 1977a, Wawel, SSS, vol.6, Wrocław, p.341-342.
- Vogt, W.H., 1936, Zwei Flüchte der griðamal, "Arkiv för nordisk filologi", vol.52, p.325-339.
- Vogt, W.H., 1936a, Altnorwegens Urfehdebann und die Geleitschwur. Tryggðamal und Gridamal, Forschungen zum Deutschen Recht, vol.2/1, Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Weimar 1936.
- Wielkopolska Chronicle: Chronica Poloniae Maioris, ed. B.Kürbis, MPH sn, vol.8, Warszawa 1970.
- Woźniak Z., 1970, Osadnictwo celtyckie w Polsce, Wrocław, Warszawa, Kraków.
- ZDM: Zbiór dyplomów mogińskich, ed. E. Janota, Monografia opactwa Cystersów we wsi Mogiła, vol.2, Kraków 1867.
- Zoll-Adamikowa, H., 1977, Wandy Kopiec, SSS, vol.6, p.314-315.
- Zoll-Adamikowa, 1979, Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski, vol.2, Wrocław.
- Zwiercan, M., 1969, Komentarz Jana z Dąbrówki do Kroniki Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem, Wrocław, Warszawa, Kraków.
- Żak J., 1977, Wikingowie, (in:) SSS, vol.6, Wrocław, p.458-464.
- Żurowska, K., 1988, Architektura monumentalna u progu chrześcijaństwa w Polsce, "Nasza Przyszłość", vol.69, p.115-132.
- Żurowski J., 1932, Czem są kopce Krakusa i Wandy? KLN, nr 27 (4 lipca 1932).
- Żurowski, 1934, Czem może być kopiec Krakusa i jak należy go badać? KLN, nr 13 (26 marca 1934), nr 15 (9 kwietnia 1934).
- Żurowski J., 1934a, Przebieg i wyniki dotychczasowych badań archeologicznych nad najbliższym otoczeniem kopca Krakusa, "Sprawozdania PAU, vol.39/5, p.35-37.
- Żurowski J., 1934b, Dotychczasowe wyniki badań nad kopcem Krakusa, KLN, nr 33 (13 sierpnia 1934).
- Żurowski, J., 1935, Sprawozdanie z dokończenia badań nad otoczeniem i podstawą kopca Krakusa, "Sprawozdania PAU, vol.40/3, p.84-85.
- Żurowski J., 1935a, Wyniki badań nad szczytem (czapką) kopca Krakusa, "Sprawozdania PAU, vol.40/3, p.86-88.
- Żurowski J., 1935b, Wiadomości historyczne dotyczące się budowy i wyglądu kopców Krakusa i Wandy, "Sprawozdania PAU, vol.40/3, p.94-97.

Żurowski J., 1935c, Nazwy na określenie kopców Krakusa i Wandy, występujące w źródłach historycznych, "Sprawozdania PAU, vol.40/3, p.97-98.

Żywot Metodego (in:) Apostołowie Słowian. Żywoty Konstantyna i Metodego, transl. T.Lehr-Splawiński, Warszawa 1988.

Abbreviations

KLN - Kuryer Literacko-Naukowy

KDKK - Kodeks Dyplomatyczny Katedry Krakowskiej

LB - Liber Beneficiorum

MPH - Monumenta Poloniae Historica

PVL - Povest Vremennykh Let

PSRL - Polnoe Sobranie Russkikh Letopisei

sn - series nova

SSS - Słownik Starożytności Słowiańskich

ZDM - Zbiór Dyplomów Mogiłskich

ZOW - Z Otchłani Wieków

Krakova in Vandina gomila pri Krakovu

Leszek Paweł Shupecki

Obstoj dveh monumentalnih gomil, imenovanih "Kopiec Krakusa" in "Kopiec Wandy", v okolici Krakova, je močan dokaz, da je bil ta kraj v plemenskem obdobju pomembno središče oblasti na Malopolskem. Eno od osnovnih vprašanj o zgodovini teh gomil je, ali ju je mogoče povezati s knezom Krakom in njegovo hčerko Vando, z osebama iz krakovske legende, ali pa je ta povezava zgolj interpretacija, ki so jo sestavili v 15. stoletju, da bi brezimni gomili povezali z legendarnima osebama. Avtor meni, da je ta povezava starejša od 15. st. in izvira iz izročila, čeprav je krakovska legenda dobila tudi mnogo literarnih sestavin. Poleg motivov, ki so že poznani raziskovalcem, opozarja avtor na trojnost formule "zemlja – nebo – morje" uroka iz krakovske legende, kakršno poznajo tudi staroislandska pravna besedila.

15 metrov visoke Vandine gomile niso nikoli izkopavali. 16 m visoko Krakovo gomilo pa so raziskovali v letih od 1934 do 1937. Čeprav niso našli nobenih bogatih grobov, ki so jih pričakovali, so dala izkopavanja zanimive rezultate. Našli so sledove velikega stebra, ki je tičal sredi gomile, ter sledove ograje iz hrastovih kolov in vrbovega prepleta. Pri notranji zgradbi je bilo mogoče razločiti tri glavne plasti, ki so tvorile gomilo: spodnjo iz peska, ki ga je pokrival glinast plašč, srednjo peščeno in zgornjo, ki je vsebovala kamne. Namen vseh teh konstrukcij je bil stabilizirati gomilo. Krakova gomila je datirana z avarskim pasnim okovom iz 8. st. n. št., ki so ga našli znotraj gomile, in s češkim kovancem iz 10. st., ki so ga našli v zgornjem delu gomile. Prav tako so zasledili roparski vkop iz poznega srednjega veka.

Čeprav so resnično zanimive nekatere podobnosti med krakovskima gomilama ter velikimi gomilami iz Skandinavije in Rusije, avtor meni, da sta Krakova in Vandina gomila slovanskega izvora. Predvideva, da je postavitev obeh monumentalnih gomil v okolico Krakova mogoče razložiti kot poganski odgovor na širjenje krščanstva iz sosednje Velike Moravske v 9. stoletju, s katero se je soočilo središče države poganskih Vistulanov.

Manifestazioni dell'aldilà attraverso le testimonianze dei resiani

Roberto Dapit

Številna pričevanja dokazujejo, da je v Reziji verovavje v onstranstvo še živ pojav. Uvodna raziskava te študije predstavi gradivo, ki je porazdeljeno v več tematskih sklopih. Raziskani so glavni motivi in vsebine tovrstnih sodobnih pripovedi. Bogato gradivo je zapisano v rezijanskem narečju.

I. Introduzione

1. Osservazioni generali

Lo scopo di questo studio è di mettere in rilievo un aspetto ricorrente nella narrativa popolare contemporanea dell'area resiana, ossia le rappresentazioni e le manifestazioni del mondo dell'aldilà, ottenute esclusivamente attraverso testimonianze recenti raccolte sul campo. Per narrativa si intende qui un complesso di racconti che, dal punto di vista dell'intento comunicativo, sono da considerare non tanto come elaborazione estetica di unità di intrattenimento ma come espressione di credenze e soprattutto di esperienze individuali o collettive. L'epoca della narrazione dettata da intenti didascalici o di intrattenimento è tramontata nell'ambiente resiano dove tale mezzo espressivo ha perduto quasi totalmente la propria funzione. Qui infatti la struttura socio-economica di tipo rurale è praticamente annientata e simili esigenze, anche a livello domestico, vengono soddisfatte ora da altri mezzi. Tuttavia la comunità resiana conta ancora circa 1.300 abitanti e numerosi sono i resiani residenti nelle località di lingua friulana situate fra Resia e Udine, per non parlare di quanti abitano in altre regioni italiane o in paesi stranieri. Lo spiccato senso di identità dei resiani e il loro attaccamento alla terra d'origine permettono a quanti si interessano della loro cultura di accedere ancora ad aspetti quantomai interessanti su tutti i piani della tradizione di cultura materiale o spirituale. Attraverso le generazioni più anziane, quindi, è possibile ricongiungersi a una fase in cui la visione del mondo può, sotto vari aspetti, definirsi mitica e si riescono ancora ad ottenere varie sfaccettature del complesso esistenziale dei resiani, ricostruibile sia negli aspetti materiali che simbolici.

E' stato scelto espressamente questo materiale contemporaneo anche per mettere in evidenza il livello di conservazione di questo aspetto della cultura spirituale, nonostante si abbia a disposizione presso l'Istituto di etnologia slovena di Lubiana (ISN ZRC SAZU) un importante archivio di testi resiani raccolti da Milko Matičetov dal 1962 che comprende circa 4000 unità di vario genere. Se il mondo dell'aldilà rappresenta, comunque, uno dei temi preferiti della cultura popolare, sia come elaborato di carattere narrativo sia come

espressione di un semplice atto comunicativo, pare che le relative entità ancora presenti nella tradizione resiana siano diffuse in misura piuttosto elevata. Degno di nota è inoltre il fatto che le testimonianze qui raccolte, il cui numero di 80 non ci pare esiguo, sono state per la maggior parte narrate nella più profonda convinzione di veridicità. Da questo punto di vista, è importante mettere in evidenza fin d'ora che numerosi racconti ci sono stati narrati come esperienza diretta e li definiamo quindi autobiografici. Fra i racconti riportati, tuttavia, sono rari quelli a carattere leggendario o fantastico, quindi solitamente privi di riferimento a persone o luoghi noti. In ogni caso, bisogna tenere presente l'importante distinzione fra il racconto di natura autobiografica e la narrazione di esperienze indirette, ossia riportate, che, a mio avviso, rappresenta di per sé un dato molto eloquente.

2. I motivi narrativi

Nell'intento di analizzare il materiale raccolto e nell'operazione classificatoria, del resto molto difficile a causa dell'intrecciarsi di motivi che si possono osservare da diversi punti di vista, è stato scelto il criterio dello "spirito" del narratore, ossia raggruppando le unità in base ai motivi e contenuti visti alla luce del loro effetto come espresso dal narratore stesso. Un secondo criterio potrebbe essere quello di analizzare specificamente i motivi classificandoli in base all'indice internazionale. Tale operazione tuttavia non verrà effettuata in questa sede ma in un momento successivo, quando sarà stato raccolto materiale proveniente dall'intera valle. In questa prima fase di osservazione viene anche riportato del materiale comparativo dall'area etnica friulana, germanica di Sauris/**Zahre** e veneta. Da questo punto di vista non si è potuto realizzare uno spoglio sistematico delle fonti comparative, ma sono state prese in considerazione principalmente alcune raccolte di letteratura di tradizione orale e vari studi specifici. I risultati di questa ricerca sono tuttavia da considerare a carattere provvisorio per quanto concerne l'analisi interna e comparativa del materiale. In questo momento la nostra intenzione è di rendere accessibile quanto più materiale possibile, sperimentando un criterio di classificazione. Nelle fasi successive, con l'aggiunta di nuove unità, si prevede di ampliare l'aspetto comparativo dell'analisi, estendendolo al resto del mondo sloveno, anche tenendo conto, possibilmente, delle culture più vicine: oltre a quella romanza e germanica, quelle degli altri paesi slavi.

I testi, che sono stati raccolti presso informatori di **Korito**/Coritis e **Učja**/Uccea, linguisticamente appartenenti al gruppo di parlate di Oseacco, ossia l'area linguistica più a oriente della Val Resia, vengono qui pubblicati in forma integrale. Oltre a contenere nuovo materiale linguistico, essi costituiscono una preziosa testimonianza a cui ci rincrescerebbe rinunciare¹. A questo proposito è opportuno tuttavia ricordare che determinate

¹ Per quanto riguarda i criteri di trascrizione dei testi resiani sono stati adottati dei segni grafici il più possibile fedeli all'ortografia resiana come proposta da H. Steenwijk, *Ortografia resiana/Tö jošt rozajanskë pisanjê*, Padova 1994, a cui si rimanda. Le tipiche vocali scure del resiano vengono indicate come **ĩ**, **ũ**, **ẽ**, **õ**, **ã** per Coritis/Oseacco, mentre per Uccea appare di solito **â** in luogo di **ã**. Se in una parola compaiono due vocali scure è la prima a portare l'accento. Se compare solo una vocale scura nella parola quella è sempre accentata a meno che la sillaba tonica non venga indicata con un accento. Anche **è**, **ò** e **é**, **ó** oltre a rappresentare la vocale accentata riflettono rispettivamente la vocale aperta e chiusa; se **e**, **o** appaiono nei monosillabi riflettono la qualità di vocali chiuse, in posizione atona sono da considerare invece come vocali medie; la vocale indistinta che nella varietà di Coritis/Oseacco appare in diverse posizioni, non viene indicata nei casi di parole di origine slava in cui si manifesta assieme a **r** sillabico, ad es. **mřzla**. A Uccea è attestato il suono corrispondente alla interdentale sonora nella parola **ďâ** 'io'. La spirante [ɣ] viene trascritta sempre con **g**, nei casi in cui si

unità raccolte, nonostante l'elevato interesse, sono state omesse perché toccano, in maniera ancora più profonda di quelle qui pubblicate, la sfera personale del narratore².

Emergono dalla prima fase di analisi alcuni interessanti aspetti di cultura spirituale che certamente oltrepassano le soglie della comunità resiana per ricongiungersi a testimonianze molto antiche e in certi casi diffuse in vaste aree culturali.

Un esempio eloquente, da questo punto di vista, è il motivo del fidanzato morto che ritorna a prendersi la ragazza, motivo che viene ricordato dal famoso verso: “Da káko lëpo lūna gri, dān žīvi nu dān mrtvi wkwòp” (Kf), nella versione friulana “Oh, ce biel lusòr di lune plene, il muart e il vif a van insieme”³.

Per quanto riguarda gli aspetti culturali di carattere religioso, emerge con una certa frequenza la concezione delle anime in pena assimilabile all'immagine cattolica del purgatorio. Numerosi racconti resiani mettono in evidenza lo stato di anima purgante che si manifesta attraverso forme innocue in cui chiede ai vivi suffragi o aiuto al fine di liberarsi dalle pene e sfuggire all'inferno. In cambio, il vivo ottiene solitamente una ricompensa. In altri casi tali manifestazioni si verificano in forma anonima, invisibile ma minacciosa “štrášanjë”, assumendo caratteristiche demoniache “ti donáne”, ossia i dannati. Non si percepisce nel *corpus* una netta distinzione fra le anime in pena e quelle dannate. Sembra che le prime appartengano più spesso a persone identificabili in parenti e conoscenti mentre le seconde si manifestano in varie forme anche come strepiti o fuochi. Simili concezioni dell'anima dopo la morte riflettono il riposo negato e l'idea di espiazione delle colpe,

manifesta il suono [g], lo si indica con **g** in grassetto. Si è cercato inoltre di mettere in rilievo le interferenze dal friulano e dall'italiano evidenziando in corsivo solo le parole o strutture non integrate né a livello fonologico né morfologico nel resiano. Cfr. invece la parola **suwdádá**, dall'italiano ‘soldato’ o friulano ‘soldát’, adattato sia dal punto di vista fonologico, **ol**→**uw**, che morfologico con la desineza -**á** dell'accusativo. Tale problema appare piuttosto complesso poiché in certi casi si manifestano degli effetti fonetici di interferenza anche in parole sentite dal parlante come vera e propria citazione dall'italiano. Si è scelto anche in queste situazioni di evidenziare questi casi con la grafia italiana così come pronunciati dall'informatore, rendendo solamente certi suoni con la grafia resiana, per esempio *scūsimi* per ‘scusami’, dove *ū* sta ad indicare il suono della vocale scura resiana. Per ulteriori dati sui criteri di trascrizione delle parlate di Coritis e Ucea cfr. DAPIT 1995 e 1998a.

² Alcuni informatori hanno espresso il desiderio che le testimonianze qui pubblicate rimangano anonime. Rispettando la volontà dei narratori abbiamo deciso di indicare in margine alle unità unicamente la sigla del luogo di origine degli informatori, **K** per Korito e **U** per Ucea, e il sesso degli stessi, con **m** o **f**; si indica **A** se si tratta di racconto autobiografico, **O** se esperienza onirica. Si specifica infine la data di raccolta del documento. I titoli resiani dei racconti vengono spesso tratti da frasi o strutture contenute nei testi stessi e di conseguenza la versione italiana appare talvolta relativamente libera. Tutto il materiale dialettale è registrato su audiocassetta. La scelta degli informatori non è avvenuta tramite campionatura, ma in forma occasionale fra le generazioni più anziane.

³ Cfr. JOB, p. 545. Il motivo del morto che ritorna a prendere la sua promessa sposa risulta ampiamente attestato. In questa sede tuttavia non viene presentato alcun racconto inerente a questo tema specifico ma è ricordato attraverso un famoso verso conosciuto da un'informatrice di Coritis. Numerosi riferimenti bibliografici al riguardo si trovano in MAILLY, pp. 178-179, a cui si rimanda. Ulteriori attestazioni appaiono in AQUILEIA, p. 176, n. 162: “El moròs danât” (San Vito al Torre), p. 204, n. 190: “El muart e 'l vif” (Porpetto), dove il verso ricompare: “Oh ze biel lusòr di lune plene, un muart e un vif a spas insieme!” e n. 191: “Il muart tornât” (Castions di Strada), dove pure si legge: “Oh ce lusòr di lune plene, un vif e un muart e' cjaminin insieme!”, pp. 208-210, n. 195: “El pat di sposàsi” (Chiopris). Nelle prime tre unità non appare espressamente il motivo della promessa di matrimonio, mentre nella quarta viene stretto il patto di legarsi in matrimonio da vivi o da morti. Il testo inizia infatti con il seguente avvertimento: “Ragazze, non fate nessun patto con il fidanzato, di sposarvi da vivi o da morti; non si fanno questi patti. Un ragazzo e una ragazza lo fecero un tempo...”. Ancora in MILANI, p. 378 “El moroso morto” si confronti il dialogo tra i fidanzati: “Maria, senti: al lustrò de luna i mort camina. No te ha paura ti, Rosina?” – “Eh no, eh, che son insieme de ti. No ho paura.”

quindi lo stato di dannazione⁴. Secondo la credenza locale l'anima non trova posto in nessuno dei luoghi preposti, ossia l'inferno, il purgatorio e il paradiso, ed è quindi costretta a vagare. Esiste tuttavia la possibilità di ritornare a chiedere intercessione ai vivi che possono discollarla, mettendo fine alle pene.

Ci sembra opportuno inoltre mettere in evidenza la tradizione dell'Esercito furioso, o Caccia selvaggia, che può forse essere messa in relazione con diverse unità narrative qui presentate (n. 44-48) e che solitamente viene considerata da storici e folcloristi come antichissima. Testimoniata in varie forme fino ai nostri giorni ritroviamo allusioni all'Esercito furioso già nella Germania di Tacito e il nome della Masnada di Hellequin viene indicato per la prima volta nel XII secolo dal monaco anglo-normanno Orderico Vitale (1075-1142).⁵

Altro aspetto di rilievo nella nostra antologia sono le manifestazioni oniriche. Il sogno rappresenta il mezzo più diffuso e privilegiato nella comunicazione fra vivi e morti e risulta

⁴ L'anima dannata del purgatorio risulta in qualche modo sospesa e in questo tempo è costretta a sollecitare le preghiere dei vivi ed espierà le sue colpe sia con il suo "maledetto errare" sia con supplizi più precisi (ARIES, p. 542). Nelle sacre scritture non esisterebbe alcun fondamento dell'intercessione dei vivi per i morti e tale pratica affonderebbe le proprie radici nella tradizione pagana. In base al Canone romano le anime dei giusti attendevano la resurrezione alla fine del mondo ma già nel V secolo gli autori dotti non ammettevano più la concezione dell'attesa della resurrezione alla fine del mondo: le anime venivano raccolte direttamente in paradiso o respinte all'inferno. Nonostante ciò la massa dei fedeli è rimasta attaccata all'idea tradizionale di attesa che, fino alla riforma di Paolo VI, costituiva la più antica congerie di elementi liturgici relativi al rito funebre (ARIES, p. 167-168). Dal secolo XVII al XX le preghiere per le anime del purgatorio diventano la devozione più diffusa e popolare della chiesa cattolica (ivi, p. 544). Per uno sguardo storico sulla questione del purgatorio si confronti l'ampio studio di J. Le Goff citato in bibliografia. Riguardo al periodo tra riforma e controriforma cfr. invece il contributo di G. Zarri, *Purgatorio "particolare" e ritorno dei morti tra riforma e controriforma: l'area italiana*, *Quaderni storici*, 50, a. XVII, n. 2, 1982. Cfr. inoltre ARIES, pp. 540-546, VOVELLE, pp. 260-265.

⁵ Cfr. il capitolo V "La masnada di Hellequin", dedicato a questo tema, in SCHMITT, pp. 127-165. Testi in latino e volgare provenienti da numerosi paesi del continente europeo parlano dal secolo XI di apparizioni dell'Esercito furioso o Caccia selvaggia in cui si individua la schiera dei morti, talvolta dei morti anzitempo, come soldati uccisi in battaglia o bambini non battezzati. Alla guida della schiera si alternano personaggi mitici o mitizzati. Il tema dell'apparizione minacciosa dei morti implacati - reperibile in culture fra esse piuttosto distanti - viene in seguito interpretato in senso cristiano e moraleggiante in relazione all'immagine del purgatorio che in quell'epoca si stava elaborando (GINZBURG 1989, pp. 78-80). Interessante appare quindi il legame tra caccia selvaggia e purgatorio. Nel XIII secolo si intravede l'interpretazione religiosa e morale del tema, ossia la demonizzazione della schiera come punizione di chi usa la violenza e ne fa il proprio mestiere. All'esercito furioso e indomito degli "spiriti maligni" si oppongono le anime in pena chiuse individualmente nel purgatorio. Predicatori e confessori dal Concilio Laterano IV (1215) diffondono tra il popolo cristiano attraverso gli *exempla* nuove concezioni di teologia morale, atteggiamenti penitenziali e angoscia della morte di sé. Mentre nei racconti precedenti il tema riguardava allo stesso tempo le strategie secolari e l'ideologia monastica, ora il re Hellequin-Artù viene associato al diavolo, sovrano dell'inferno (SCHMITT, pp. 163-165). A partire dall'anno mille inoltre nelle testimonianze (molto più numerose di prima) si combinano vari tipi di apparizioni: talvolta si tratta di una specie di processione di morti penitenti, ombre pietose che invocano preghiere, in altri casi l'esercito si manifesta in forme spaventose come una furia nel frastuono delle armi, dei cavalli e dei cani (ivi, p. 137). Le diverse unità presenti nel nostro materiale, e rapportabili forse al tema dell'Esercito furioso, presentano la schiera caratterizzata dall'opposizione di cui sopra: a Coritis la schiera di soldati che vagano pregando il rosario e a Ucea la furia dei cavalli e dei soldati che passano chiedendo miniacciosamente 'libero passaggio'. La bibliografia riguardante l'argomento dell'Esercito furioso è piuttosto vasta. Per quanto riguarda il Friuli cfr. la testimonianza in RPF V, n. LXXXV p. 205: "La cjasze dal gjaul no la sintin duc". 'A è 'ne gran confusion di musiche, di cjadenzà: ai dolore, ai berghelhe. 'I va-ju lusòrs a uso fùcs...". Qui appare anche la figura del fuoco fatuo. In ambito veneto cfr. MILANI alle pp. 387-390, "La caccia selvaggia", dove sono raccolte 12 unità che testimoniano della Caccia selvaggia, quasi sempre rappresentata come una muta di cani.

spesso come cornice per i racconti autobiografici relativi alle apparizioni dei defunti⁶. Rispetto alla questione dei sogni come cornice narrativa, assume importanza il fatto che nel nostro materiale le apparizioni in sogno spesso rappresentano il contenuto di racconti autobiografici. Le apparizioni e visioni in stato di veglia sono invece meno numerose nel genere autobiografico e sono piuttosto frequenti nei racconti riferiti⁷.

Nel complesso dei motivi attestati in questo materiale, sono individuabili due raggruppamenti principali: da un lato le manifestazioni di rapporti fra defunti e relativi parenti o amici stretti vivi, dall'altro le manifestazioni dell'aldilà, solitamente anonime ma spesso inquietanti e minacciose, attraverso visioni di figure umane, di animali oppure di oggetti, percezione di rumori, identificazione di elementi naturali (luce, fuoco). Gli ultimi raggruppamenti, con un numero assai esiguo di unità, sono rappresentati dalle premonizioni e segnali negativi e infine dall'identificazione degli spiriti con il maltempo. Presentiamo qui di seguito uno schema riassuntivo di tutti i racconti con il relativo numero e l'indicazione del carattere autobiografico **A** e/o onirico **O**.

A. Rapporto con i propri defunti che si manifestano nei modi seguenti:

a. vengono in aiuto ai parenti vivi oppure li proteggono sia volontariamente sia perché viene loro esplicitamente chiesto: aiuto nei momenti di pericolo **O** (n. 1), madre che ritorna ad allattare il figlio (n. 2), soccorso durante il parto **O** (n. 3), o la figliatura di animali (n. 4), i nonni accudiscono i nipoti (n. 5), qualcuno rimbocca le coperte **A** (n. 6), spirito custodisce la casa **A** (n. 7), protezione da eventi naturali **O** (n. 8), protezione da persone **AO** (n. 9);

b. predicono il futuro e comunicano ai propri cari: di aver ricevuto l'offerta dei vivi **AO** (n. 10), il sesso del figlio **AO** (n. 11), il ritorno del marito dalla guerra **AO** (n. 12), di ritornare a casa dal luogo di sfollamento **AO** (n. 13), il luogo dove è nascosto il denaro **A** (n. 14), la morte del figlio (n. 15); oppure: di essere accanto ai vivi **O** (n. 16), chiedono di far cessare i lamenti **O** (n. 17) o le invocazioni (n. 18), ammoniscono in seguito alla promessa di ritornare a riferire sull'aldilà (n. 19);

c. si manifestano per ottenere suffragi, servizi e oggetti come nella vita terrena: mese di suffragio (la zia in miseria **O**, n. 20, suffragi per la madre **O**, n. 21), corona del rosario (n. 22-23), calzature (n. 24), pettine **AO** (n. 25);

⁶ Il tema dell'apparizione dei defunti è presente nella letteratura cristiana sin dai primi secoli ma durante tutto l'alto Medioevo i documenti di origine ecclesiastica rivelano una certa prudenza rispetto a tale questione. Simili racconti si moltiplicano invece dopo l'anno Mille in seguito a vari motivi fra cui la valorizzazione del sogno personale nella coscienza di sé e lo sviluppo della memoria dei parenti carnali e spirituali (SCHMITT, pp. 49-50). Nel XII secolo parecchi autori mettono in evidenza la novità e l'elevata frequenza delle apparizioni dei morti, fatto che viene giustamente collegato con il culto dei defunti (ivi, p. 83). Il sogno è strumento fondamentale per lo scambio tra vivi e morti anche nella tradizione napoletana secondo cui in varie chiese viene praticato il culto di rendere servigi a un'anima, dopo la scelta di un cranio che si trova in determinati punti della città come il camposanto delle Fontanelle. Nell'ambito di questo culto delle anime purganti l'anima prescelta appare in sogno chiedendo preghiere e suffragi, oppure si può anche essere chiamati direttamente senza che il devoto abbia compiuto la sua scelta. Il sogno diventa il modo di farsi riconoscere, quindi comunicazione con l'aldilà, ma anche di diffusione poiché i devoti raccontano i sogni nella comunità dei fedeli formatasi attorno a questi luoghi specifici di culto (DE MATTEIS e NIOLA, pp. 20-21). Il sogno permette dunque di instaurare questo scambio di servigi tra vivi e morti: l'anima sconosciuta viene rapidamente liberata dal purgatorio e un giorno dal paradiso potrà ricompensare il suo benefattore (ARIES, pp. 545-546).

⁷ Nello studio di SCHMITT il racconto autobiografico sulle apparizioni di morti sarebbe rappresentato per lo più dal sogno (p. 50). Inoltre, viene messa in evidenza la frequenza delle apparizioni oniriche nei racconti autobiografici e delle apparizioni in stato di veglia nei racconti riportati (p. 79).

d. chiedono di riparare le ingiustizie commesse durante la vita e di essere quindi liberati dalle pene: prendere i soldi o quant'altro di valore occultato **O** (n. 26-27), offrire il burro promesso **AO** (n. 28), rendere il fieno sottratto ai vicini **O** (n. 29), l'uomo che ha spostato il confine (n. 30), spirito scongiurato sul Canin (n. 31); donna che libera un'anima penitente **A** (n. 32), soldati che si vendicano a causa della morte violenta (n. 33).

B. Altre manifestazioni attribuite a spiriti o fantasmi:

a. percezione di rumori o voci riconducibili all'azione o alla presenza di persone, animali, diavolo e spiriti:

- passi in chiesa **A** (n. 34), rumori in malga (n. 35 **A**, 36), viandante che scongiura lo spirito (n. 37-38), piantare chiodi (n. 39), rumore di oggetti metallici **A** (n. 40), il diavolo e il dannato (n. 41), un mulo urta la baracca (n. 42), il mulo di un soldato defunto demolisce la baracca **A** (n. 43);

- compagnia di soldati o soldati a cavallo (n. 44-48);

b. visioni in stato di veglia di figure umane: il soldato nella trincea (n. 49), l'uomo vestito da soldato **A** (n. 50), il soldato seduto **A** (n. 51), l'uomo vicino all'albero **A** (n. 52), l'uomo gigante (n. 53), parente sul prato **A** (n. 54), parente che cammina **A** (n. 55), la donna avara (n. 56), quattro maschere ballano (n. 57), due maschere ballano (n. 58), la donna in nero (n. 59), uomo che cammina davanti (n. 60), oste imbrogliatore (n. 61-62), le mani del figlio ladro (n. 63);

c. trasmigrazioni: serpi **A** (n. 64), il rospo nel campo (n. 65);

d. visioni in stato di veglia di fuochi fatui, luci, candele accese: fuochi fatui e candela accesa **A** (n. 66), la candela sotto il Tufo (n. 67), l'aereo precipitato (n. 68);

e. percezione di rumori o spostamento di cose e persone: caduta di candelabri e oggetto che rotola **A** (n. 69), rumori presso la chiesa di Carnizza (n. 70), le brande vagano **A** (n. 71), la porta si apre da sola (n. 72); caduta di pietre (n. 73), bambino battezzato cade a terra (n. 74).

C. Premonizioni e segnali negativi:

sognare fiori **O** (n. 75) o la chiesa vecchia di Ucceia **O** (n. 76), il baule che scricchiola **A** (n. 77), rumore dalla stufa **A** (n. 78).

D. Identificazione di spiriti con eventi atmosferici: temporale (n. 79), vento (n. 80).

Nel primo raggruppamento (**A**) è attestato un discreto numero di racconti autobiografici (11 unità) e la comunicazione con i defunti avviene spesso sul piano onirico (16 unità). La relazione, in senso lato, si instaura anche attraverso segnali o l'invocazione dei defunti.

Le esperienze autobiografiche riportate nel secondo raggruppamento (**B**) sono piuttosto numerose (13 unità) ma la manifestazione avviene generalmente attraverso l'udito oppure si tratta di visioni in stato di veglia (7 unità) e non di esperienza onirica.

Per quanto riguarda la natura dei racconti, si evidenzia l'opposizione tra "verosimiglianza", che caratterizza le unità autobiografiche, e "fantasia" che permea determinati racconti riportati. Alcune unità rivelano quindi un contenuto fantastico oppure rappresentano un bagaglio familiare o collettivo come per esempio: la compagna, come promesso, ritorna a riferire sull'aldilà; il fantasma dell'oste imbrogliatore riappare sulla botte del vino; la madre morta ritorna ad allattare il figlio e riacquista la vita. Il primo motivo è piuttosto

diffuso a Resia ed è attestato più volte nel materiale di Milko Matičetov; il secondo è attestato da due informatori mentre il terzo appare anche in ambito friulano. Anche i rumori presso la chiesa di Carnizza sono testimoniati da diversi informatori di Ucceia e i motivi inerenti all'Esercito furioso sono attestati in ben cinque unità.

3. Credenze, usanze e rituali

Intorno alla credenza delle anime e al culto dei morti a Resia, abbiamo raccolto diverse testimonianze che in parte vengono qui pubblicate. Vale infatti la pena ricordare in questa sede almeno alcuni fra i numerosi aspetti inerenti a tale complesso di tradizioni come testimoniate a Coritis e a Ucceia. Fra quelle più diffuse, anche altrove, appare la credenza che i defunti ritornino nelle proprie case la notte dei morti. Per questo nelle case si preparava un secchio d'acqua per le anime dei propri defunti e si accendeva loro una candela; hanno bisogno dell'acqua per bere e della candela per vedere: "Ti mrtve za Sasvaté, wsak prháa ta-h svěj hīše. Alòra sa jin wnácalo no svíco anu sa díwalo no bándo wodá, ka ko ni so prháale, so mēli mēt za pēt. Wsak pršòw ta-h svěj hīše" (Kf).

Se l'acqua serve ad alleviare la sete delle anime, anche alcuni riti relativi al cibo sono da considerare come suffragio per le stesse. Il giorno di Ognissanti, alcune famiglie di Coritis un tempo preparavano per l'intero paese una minestra, chiamata *šijòšt*, i cui ingredienti principali erano zucca, patate, fagioli e panna. La formula di ringraziamento di chi prima di mezzogiorno andava a prendere la sua porzione era "Buh pranasitè ta-prad wsa wāša dūša!", ossia 'Che Dio faccia giungere questo a tutti i vostri defunti', formula che viene ancora usata quando si riceve qualcosa in dono, sia cibi che abiti. In tal modo tutte le anime defunte della persona che ha donato godono del beneficio derivato dagli oggetti offerti, in quanto le stesse li ricevono. Per assicurare l'efficacia del gesto è tuttavia necessario fare il segno della croce sul dono, che solo in questo modo può raggiungere le anime dei defunti: "Zawòo jtogà sa naréalo jti šijòšt, da ni so naréale krīš da to pranasè ta-prad wsa dūša, ka so bila Sasvaté. Nu pa ti otročīci ka so hodili öku dur, gö, mātara so učila, da ko ni wan dāaö bódì gorēh, bódì kròh, tò ka to cē, matā narédit rūdi krīš nu racèt, da: 'Buh pranasitè ta-prad wāša dūša!', perché onè so kontènt wsígā. Ma ti mās racèt rúde da ta-prad wsa, šì nē dnè jiō nu dnè glédaö, ni nīmaö wsè" (Kf). Risulta inoltre che una donna anziana di Coritis offriva di tanto in tanto caffelatte e pane alle altre anziane del luogo poiché sapeva che i parenti, dopo la sua morte, non avrebbero offerto nulla per la sua sopravvivenza nell'aldilà. La stessa persona ha inoltre donato degli oggetti di un nipote defunto ad un altro nipote affinché possano giungere al primo. La testimonianza di una visione onirica riferita da una conoscente confermerebbe infatti che questi oggetti sono giunti all'anima, come dal racconto n. 10. Quanto appena esposto permette di delineare una concezione delle anime nell'aldilà caratterizzate da qualità e abitudini prettamente umane, assoggettate agli stessi bisogni fondamentali per la sopravvivenza dell'uomo.

Riguardo ai riti di trapasso, era abitudine a Coritis, quando una persona moriva, lasciare le porte di casa aperte affinché potessero entrare i defunti e portare con sé l'anima: in quel momento si può solo pregare e non tentare di fare ritornare in vita quella persona. Sembra quindi che il trapasso rappresenti un momento difficile che i vivi devono cercare solamente di facilitare. Nella preparazione alla sepoltura, inoltre, la vestizione della salma deve essere effettuata con i migliori abiti e calzature che il defunto portava in vita, in quanto si crede che debba poter camminare anche nell'aldilà. Nella bara vengono

messi determinati altri oggetti come cappello, fazzoletto, sigarette e fiammiferi per un uomo: "Anu mata sa vër wät nu mata vëdët, da ko dän mrjê, mata mu gät wsê tō ka mu gre: mata lëpo ga obòt, hlāča čriwja anu ci ān pūli klobūk mata ga gät nū h njamō anu ci ān fifā, mata mu gät pa špunjulēta, ka dōpo ān jīšcē, nīmā anu mata mu gät pa glomīk, ka ān mā pa sa časāt" (Kf). A Ucea tale usanza appare ancora più marcata e oltre a scegliere i migliori abiti e calzature per la vestizione, con la salma rimangono pure determinati oggetti personali come la fede nuziale, gli orecchini, la scatoletta per il tabacco da fiuto, **kúfica**, e un coltellino da tasca, **pòkarica**, per le donne, per gli uomini la fede e se fumava le sigarette, ad entrambi del denaro. Le ossa dei morti devono essere raccolte e non abbandonate perché, se manca loro qualcosa, ritornano indietro a cercarla. Altrimenti succede come sul monte Canin dove è precipitato un aereo provocando molte vittime e si vedeva sempre un lumino girare (racconto n. 68). Lo stesso si crede quando uno muore, per esempio cadendo da una rupe, e le sue spoglie non possono venire raccolte interamente: l'anima ritorna sul posto per cercare quanto le manca.

Determinate manifestazioni dell'aldilà solitamente definite **štrāsanjē** 'spaventare (attraverso strepiti)' provocano reazioni di paura e naturalmente di difesa presso gli individui che sono soggetti a simili esperienze. Ne consegue che, al fine di scongiurare queste manifestazioni, si ricorre a determinate pratiche. Tali sono la benedizione delle stanze di una casa dove a lungo non si ha dormito oppure dove si avvertono strepiti o altro. La benedizione, che deve essere compiuta con un preciso rituale, viene effettuata anche dalla persona che abita quella casa aspergendo, con un ramoscello d'ulivo, l'acqua benedetta da sacerdoti ritenuti validi e capaci a tal fine: "Tu ka ti na spīš kārē tīmpā tu-w ni hīše, tu-w ni cānibe, ti mās owdēla' jtō dēlo, ka sa na vi da ko prhāā nū pod jérprgā, viš, da ko prhāā sa ritirāwāt anu jtu ti žīgneš, to gre, anu šī nē t'ē jtō, tadī to ta štrāšē" (Kf). A questo rituale può seguire una breve formula di scongiuro se viene percepita la presenza di un'anima dannata: "Tacē tu ka Buh ta gāw", ossia 'Vai nel posto che Dio ti ha assegnato!'⁸. E' interessante notare che, come per il rituale appena descritto, tale formula è prerogativa della persona che ritiene di doversi difendere da simili presenze minacciose e viene quindi pronunciata dall'individuo senza la mediazione di sacerdoti esorcisti, a cui invece ci si rivolge se le manifestazioni sono molto pesanti o perdurano. E' attestata anche la credenza che quando un'anima purgante si manifesta è sufficiente rivolgerle la parola per liberarla dalle pene.

Esistono inoltre dei rituali di prevenzione soprattutto per quanti si trovassero al di fuori delle mura domestiche nel lasso di tempo fra il suono dell'avemaria della sera e quello del mattino. Un tempo si sconsigliava di uscire dopo l'avemaria senza copricapo e, prima di lasciare la soglia di casa per recarsi in un luogo un po' più lontano, i resiani si facevano il segno della croce con l'acqua santa: "Ko zwonī vimarijā mēj ūn zūnā cēnce tana glāve anu pa prit nūku vilēst ta-pot kápān za tèt na tā, jnjān pa mī na uzāmō, però, ti stāri so rūdi sa žagnūwale, ko ni so mēli sa špartèt nu tèt, pa vilēst za tèt *magari* kām" (Kf). Tale credenza, diffusa non solo nell'ambiente resiano, caratterizza molti racconti diventando la cornice temporale dell'evento. Si evidenzia non solo in racconti legati agli spiriti ma anche in altri riguardanti altri esseri mitici, in particolare demoniaci. In una variante del racconto n. 41 "Il diavolo e il dannato" una voce grida: "Din ē twōj nu nuč t'ē ma!", sottolineando la classica spartizione temporale della giornata secondo cui è destinata all'uomo la parte di

⁸ Simili formule di scongiuro sono attestate anche in ambito friulano: "Anime serene, contimi la to pene - sta pur sore di te - e no sta tociāmi me" (San Daniele), oppure "... conte il to peciāt - e s'ciampe tal to sagrāt" (Feletto) (D'ORLANDI, p. 47); lo stesso riporta CICERI 1992, p. 297: "Anima terena - contimi la tō pena - conta il to pecjāt - e torna tal to sagrāt".

luce mentre alle forze del male quella delle tenebre. Le ore attorno alla mezzanotte sono considerate le più pericolose e vengono infatti definite **ta slába óra** ‘le ore cattive’⁹.

E’ inoltre credenza comune che solo determinate persone possano essere soggette, per esempio, a fenomeni quali le visioni in stato di veglia. Si tratterebbe di una caratteristica che una persona avrebbe dalla nascita: ‘sono nati così e quelli che hanno gli occhi così, vedono’ (Uf). Il contatto con queste persone, stringendo loro la mano per esempio, permetterebbe anche ad altri di vedere fantasmi. E’ interessante notare che da Ucea provengono tutti i racconti autobiografici relativi a visioni in stato di veglia.

4. Conclusioni

Da una prima osservazione delle credenze e dei motivi rilevati nei racconti resiani qui raccolti pare che un nucleo importante attorno al quale si sviluppano le concezioni dell’anima nell’aldilà, viste come riflesso dell’immaginario collettivo, sia l’esigenza di giustizia che, se non durante la vita, deve inevitabilmente avere il sopravvento dopo la morte. Anche il proverbio resiano “*Wsě prháá wrácano, tej múka ta posójanā*”¹⁰ illustra il senso di giustizia universale che caratterizza i messaggi trasmessi attraverso i racconti. In questo senso i vivi sono in grado di soddisfare questa propria esigenza conscia o inconscia non solo attraverso servizi resi a un’anima ma anche, quando è il caso, scongiurandola in luoghi sperduti. Viene sottolineata in tal modo la capacità dei vivi, prerogativa concessa tra l’altro non solo a determinate persone, di influire sulla propria e altrui sorte nell’aldilà. La relazione con i defunti rappresenta inoltre un grande potenziale benefico per i vivi e spesso traspare la caratteristica della solidarietà.

Senza dimenticare gli intenti didascalici che permeano numerosi racconti riferiti, si possono ancora intravedere in alcuni motivi i riflessi del senso di colpa individuale, anche nei casi di morte ingiustamente sopportata, traducibile forse come paura del trapasso senza l’espiazione delle colpe. La credenza dell’immortalità dell’anima, visibile per esempio nel bisogno di protezione ultraterrena che viene offerta dagli spiriti tutelari oppure nel timore dovuto all’incombenza della dannazione, è naturalmente il nucleo asettuale che permea l’intera antologia.

Come ci si può attendere, la rappresentazione del mondo dell’aldilà appena traspare in alcuni racconti e in ogni caso illustra una condizione di grave difficoltà riferita sia al passaggio tra questo e l’altro mondo, sia all’esistenza delle anime che devono conquistarsi la pace eterna¹¹. Si percepisce che l’idea è quella della separatezza dei due mondi e il mistero dell’aldilà viene preservato attraverso i tabù che ne vietano qualsiasi interferenza umana. Abbiamo inoltre a disposizione diversi elementi per poter affermare che i resiani considerano l’altro mondo, **ta krěj na tā**, come un luogo dove alle anime è concessa un’esistenza che rispecchia quella che conducevano in vita: hanno infatti bisogno non solo di cibo, ma anche di begli indumenti, di scarpe per camminare, di denaro e possono addirittura soddisfare desideri

⁹ D’ORLANDI, p. 40, riporta da Mersino (Benecia): “Quando le campane suonano l’ora di notte, tutte le sere le anime vanno in chiesa e la mattina all’Ave tornano in processione in cimitero. Un uomo che vede gli spiriti ha chiesto ad uno di essi dove andava la notte. Questi rispose: La notte è mia come il giorno è tuo”.

¹⁰ “Tutto ritorna indietro come la farina data in prestito”.

¹¹ Nel materiale non si fa espressamente cenno alla suddivisione fra **pakatórh** ‘purgatorio’ e **paklō** ‘inferno’, ma secondo un’informatrice di Coritis l’anima per raggiungere il paradiso, **paraviž**, dovrebbe passare attraverso l’inferno e il purgatorio. In base alla gravità dei peccati o all’assenza di questi l’anima si fermerebbe in uno di questi tre luoghi.

quali il fumare sigarette o fiutare tabacco. Constatiamo quindi che nell'aldilà avviene la ricostituzione dell'immagine della persona, con caratteristiche umane ben definite, che tuttavia è inserita in un quadro quasi inesistente dal punto di vista della rappresentazione.

Indubbiamente il mondo resiano ci offre testimonianze di un intenso rapporto con l'aldilà, esplicitato anche attraverso le ricche manifestazioni inerenti al culto dei morti. Tale rapporto è tenuto saldo da innumerevoli implicazioni di natura storico-sociale, culturale ed etnica che come vedremo, si manifestano talvolta a diffusione "universale". Sarà la concezione del mondo dell'aldilà a rivelarci aspetti ancora una volta specifici di Resia – come spesso si può evincere dagli studi resiani – oppure contribuirà a inserire questo spazio in un contesto, che lentamente si va definendo, di specificità e allo stesso tempo di relazioni di ampio respiro? La risposta a tale quesito verrà fornita, ci auguriamo, nel momento in cui l'analisi avrà tenuto conto di tutti i microsistemi culturali ancora presenti nel territorio studiato, le cui dimensioni e complessità presentano fortunatamente a Resia, e probabilmente anche altrove, un alto grado di imprevedibilità.

II. M a t e r i a l i

A. Entità rapportabili al mondo dei defunti

a. I defunti vengono in aiuto ai vivi o li proteggono

1. "Máte ka na drži róka ta-pod nogáme od hcará / La madre sorregge la figlia con le mani"

Una donna ha l'abitudine di andare nel bosco a raccogliere legna. Una notte le appare in sogno la madre defunta che le mostra le mani insanguinate perché, quando la figlia passa in un punto pericoloso su una roccia, gliele tiene sotto i piedi affinché non cada. La prega di non recarsi più in quel luogo (Kf-O).

È bila na žanā ka n'ě hodila w göst jta-gorě na Hlívāc, ta krěj na tā, káko to ma jímě: ta-ziz Moroncān. Alòra jsa hci ta-dō za Kališčān ě hodila nu dōpo n'ě praháala ta-na Hlívci tā, ma mā be' bi' rop. Alòra ko n'ě praháalā tā, ka bi' jsi rop, n'ě rawnālā bábicā pot, ma però ě bi' rop ta-zdolā, poticā na mājā anu biw rop pa na wòn. Ko n'ě šlā s kórbo onā n'ě mēla sa díwat na krěj, ma onjapōwk ka to běšě bilo o gnjīlo káki ománek o kěj, na garděšě dō wb duw. Alòra n'ě vídala wüsně nji mator, n'ě raklā da: "Jnjān ti si spet šlā w göst gorě w Moroncān, ma na stěj tē' vēc," - na ě raklā, na ě raklā da - "le me róka," - n'ě raklā - "ni so křvava, ta krěj ka tī ti praháāš ta-z rop, ko tī ti praháāš ta-s ta rop ā mǎn ti držat róka ta-pod nogáme, da ti ba sa na wálilā anu jnjān na stěj jtē' vēc!" - na ji pokázala róka. E dōpo na na bo bíla pa šla vēc, ko máte ji pokázala róka (...); mǐsli se tī, si mǐslet, da tu ka díwǎn ā nōgo, ě mǎtara róka ka mi drží!

Questo racconto è stato narrato più volte e, in una versione identica dal punto di vista contenutistico, appare anche in DAPIT 1998a, pp. 205-206. Il motivo del parente defunto che ritorna per soccorrere un parente vivo è variamente attestato dal materiale riportato in questa sezione. A Sauris risulta in RPF XVII, p. 149, nota 35, che un uomo aggredito dalle streghe viene liberato da un defunto.

2. "Ta žanā ka ě prháalā dojēt to mājě / La madre che ritorna ad allattare il figlio"

Una donna muore poco dopo la nascita del figlio. Di notte il marito sente che il bambino viene allattato. Va dal prete a riferirgli il fatto e questo gli consiglia di gettare la stola sulla

culla per far ritornare in vita la moglie. Così accade e la donna rimane sempre chiusa in casa. Dice però al marito che non avrebbe dovuto fare ciò e anziché morire di nuovo ingoierebbe un "toro ungherese" con tutte le corna (Kf, 7.10.1996).

È bila pur ta ka si ti právila (...), ka n'è bila mwrlā žanā anu otročèc t'è bi' da' máje, májo tĩmpa, na dvi naděje, trĩ, liběj, vi onō da muć, máji otrōk, anu n'è prháalā rūdi tu-w noćè dojèt to májē, n'è rūdi wárwalā tu-w noćè to májē, to ni mwěj ōkalo anu ē čow fin da to pušā. Alōra jsi muš an na mēše tèt ta-h ěro racèt da ko to ē. Alōra ē šow anu jsi ěro mu dōw štólo jsamō mūzo. Ě rēkow: "Ko ti boš čow da na ē, da to pušā to májē" - n'è prháalā mu da' ěst, búžica - "ti mās navijā štólo ta-ziz zibilo." Anu un navijōw štólo ta-ziz zibilo anu o jēw: n'è bila spet žiwā, ē bi' o jew ano ěro na mēšē owbdēlat jtogā, mēšē naháat, na mu wrédila otročičā, na ga wárwalā tu-w noćè, da búžac - to mi prháā da ōčēn pa ā - alōra dōpo na se oživila ma na ni hodīla mwěj nikāč, n'è stála rūdi ta-par hīse anu n'è raklā - šisā, ka ni so vēdale jūdi da n'è wmlā, na tēšē spe' hodēt atōr po vasē? - alōra onā n'è raklā tu-w njagā, n'è raklā: "Ti na mēšēš mwěj owbdēlat ina-tāka račā ka" - na ē raklā, da - "jnjan ā," - na ē raklā - "rējši nūku spe' wmrīt, a ba tēla požrit naga wógorskaga wolā zi wsēmi rogāme, rējši nūku spe' wmrīt!"

Interessante in questo testo è l'arcaismo **wógorski** 'ungherese', il cui significato oggi non viene più percepito. Il motivo della madre che ritorna ad allattare il proprio figlio è molto diffuso e in ambito friulano risulta attestato nelle seguenti fonti: OSTERMANN, p. 397, riporta un racconto di Osoppo che rivela lo stesso motivo. Qui la madre resta un anno e poi scompare; a Moggio appare il dettaglio relativo all'affermazione della madre secondo la quale sarebbe stato meglio inghiottire un bue con tutte le corna piuttosto che ritornare in vita. Tuttavia si arrende e continua a lavorare in casa come faceva da viva. A quanti le chiedono notizie sull'alidil si limita a rispondere: "tal si fās e tal si spiete" (letteralmente 'tale si fa, tale ci si aspetta'). Anche D'ORALNDI, p. 42, annota diversi luoghi dove tale motivo risulta attestato in Friuli e riaffiora il particolare del bove: "pesa più ringhiottire la morte che inghiottire un bove con sette teste" (Ciago di Meduno); oppure a Cesclans: "Al sarēs stāt miōr che tu mi vēs fat gluti un ciāf di bou che nō fā chesta part uchi". Cfr. infine JOB, p. 544: la moglie defunta viene trattenuta dal marito che la afferra per la vita e rimane un mese e un giorno ad allattare il bambino; cfr. inoltre RPF XVII, p. 149 nota 35, e p. 150 nota 36.

3. "Ta črna škórča bōgajimē / Le croste della polenta per la nonna defunta"

Una donna nell'alpeggio Klen presso Coritis muore in seguito al parto. La nonna defunta appare in sogno ai familiari dicendo che se in quel momento avessero offerto bōgajimē per lei almeno le croste della polenta, anche quelle più abbrustolite, avrebbe potuto salvare la nipote, ma a causa della fame non ha potuto continuare a pregare (Kf-O, 7.11.1997).

Bè, tēj jta ka ē bila ta-gorē w Klīno - ma na vin će ti si bila ti raklā - ka n'è mēla mēt mládje jsa ta mládā ta-gorē w Klīno - mlē to mi parjā da t'ē bílo ta-gorē pr T. Alōra jsa ē bila ji mwrlā bābā ano mwrlā bābā anu jsa ē mēla mēt mládje jsa ta mládā (...) anu n'è mwrlā anu ni so vīdale wūsnē bābo. "Ěh," - n'è raklā - "da jte din ba bēštē mi dāli škórča ta črna bōgajimē, ta črna škórča ba bēštē mi dāli bōgajimē, ā tēšēn bila o šalvāla, ma" - n'è raklā - "si bila māsā lāčnā, nīsi moglā vēc prosēt." Vīdeš, ta črna škórča onā tēšē bila o šalvāla, šlovēkā, anu n'è bila māsā lāčnā, n'è raklā, na ni moglā vēc prosēt anu tadij n'è mwrlā.

4. "Jnjan si sam, pomagita me! / Ora sono solo, aiutatemi!"

A Coritis una mucca sta per figliare ma il padrone si ritrova da solo. La notte precedente a questa persona è apparso in sogno un parente defunto a cui era molto legata. Nel momento cruciale della figliatura l'uomo chiede aiuto alle anime dei defunti e riesce a portarlo a termine da solo. Normalmente tale operazione richiede l'intervento di più uomini (Kf-O, 7.11.1997).

Ábe M. ta-gorë na Korîtë, ka mu zdělala inică - jnjän ti ée regiřträt pa jsö. Alòra ë mèla mu zdëla' inică anu staw Š. ta-gorë. Anu Š. ë rëkow, da: "Ä, puw óra, éu be' dö na Súbico, éu tèt anu éu pa spe' prît." Š. sa špartëw, ta drügi ë šów dö w hliw: kráwa zdalüwalä, t'ë bílo wsë jtò. È rëkow M.: "Jnjän si sam, ko män dělät?" Anu vídow wüsnë Bépinä to núc prit, da ë šów küntra h njamò, da ë pršow ga nalëst jsi Bépo, ka ë biw rüdi pa öku njagä. Alòra ë rëkow, da ë wézow wòrco anu paraćow wsë ë anu rëkow, da: "Ä si rëkow, da pomágita me jnjän!" - ë rëkow da - "Pomágita me jnjän!" È rëkow da talá dā' momènt ë bílo ta-na svëto. Viš ka kadä to ée pa štíri pet mužúw za liberät no kráwo anu t'ë bíla inică nu no valikë talá anu èřřt ë o krřtew; ë väs biw anu na črna wühä. Ä si ga bárala, da: "Káko bèj mä jímë?" - "Eh" - ë rëkow, ma popolédow le-táko - "viš káko si mu rëkow jímë? Da Katerínicä!"

Il protagonista del racconto ci ha personalmente confermato il fatto che sarebbe accaduto proprio come è stato qui narrato.

5. "Žuwdinā basidā / La richiesta esaudita"

Una donna va a lavorare nel campo portando con sé il figlio piccolo che piange continuamente. Invoca l'aiuto dei nonni defunti affinché vengano ad accudire il bambino che viene posto in una coperta nel campo; subito si tranquillizza permettendo alla madre di terminare il lavoro. Un simile evento viene definito žuwdinā basidā, letteralmente "parola esaudita" nel senso di desiderio o richiesta (Kf, 7.10.1996).

Dnā to-gorë w vasë anu n'ë mèla tèt prdāät tu-w njíwo (...), inšòma n'ë mèla tē' prdāät jsa ano otrök rüdi ökuw, rüdi ökuw nu n'ë mèla za prdāät anu na ni moglā prdāt. N'ë raklā da t'ë bílo o ribijálo, n'ë raklā: "Kë twa bába nu twöj dēt za prît ta glédat, da morëj prdāt!?" N'ë gála otrokā nú w razör ta-nú w no kóco anu nī vëc zahöwknuw anu ë staw jtu dardo ka n'ë prdālā njíwo. Alòra ti stári ni so gáli da ë 'žuwdinā basidā'. Ko n'ë raklā jtáko ë bíla žuwdina basida, so pršlë nünave, da na morëj prdāt (...). Ti stári ni so rüdi gále: wsë vímö kej, pa tī, però ti na viš da kadä ë minòt, ka še nē, éi ti ba vēduw da kadä ë minòt ta práve, ba báraw na vin da koj, ti ba báraw tō ka ti ba tēw.

6. "T'ë paršlú sē, t'ë ma lëpu ma pokrīlu / Qualcuno mi ha rimboccato le coperte"

Una donna di Ucea va a dormire assieme ai fratelli più piccoli e sente che la porta della camera si apre. Qualcuno le rimbocca le coperte e crede sia il padre. Ma non si tratta del padre bensì dello spirito della persona che viveva prima in quella casa e che ora protegge quanti vi abitano (Uf-A, 7.10.1998).

Alòra dā bon bíla mēlā na dānest lit, kō semö spále, ko ma máte n'ë hodīla nútör h Bábe, semö spále wsë tu-w ni cánibe, zatō ka si mēlā, éi bēšë sa sucēdinalu kej, semö bíli wsë wkwòp, nīsi mèla problém za jtèt tu-w ta drüga cániba vídēt da ko ni mēö me sastrá nu koj an mǎ möj brátar. Alòra nu núc so sa ogála dúre anu sa čüla stópa ta-na plumíntu, però dā si kapīlā da t'ë bi' möj očā, a si ga klīcalā: "Papā! Papā! Papā!", dan glas ë rëkuw da: "Šššš!" T'ë paršlú sē, t'ë ma lëpu ma pokrīlu anu t'ë mi lëpu gálu, káku sa di, kúcina ta-pod matarāč anu so spet šla stópa wòn po dúřh. Spet da: "Papā! Papā! Papā!" - "Šššš!" Drügi din, dā si rüdi kapīla da t'ë biw möj očā, da ë šów spat ta-w to drügo cánibo, invezī drügi din mīga očā ga ni bílu, wse dúre so bíla zağána; dā prosūminān, da vin da du t'ë biw, da ë jsa parsúnā ka n'ë stála tu-w náši hīše, però dā sa na bojīn *proprio* fēs nicār *perché* jsa parsúnā pa ko dā hōdin dö w mo hīšu, o čüān da n'ë jtu, però na wuwardijā möju hīšu, na mi glédā, *probabilmente*, pa mi gléda möje ženitörja, *quindi* dā sa na bojīn, *anzi* o ringracjávān.

7. “Ta žanā ka na mi glédā hīšu / La donna che protegge la mia casa”

Una donna di Uceea percepisce la presenza dello spirito della precedente proprietaria della casa, che ora la custodisce, e le dice che se l'edificio crolla con il terremoto, deve abbandonare quella la casa (Uf, 7.10.1998).

Nu jso parsunu si o čülā pa kō ē biw paršow taramot ti dell'undici settembre; a si šlā gorē w hīšu, si čūla da dna parsuna n'ē šla wōn, wōn po štiglih, ma si kapila da t'ē biw mōj očā, a di corsa wōn, dúdu wōn na čāst; e invece ni bilā nina dūša, ē bila rūdi jsa parsunā, rūdi jsa žanā, ka t'ē bila na žanā, che probabilmente n'ē wardijāwala hīšu perché ni so spādla wsa hīša, te ka so bila öku no öku, ma ta n'ē bila ostālā na nogāh. (...) “Či na spāde jsa hīša, vi matē vilēst wōn s hīša.”

8. “Wsak ta-h svēj hīše brānet sve jūde / Ognuno pretegga i propri cari”

Una donna, in sogno, vede uscire dal cimitero di Oseacco una defunta che dice di dover ritornare indietro a chiamare le altre anime affinché si rechino ognuna nella propria casa a proteggere i propri familiari che vivono in paese (Kf-O, 7.11.1997).

Jto nuč prit nuku potrēs, jto nuč ka t'ē mēlo strest, ka da n'ē pršlā dardo gorē h sətmičēriho, ē o vīdala wūsnē na žanā, da na o vīdala vilēst zis sətmičērihā nu n'ē pršlā gorē dardo tu ka ē bila ta stāra cirkow anu jsa mrtwā, rūdi wūsnē, na ē raklā da: “Öjmē, ko čē prit!” - na ē raklā da - “Mān spe' tèt dō w sətmičēreh anu mān tē' dōlu da wstānite wsē, ka ni mēō prit wsē, wsak ta-h svēj hīše brānet sve jūde!”

Si tratta di un sogno premonitore verificatosi la notte prima del terremoto del 6 maggio 1976. L'informatrice ha sottolineato che infatti a Oseacco le perdite umane sono state minime.

9. “Ti mrtvi ni so ma brānile / I defunti mi hanno difesa”

Una donna sogna che sta scendendo a piedi da Coritis ed è seguita da un gruppo di persone che la vogliono uccidere. Fra queste e la donna ci sono dei parenti defunti che la vogliono difendere. A un tratto la donna per mettersi in salvo si alza in volo (Kf-AO, 30.1.1999).

Pa ā si snūwalā wōs Črno pēnc, però si prhāalā s Koritā dōlo anu ā si bilā ta-prit, trīji mrtve so bili ta-za mlu anu ta-zāt so bili ti nōre, ka ni so tēli ma jet anu da ni mēō ma wbwēt. Alōra ā si došlā nu májo bö nūtēr, si počala lastèt. Ma káko lēpo t'ē latlō! Anu si jin bwīžalā. Ma viš t'ē lēpo mi latlō! Ti mrtvi ni nīso nahāale prajtēt tih nōrih ta-zāt, so brānile anu dōpo ā si wlatlā.

b. I defunti riferiscono o annunciano eventi futuri, ritornano a salutare

10. “T'ē tō ka mi dāla ma máte / Ecco ciò che mi ha dato mia madre”

Una donna di Coritis ha due figli ma entrambi muoiono in guerra. Uno di essi lascia a casa un anello da alpino e dei calzini azzurri. La madre offre questi oggetti del figlio a un parente giovane. Il figlio morto appare in sogno alla narratrice - con l'anello al dito e i calzini azzurri ai piedi - dicendole che è quanto sua madre gli ha dato. Bisogna dare durante la vita perché ciò che si offre lo si ritrova nell'aldilà (Kf-AO, 5.10.1998).

Si pur ti prāvila da káku jsa žanā ta-gorē na Koritē, ka n'ē mēla dwa sīno tu-w wére anu t'ē ji wmwōrlo öbadwā anu ē mēw prštān ta alpínske ka bi' pūsti' ta-par hīše anu na lípa celeste hlāča anu ā si ga vīdalā (...), jsī so bili tu-w jti dworē, jsa žanā, anu hodili sa grēt rūdi na no līndico jtu-wnē, anu si ga vīdala wūsnē. Alōre jsa žanā n'ē dāalā jštēs numu nipote, numu kužīnu, numu sinīcu, numu sīno, n'ē mu dāla prštān anu n'ē mu dāla pa hlāča.

Anu ä si vïdala bïla wïsnë jsagä, ka mëw jïmë da M., ë sidow tu-wnë na štïglëh, ë mëw jsa kalcïna ta-na nogäh anu prstän ta-na rokë. Alöra ë rëkow da: “T’ë tō ka mi dāla ma mäte.” Vïdeš ka to bo došlō! È mëw kalcïna ta-na nogäh, na tij no azzurro, anu prstän ta-na rokë (...). Ći ti daš kēj pri’ nūku wmrït, ti ċi mët ta-krëj na tä, anu ċi ti na daš, ti nïmāš nikār, ti na boš mëw nikār. Sa mǎ dāt, sa nïmǎ glédāt da nē dāt, sa mǎ dāt, ka ko ti boš na tä, ti ċe nalëst wsë. Viš, ti mōrëš dāt tamō ka ti ċe, tej ti si čüëš, tej ti mǎš two gláwo, twōj pensir.

11. “Si vïdala wïsnë mo mátor / Mia madre mi è apparsa in sogno”

Una donna è in attesa di un figlio e le appare in sogno la madre defunta: si trova in chiesa davanti all'altare maggiore, è vestita molto bene e attorno alla testa ha tre farfalle bianche. Le annuncia che avrà una bambina e che dovrà portare lo stesso nome della nonna. Il colore bianco delle farfalle viene interpretato come buon auspicio (KfAO, 7.11.1997).

Ä si o vïdala wïsnë mo mátor, ko si mëla më’ ä nášo A. del cinquantadue ġanárjǎ, dvïste nu sēdān dnuw ġanárja po, ta-dō w crkvë n’ë klïčālǎ ta-prád ti valïki gowtárjān anu ë mëla oblačanǎ ta kōtula ka ni so uzǎle prit, na lïpa čřna kōtula, dǎ’ facolët ta-na glǎve n’ë mëla lēpo wézan na dōlu anu n’ë mëla trï prapalïca ta-na glǎve ma, viš da kǎka dna, le-na tǎka: dnō le-zdë, dnō le-zdë anu dnō ta-na glǎve. Na ë raklǎ da: “T’ë na hčï, maš ji racë’ jïmë da A.!” Koj jtáko n’ë raklǎ: “T’ë na hčï.” N’ë klïčala ta-prad gowtárjān, n’ë raklǎ: “T’ë na hčï, maš ji racë’ jïmë da A.!” Anu n’ë mëla jse prapalïca ta-na glǎve, bïla tej snih, bïla, šïšǎ, bïla, bïla to prïdë racë’ jōšt. Će ti snüwaš čřno t’ë slǎbo, t’ë norō, ti mǎš kej slǎbagǎ tu-w hïše, ma bïlo t’ë jōšt, ġō ġō.

12. “Si bïlǎ snüwalǎ mïgǎ dēdǎ / Ho sognato mio nonno”

Una donna di Ucea sogna il nonno che le annuncia il ritorno del marito dalla guerra sano e salvo. Siamo alla fine della seconda guerra mondiale e dopo alcuni giorni la donna riceve la notizia che il marito si trova all'ospedale di Udine, da dove viene poco dopo dimesso e ritorna così per sempre a casa (UfAO, 2.11.1997).

Il testo è già stato pubblicato in DAPIT 1997, pp. 60-62.

13. “T’ë ásno, tastǎ wōn h hïše! / E’ sereno, ritornate a casa!”

Una famiglia resiana è in parte sfollata dopo il terremoto del 1976 in un'altra regione italiana e, nella casa ospitante, la madre sentendo ogni notte scricchiolare il comò ne ha paura. Una notte sogna la madre defunta la quale le ricorda che non si tratta del comò ma che è lei stessa. Le chiede di ritornare a casa perché non riesce più a proteggere tutti i suoi cari, dal momento che sono sparsi in vari luoghi. Dice inoltre che t’ë ásno ‘è chiaro’ e tutto è pacifico (KfAO, 7.11.1997).

Il testo è già stato pubblicato in DAPIT 1997, pp. 58-60.

14. “Beč ti na mōrëš ga skrèt / I soldi non si possono occultare”

Una vedova trova del denaro, nascosto dal marito defunto, in una stufa non in funzione. Nonostante abbia controllato più volte la stufa, non vi ha mai trovato niente. Un giorno qualcosa la spinge ad andarvi a prendere dei pezzetti di legno (lūč) e vi trova i soldi in un vaso di vetro che si rovescia quando apre il portello. I soldi rappresentano la tentazione e non si possono nascondere. Chi li occulta è costretto a rimanere in quel luogo fino a quando una persona non venga a prendere quei soldi. Ciò accade tuttavia solo quando il defunto decide di indicare a un vivo il momento adatto per prenderli (KfA, 7.10.1996).

Dópo tri misca ka bi' jsi špohèrt ta-zünä jtò - è biw tu-w baráke, tu ka samò stále ko biw *teremòt* - anu dópo un è wmr anu jsi špohèrt somò gále ún zünä ta-prad dän bòks anu pokrìli z dà' nájlon pa, ano staw jtò, kan mēšēn ga gát, ko si wžē mēla - anu si šlā nūtēr stu čas vižitāt ä jsi špohèrt, ma nī bílo níkár anu, *pur* dín, jsi dín pojütrēh si šlā ta-h oknò anu t'è tēj mi raklò da: "Tacè wò zünä, tacè wòn špohèrt jtu-w kasèle ta-zdolä è lüč ta brīnawä, ti cí mē' za wnit ogònj!" - viš ti wse pradiwa diškòrs, nē, to ti na račē jòšt. Si šlā wòn, bi' dín, ko si rivála ogát jto kasèlo, jtò zdolä, ka bi' dā' valíki špohèrt, è sa obrátew le-dän táke muğúw, ti ka mēò za zağát z gòmo ta-zorä, è sa obrátew na sē. Ma kē è biw prit, ko si hodíla nūtēr, ka ni ga bílo? T'è mēw prīt minòt, órā nu minòt anu è mēw račèt da kē to è. Si šlā nūtēr, *e po*, bi' dän milijún nu puw ta-nutrē w muğúlo. Si vigála wòn, si šlā pokázat: "Kē si nalēzla?" Ma prīt minòt *perché* beč t'è tantacjún, beč ti na mōrēš ga skrèt, ka tu ka ni skrīō béča, jtu ni stojō *fin* ka dän an na prīdē jih vigát, *però* an mā ti kwázat ta mrtve da ti maš tè' ga punj, ši nē ti jih na nalážaš (...). *Perché* beč è tentacjún, ni mēò wrátet, ni na mōraō, ka béčave to so od govèrnä, ni mēò ġirät.

Appare in quest'unità il tabù di nascondere il denaro, fatto che diventerebbe causa di dannazione o perlomeno di pena per l'anima che è costretta a chiedere l'intervento umano per essere salvata. Tale motivo appare in diverse unità di questa raccolta. Vari racconti in MAILLY confermano la credenza che lo spirito rimanga o ritorni sul luogo del peccato: "Il crocevia del maledetto", p. 120-121, n. 72; "L'infanticida", p. 121, n. 73; "Il commerciante ucciso", pp. 122-123, n. 76; "Il rapitore di fanciulle", p. 123, n. 78; "La figlia scellerata", p. 124, n. 79.

15. "Máte n'è sa ji nasmējnūlā / La madre defunta che sorride"

Dopo il parto in ospedale la madre ritorna a casa, ma senza il bambino. In una fotografia sul comodino la nonna defunta le sorride e in quel momento il bambino muore (Kf, 2.11.1996).

Alòra è bila dnä, ka ti na račēn, n'è bila dnä ka n'è mēla to mājē, naga siníčo, anu máti è bila wmwflä; *però* jsa n'è mēla taga mājaga, nú z M. ni so bile. Anu ni so nī ji dāli taga mājagä za nastèt ta-h hīše, ko n'è vilēzla lašpadāw onä, ni so ga nahāale jtò, ka da ni mēò ga kontrolāt ščē nu májo nu vīdēt. N'è šlā ta-h hīše onä anu ko n'è ogāla cánibo, n'è mēla mator ta-na *comodino* anu n'è sa ji nasmējnūlā, máte, ma n'è bila mwflä. Nu ko n'è sa nasmējnula, jtadēj n'è ji naslā taga mājagä, n'è pršlā sē hīši ka bi' zdrów ta máje, jòšt, anu *pur* ti dín, n'è sa nasmējnūlā anu jtadēj è wmr ta máje ko n'è sa nasmējnūlā, ano bi' zdrów.

16. "Mī sumò jzdē na tin svētu / I defunti sono in questo mondo"

Una donna di Ucea sogna il padre defunto e gli chiede notizie sull'aldilà. Il padre risponde che i defunti sono in questo mondo accanto ai vivi, ma questi non li vedono (Uf-O, 22.3.1998).

Tadēj ko è wmwār dēt tu-w Kurītēh, náju dēt, na vin ée dópo (...) tu-w tīmpih álibōj *subito praticamente*, ma máti ga bila snūwalä anu onä n'è vēdala da è wmwār: "Öjmē," - n'è raklā - "ocā," - n'è raklā da - "stē paršow?" - Da: "Gö." - "Čüjtē," - n'è raklā - "ocā, káko to è ta-na ti drügin svētu?" Alòra un è mēw *questa espressione*: "Ho, böga štūpet!" - è mēw *questa espressione* - "Kiri ta drügi svit? Mī sumò jzdē na tin svētu jzdē, kōj ka vī vī nās na vīditē, ma mī smō rūdi ta-par wās!"

17. "Taliku čas ka fi ti ma očēs, dā si rūdi tu-w udē / Mi ritrovo immerso nelle tue lacrime"

Una donna piange continuamente un familiare defunto che le appare in sogno dicendo che, quando lei piange, si trova immerso nell'acqua a causa delle lacrime versate per lui (Uf-O, 22.3.1998).

Bè pošlúšej! Na žanâ - na vin će ě biw ji mwâr sîn, álebôj će biw ji mwâr muž - jsa žanâ ta-nú w Uči, ma na vin da ko za dnâ t'ě bilâ, nê, anu n'ě rüdi ôkala, na rüdi ôkala, rüdi ôkala, rüdi ôkala, na rüdi ilimènt gorë pu njamú anu ě bila ga snüwalâ da: "Taliku čas ka ti ti ma ôčëš, da đâ si rüdi tu-w udë, da si rüdi tu-w udë, da wsa ta súwza ka ti ti si prolilâ, da đâ si rüdi tu-w udë, da će ě súwza, đâ si tu-w udë!" Si bila čüla jtáko právit đâ, ma na vin da ko za dnâ t'ě bilâ, sa na rikordán jnjân.

Il motivo del defunto che si manifesta chiedendo di far cessare il pianto dei vivi è molto diffuso. Nei racconti generalmente si tratta di un figlio morto che comunica con un genitore, la madre, e lo esorta a smettere poiché il pianto arreca dolore all'anima (CANTARUTTI 1986, pp. 180-181, n. 91/I e 91/II; RPF VI, p. 201; apparizione in sogno in MAILLY, p. 56, n. 2, sui paralleli friulani sloveni e croati d'Istria cfr. nota a p. 177), oppure il figlio appare in sogno al genitore o viene intravisto nella processione delle anime defunte la notte dei morti all'ultimo posto perché non riesce a procedere a causa della veste inzuppata di lacrime (D'ORLANDI, p. 39-40; CANTARUTTI 1960, p. 88, fonte ripresa in CIMITAN, p. 126, n. 597; AQUILEIA, pp. 196-197, n. 183) o perché deve trasportare un *cjaldir*, in friulano 'secchio', pieno di lacrime (CANTARUTTI [1985], p. 425, Fagagna) o semplicemente a causa del pianto e della mancata rassegnazione dei vivi (AQUILEIA, pp. 183-184 n. 169, Chiopris, p. 186 n. 170, Campolongo al Torre). Secondo D'ORLANDI, p. 40, sarebbe concesso vedere queste processioni alle madri, e non ad altri, e i luoghi dove passa il corteo delle anime sono i crocicchi. A Sauris in RPF XVII, pp. 77-78, troviamo il racconto del padre dannato che appare su un cavallo al figlio prete minacciandolo di morte se non smette di pregare per lui. Il prete in seguito muore. Le preghiere per un dannato aumentano i tormenti e sono di refrigerio solo per le anime del purgatorio. Il motivo del pianto per un defunto intrecciato con il motivo di riportare in vita la moglie (cfr. unità n. 2) è presente inoltre in RPF XVII, pp. 99-100, n. 36, e p. 150, nota 36. Simile appare il motivo rivelato dalla nostra unità successiva: l'eccessivo invocare un defunto, ossia la mancata rassegnazione di fronte alla morte.

18. "Na ě rüdi klícala nji múžâ / Invocava continuamente il marito defunto"

Una vedova di Uccia invoca continuamente il marito morto in guerra. Una notte la donna si mette in cammino per Pradielis e sente come se qualcuno le tenesse la gerla. Ciò accade fino a quando suona l'avemaria del mattino. In seguito la donna si ammala di esaurimento. Pare che il marito le abbia chiesto di essere lasciato in pace (Uf, 22.3.1998).

Jta na bo bila rüdi klícala nji múžâ, ka n'ě zübila múža tu-w wére, ta-w Rüšije. Alóra na ě mēla jtë' damúw, na ě mēla prît dôlu w Tër (...), n'ě se špartilâ tu-w nučë (*ben, si sa, prima del giorno logicamente*). Ko na ě dušlâ prît núku prît gorë pod Stârmâc, to o jélo za kórbo nu to o đâržalu dúdu tu ka t'ě glòngnulo avemarijo (...); đâ si bila na čaricâ ko đâ si čüla romonët; onâ n'ě bila jéla dan *esaurimento* ka t'ě bila na rič. Anu tu mã bi bi bílo pa ji rakló kěj, *però* đâ na vin, viš, ka si bila otrök, na mörân, đâ na vin či bi' ji rëkuw nji muž da na ga nahěj opáš (...).

19. "Te dvi kompánje ka t'ě bílo se obacálo / La promessa fra due compagne"

Due compagne si promettono a vicenda che la prima a morire ritornerà a raccontare all'altra cosa c'è nell'altro mondo. Una muore e come promesso ritorna ma dice che saranno loro due le prime e le ultime persone a farsi una simile promessa, perché per ritornare ha dovuto passare attraverso l'inferno, sopra fuoco, coltelli e serpenti (Kf, 11.2.1994).

Těj ta dvi kompánji ka t'ě bílo si obacálo, t'ě bílo fës dvi kompánji ka t'ě si tēlo dobrö. Alóra t'ě si rakló da ta ka mfjë prit, na ma prî' racët da káko to ě ta-na ti drügin svëto, nê. Alóra ta ka ě mwflâ ta prwâ, n'ě mēla prît racët ti drügëj da káko to ě ta-na ti drügin svëto. *Però* n'ě raklâ da: "Bódiwâ midvi ta dvi prve anu ta dvi zâdnje, ka sowa si

obacála za prît racèt da káko to ě jtän, ka” - n’ë raklä da - “skúza paklä, skúza ognjá, skúza spíca, skúza nožíca, sarpínta!” - za prît ji racèt da káko to ě jtän, za prît na sě.

Il motivo della promessa fra due persone di riferire sull’aldilà è molto antico e diffuso sia in area resiana che altrove. Risulta attestato in *De vita sua* del monaco Guiberto di Nogent (ca. 1055 – ca. 1125) che riporta un sogno piuttosto complesso della madre dove è presente anche questo motivo: due amiche intime che hanno vissuto insieme si promettono che la prima a morire sarebbe apparsa all’altra per informarla della sua sorte nell’aldilà. Una delle due donne vede l’ombra dell’altra che viene trascinata da due demoni neri (cfr. SCHMITT, p. 69). In area friulana cfr. RPF VII, p. 108, “Le doe amighe” (Zona di Budoia), racconto in cui due amiche si promettono di rendersi visita dopo la morte; RPF XV, pp. 105-107, “Ze che i toce a di chel che ‘l ul savē ze che ‘l é dopo muarz” (Cormons 1908), dove marito e moglie giurano vicendevolmente di tornare dopo la morte; AQUILEIA, p. 208, n. 194, “Un muart che ‘l torna” (Fiumicello): marito e moglie stringono il patto e il marito dopo la morte appare alla moglie ma può solamente dirle che se farà bene troverà bene e se farà male troverà male; cfr. inoltre “Il pat di di ce che ‘l é di là”, Chiopris, pp. 210-211, n. 196, dove la narrazione contiene tutti gli elementi riscontrati nel racconto resiano: due amici stringono il patto e quello che muore ritorna e dice all’altro di non fare promesse poiché ha faticato enormemente per ritornare: è dovuto passare attraverso la cruna di un ago.

c. I defunti chiedono quanto loro manca nell’aldilà

20. “Bögajimě za mīša / Offerte per le messe di suffragio”

Un giovane vede in sogno la zia in condizioni di miseria e lo comunica alla madre. Vanno al santuario di Sant’ Antonio di Gemona a fare una offerta per le messe di suffragio (Kf-O, 5.10.1998).

T’ë bilo taděj ka nāš P. ě biw ta-dō w O. anu vīdow wūsně mo konjádō - somō mēli dān bōks le-sēn - ta ka ě mwōrla ta-w B. anu pršow indavānt ta-h hīse, ě pršow sě mi racèt. Ě rēkow: “Māmā, si vīdow tatō M. anu na ě raklä da na ě tu-w bōks anu na rūdi stojī tu-wn bōks ka da na nīmā fēs nikār, da na nīmā fēs nikār,” - ě rēkow - “māmā, grēmō ún Səntətúnih nu cémō ji dāt za mīša!” Però ě rēkow da bögajimě an dáā rūde ta-prad wsá, da to prajdē ta-prad wsá anu ni maō wsě.

Il motivo della richiesta di aiuto da parte delle anime purganti in forma di preghiere o suffragi (messe) è molto diffuso. Esistono dei riscontri in ambito friulano: CANTARUTTI [1985], p. 426; RPF XVII, pp. 89-91, n. 31, e p. 146, nota 27; AQUILEIA, p. 212, n. 198 (Bagnaria Arsa), pp. 213-214, n. 199 (Joannis), pp. 214-215, n. 200 (Bicinicco); RPF XIII, p. 362, n. CCXLIX. Semplice invocazione di aiuto: RPF XIII, p. 77, n. L.

21. “Zdēlej mi racē’ mīša / Messe di suffragio”

Un giovane di Oseacco deve partire in guerra e vicino alla chiesa del paese vede una donna che poi scompare. La stessa notte sogna la madre defunta. Gli dice che con i soldi guadagnati da lui stesso lavorando, prima di partire deve far celebrare per lei delle messe di suffragio. Gli annuncia infine che ritornerà vivo dalla guerra (Kf-O, 18.10.1996).

Ě bi’ dān ta-gorē w vasē ka ě mēw tē’ sowdāt anu mātē ě bīla mwflā anu un, ā na vin da kē mā tēt, dō pr crkvē, anu vīdi jsa žanā ka na ě šlā na gorē anu dōpo n’ë mu sa zūbilā jsa žanā. Però dōpo ko ě šow spat ě snūwow, da t’ë bīlā njagā mātē anu un ě mēw tē’ sowdāt: “Però” - na ě raklä - “pri’ nūku tē’ sowdāt, ti mās tē’ widinjā’ bēca anu ti mās mi zdēlāt racèt jtalīku mīš, ma ti mās tē’ na dēlo, mās tē’ ga widinjā’ bēca anu zdēlej mi racē’ mīša anu” - n’ë raklä - “ti ě tēt tu-w wēro, però ti ě prît na nāzēt, ti ě spet prît!” - na mu raklä.

Lo stesso motivo risulta attestato in un racconto (ambientato a Oseacco e raccolto da Milko Matičetov presso un'altra informatrice) pubblicato in DAPIT 1998a, pp. 208-209.

22. “Máncalà kurúnà / Mancava la corona del rosario”

A Uceea una donna sta portando il latte e vede il fantasma di una defunta che la segue. Ad un certo punto questa le passa davanti. L'altra si fa coraggio e le chiede cosa le manchi. Allora risponde che le manca la corona del rosario e le chiede di avvisare la sorella affinché gliela faccia avere. La donna in seguito si sente molto male. Alla sorella della defunta viene tuttavia raccontato il fatto e le viene rammentato che la corona si trova in casa sotto una scodella. La sorella afferma di aver guardato sotto tutte le scodelle e di non aver trovato niente. Cerca nuovamente e sotto una scodella si trova infatti la corona. La stessa donna ha visto anche altri fantasmi, fra cui quello di un ragazzo defunto sul monte Chila (Uf, 29.1.1998).

Eh nu so nu so, nu pa ta màrtva, nu so ga vídale, eh orpo (...). T'è bilà dnà ka n'è gála n'è propi ga vídala, da t'è rōmunilu tu-w njēh. T'è bila dnà, ka n'è gála da ē bila parnaslá mlíku - so bili ta-na ti Tófi, eh, dā si bila, si bila wžē jzdē ko nu so prāvile - parnaslá mlíku anu gorē zis... po póte ē paršlá dān tānt gorē, ē nalēzla no žanò ka n'è bila mwārlā. Anu ē vídala da na gre ta-za nju anu šlā anu n'ē paršlá dān tānt gorē, t'ē bīlo za prīt gorē na ta Tófa, na wōn. Ko n'ē paršlá jtu ka ē bi' *il sentiero* za jtēt wōn z brih, ē prašlá ta-prit, n'ē mēla jīmē da P., ka n'ē bila mwārlā, n'ē prašlá ta-prit jsa ta màrtwā anu dōpu bwízala buj na wōn *di corsa* jsa ta M. - na ē šcalē žiwā - anu ē vídala da na gre spet ta-zāt nu ē paršlá dān tānt, prit liku prit wōn ka so hīša, n'ē ji prašlá ta-prit, ta-prad njū. Tadēj n'ē mēla korāgu ji racēt da: “Kogá ti mánčā?” Na ē raklā da: “Račē mēj sastrē, da na mi dēj kurūnu!” Anu tadēj n'ē se zūbila ta màrtwa. An n'ē stálā kārē kārē slābu dōpu M. (...), *eh orpu*, bi' mázuw jti gorē pa ēru jtadēj, *eh si eh*, n'ē stála slābu kārē. *E dopo* bo bi' ji daw káko benedicijūn, dā na vin, dōpu n'ē dāla *di qua*, ma n'ē bila kārē slābo; n'ē šla vīdē' pa ma máte, n'ē bila šlā o vīdēt. Anu dōpu ka n'ē paršlá *a sé*, tadēj na ē raklā, da kogá t'ē sa owdēlalu (...). Alóre ko n'ē paršlá *a sé*, tadēj n'ē raklā mātārē da kogá na ē ji raklā. Tadēj n'ē šla tā-h sastrē, tā-h jsēj, ka n'ē mēla jīmē da Ġ., na ē raklā, da: “Ġ. to ē jtáku nu jtáku, da n'ē raklā M. da ē vídala P. anu na ē raklā, da ti mās ji dāt kurūnu, ka da na ē ta-gorē pod no šálicu.” Ta drūga ē raklā da: “Si obrátila wsa šálica, da ni ničár.” Šlā tā, obrátila šálica, tēj ti mās tēt ún s pulícu jtu, ē šla gorē pod šálicu, ē bila kurúna ta-gorē. *Eh si si*, ma šcē n'ē vídala pa šcē jēh, pa naga sīnu n'ē vídala nu pa no drūgu hēi na ē vídala, *si si*, tá ta hēi ē vídala kārē rači. Pa naga sīnu, ka ē bi' mwār, ē bila ga vídala; ē šlā po tráwu ún po Kīle, ē bila vídala ta-gorē na Kīle.

23. “Ni so zábili ji ga' korúno / Hanno dimenticato la corona del rosario”

Una donna defunta ritorna a chiedere la corona del rosario che i famigliari hanno dimenticato di metterle nella bara. Il prete consiglia di fare un buco presso la sepoltura e di mettercela (Kf, 7.10.1996).

Anu dōpu ē bila šcē dnā, na žanā ta-gorē, pa jtō to bo bilo gorē z Rézijo, kē ba mēšē, gō, jzdē dōlo? Alóra da jsa žanā n'ē mwārlā anu ni so zábili ji ga' korúno - *perché* ti nīmaš zābit gāt korúna, gō, maš gat! - so zábili j ga' korúno anu bāštā n'ē rūdi prháalā anu da: ‘Kej i mánča anu da kēj ji mánča, da kóbej mánča, da kóbej mánčā?’ *E alóra fin* ka dnā na ē raklā da bo mánčala korúnā, ka da korúnā ē ta-pr hīše anu ni nīso ji ga gále. *E alóra ēro ē rēkow* da: “Jnjān mata tē' dō na grōp anu mata zwōrta' no ámo anu matā gāt korúno nūtēr!” Ni so gáli korúno, na nī vēc pršlá: mánčalo jtō, mánčala korúnā.

24. “Na žanā ka n’ē jiskalā čriwja / Una donna ritorna a cercare le scarpe”

Nella casa dei vicini muore una donna anziana e il giorno stesso i familiari sentono dei passi in casa e odono pure accendere e spegnere la luce, come se qualcuno stesse cercando qualcosa. La figlia della defunta riferisce ciò alla narratrice che le consiglia di mettere nella bara le più belle scarpe che aveva in vita la defunta e anche delle ciabatte perché pure nell’aldilà le anime camminano. La narratrice racconta inoltre un fatto simile successo alla propria famiglia (Kf, 7.10.1996).

Be t’ē tej jzdē, nē dalēč, ka na račēn da kē, ka to nī pa muč tīmpā nē, t’ē frēšk. Bēh, mâte ē mflā pojūtrēh ōku na na pe’ or, nē, anu ko t’ē bīlo pōpudnē, hči sa gāla spat gorē po divano anu n’ē čūla da hōde, na hōde ta-po hīse - anu to nī muč tīmpa viš jsō - n’ē hodīla ta-po hīse anu jiskalā nu ta drūga spālā, ma n’ē čūlā! Anu dōpo, drūgo nuč, so spāla ta māja tu-w ni cānibe anu ta drūga ē bila lībēr ka ē spāla jsa bābā, ta māja so wstāla pojūtrēh, ta māja..., valīka, ōsanest, dēvatnest lit pa vēč, anu ni so wstāla, ni so raklē mātārē da: “Māmā, samō čūle bābo wso nuč hodēt tu-w cānibe, n’ē jiskalā, n’ē jiskalā, n’ē jiskalā anu samō čūli fin wnāca’ lūč nu lūč spe’ gwasnūwāt nu n’ē jiskalā. Alōra ā si šlā gorē anu n’ē mi raklā, tu ka to ē, si šlā ta-h jsēj anu n’ē mi raklā, n’ē raklā da: “Viš bēj, da ē hodīla ma mâte ta-po hīse, n’ē mwflā dāve anu pōpudnē n’ē wžē hodīla ta-po hīse jzdē, n’ē jiskala kēj, n’ē jiskalā!” Be si raklā: “Čūj, si j gālā čriwja?” N’ē raklā da nē. Anu si raklā da: “Pa mī samō pōgāle dnogā, ka to t’ē ni bi’ nāš ma inšōma ē bi’ rūdi ta-pr nān anu ē pršōw nān račēt da samō zābile mu gā’ no rič, da koj an čē?” Ē gaw: “Stē mi zābili gā’ glomīk, nē da nīstē tēli mi ga gat, stē mi zābili gā’ glomīk.” (...) Alōra ē mēla jti tā kūpi’ glomīk anu dāt numu bōgamu da to pranasēj ta-prad njagā: ē nī vēč pršōw da mu mánca glomīk, t’ē mu došlō. Alōra jsēj si raklā da: “Dēj te niliwca čriwja ka n’ē mēlā anu dēj pa ta škālēta ka n’ē pūlila ta-po hīse.” Alōre n’ē wzēla wsē jtō. Si raklā da: “Ti maš tē’ gorē pri’ nūku j zadiō bank anu lēpo dēj nūtēr.” Ma na nī čūla vēč dōpo. Ko to jin mánca, ni prháaō viš. Jzdē, vī na uzāta obòt ti mrtvīh, ma sa ga obūwa ta mrtva ka ni hōdiō, gō, ti mās ga obòt, ni hōdiō ti mrtve tu-w nočē, ni na stojō anu ni na mōraō hodē’ bus, ni mēō bē’ obūte anu sa mā jin gat tō ka to bō jin plažā, tō ka ni so rūdi pūlile.

I motivi legati al ritorno di un’anima a causa della mancanza di oggetti umani si collega alle usanze funebri di cui si è parlato nell’introduzione.

25. “Samō bili zābili gat glomīk / Abbiamo dimenticato di mettere il pettine”

I parenti hanno dimenticato di mettere il pettine nella bara di un uomo che in vita aveva l’abitudine di pettinarsi spesso. Questo appare in sogno a una parente e le fa notare questa dimenticanza. In famiglia si decide allora di regalare un pettine a una persona bisognosa e in seguito il defunto non appare più in sogno. Si ritiene sia necessario fare il segno della croce sopra le cose offerte, altrimenti non tutte le anime approfittano del dono, ma solo una (Kf-AO, 7.11.1997).

Samō bili zābili gat glomīk B. mī, ka samō ga vīdale wūsnē ka ē rēkow: “Nē da nīsta tēli mi gat,” - un ē rēkow - “ma sta zābile, matā mi gat glomīk!” Ka un radē sa časōw. A. nāšā, bē, ē ji pršōw wūsnē njēj. Alōra ē rēkow da, ē rēkow tu-w nju: “A., nē da ti nīsi tēlā mi gat, ti si zābilā mi gā’ glomīk!” Alōra ā si raklā da sa ma wzet jsi glomīk anu dāt numu bōgamu, šinkāt, narēdi’ krīš, sa ma narēdi’ rūdi krīš (...), šī nē to na valā nikár, ci ti na narēdiš krīžā, mās narēdi’ rūdi krīš da ‘Buh pranasītē ta-prád wsa dūša!’, nē kōj ta-prad dnō, šī nē koj dnā mā, te drūge nē, ta drūga ga glēdaō (...). Samō dāle, dōpo ni nīsamō vīdale vēč jiskāt, da ē pršōw wūsnē, nikár.

d. I defunti chiedono di saldare i conti in sospeso, di riparare le promesse mancate e le ingiustizie commesse durante la vita

26. “Dän muž è biw skrèw rōwbo / L'uomo che ha occultato dei valori”

Un uomo di Coritis piuttosto agiato, ma senza eredi, appare in sogno a una giovane donna. Le dice che riapparirà ancora e dopo la terza volta lei dovrà recarsi nel luogo da lui designato a prendere quanto ha nascosto (forse dei soldi oppure oro). L'uomo però non è più riapparso in sogno. L'anima di coloro che nascondono soldi è destinata alla dannazione e rimane in eterno in quel luogo se qualcuno non l'aiuta a discolarsi. Un tempo i soldi e i pochi preziosi, che la gente di Resia possedeva, venivano talvolta sotterrati per evitare che venissero rubati, per esempio durante le guerre (Kf-O, 5.10.1998).

Alòre jsi muž t'è biw dän ta-na Koritë, bi' ožēnjān però ā nīmēw otrúk anu rūdi po štíri kráva tu-w hlivē anu rūdi njīw rat za kopāt nu za mēt anu nīmēw kīramu dā' ēst anu ē rūdi dēlow, rūdi dēlow anu, bāštā, dōpo jsi šlověk ē mwr anu ē dēlow rūdi ta-nú pr Bile prit. Ta-nú pr Bile ta-strān wodā ē dän tōf anu jtu gorē stran ē bi' plāncún, ka so prháala drwa tagorē w Áme dōlo, anu dōpo jsi šlověk ē mwr anu ko ē mwr ē pršow wūsne ni mláděj anu jsa ta mládā n'ē raklā da: “Zakó bēj mlē ti māš prīt mi právet, da ā mán tēt punj tō ki si zakopōw jta-nútrē, rači pa tvěj njēče da na pidè!” - “Ah,” - ē rēkow - “nē mēj njēče, ma tī, ā cú ti prī' wūsne dārdū ta trētnji vijāč, ko bon pršow ta trētnji vijāč, ti māš tēt, ti māš tēt punj.” Ma ā mā šcē prīt jsi trētnji vijāč, ā nī vēc pršow ano nī vēc rēkow nikár, t'ē ostálo jtò. Tadēj sa na vi. Alòra ē rēkow da: “Si skrèw tu ka si gaw” - ē rēkow - “tu ka si zakopōw jso rōwbo, ā si gaw no valikē žalējzo žalízne, sanjāw da kē to ē.” Anu jsi muž ā mā bi bi' skrèw o béča o áwār. Alòra un ē skrèw zatò ka bíla wérā anu dōpo ā nī dorivōw vēc vigát, t'ē ostálo jtò. Tadēj jsi šlověk, cí kírī bo mōgow mu pomágāt, alòre an cē bēt diskolpān, an cē bē' liberān, cí bo kírē za mu pomágāt anu šī nē an mā sta' jtò, zatò ka beč to nī na práwa rič, beč to ē od gověrnā, ān mā ġirāt, nišcí na mōrē ga skrèt, ka tu k'an skrījē, jtò ma stat pa ta mrtve *fīn* ka ma račèt dnamò da: “Tastā punj jtò nu jtò anu ko ni bóta vigále, ā cú bi' liberān, cú bi' šəlvān!” O béča o áwār bi' zakopōw, *perché*, ko māš nastèt krompír nu bobíča nútēr!? (...) *Magari* nu májo ni so mēle pa ta áwra va orlāa ni so mēle, pa cí t'ē bílo no májo to ē jin dišplāžalo, da nasē ta Niške, alòra ni so zakopále, o prstana ka ni so pūlile w wére prit. Prit to ni bílo, *però* ko ni so sa žānīli, ni so mēle na lípa širōka prstana anu rinčina ta lípa, pa ta niška sjórta (...) túdi wòn e alòra ni so sa báale, ni so gále nú w kēj, ni so díwali rúde nú w dän pinját rāmave anu pokrīwale anu ni so zakopáwale. Mīšlīš da nī rōwba gorē na Korito zakopáno? Divi muč ē rōwba, viš, da dívi muč ga ē, ka nišcí na vī kē da to ē!

In questo racconto si evidenziano motivi quali il tabù di occultare il denaro, attestato anche in ambito friulano ad Ara di Tricesimo nel racconto “Chei ch'e sapuliscin i bès” in RPF VIII, pp. 145-146: due ricchi fratelli muoiono ma non si trova traccia del loro denaro. Un giorno appare a un uomo uno scheletro che chiede di cercare i soldi, altrimenti i due fratelli saranno dannati. Un'altra volta appare una serpe con in bocca la chiave del tesoro nascosto: chi seppellisce il denaro, si dannava. Accanto a questo appare il particolare della richiesta da parte di un'anima in pena a un vivo di intervenire per salvarla ottenendo in cambio un notevole compenso in denaro o fortuna in generale. Solitamente al vivo si chiede una grande prova di coraggio (cfr. anche D'ORLANDI, p. 40) che nella maggior parte dei casi risulta insuperabile, per esempio recarsi da soli in un luogo ad una determinata ora della notte oppure in un luogo dove nessuno vuole andare a causa della presenza di spiriti (cfr. “Al spirt in glesia”, RPF II, pp. 128-131), affrontare animali come serpenti giganteschi (motivo diffuso a Resia e attestato anche in MAILLY, p. 124-125, n. 80), rivolgere la parola a fantasmi. Quest'ultimo aspetto appare in MAILLY, pp. 121-122, n. 74, dove il vivo riesce a parlare

a tre fantasmi liberando l'anima in pena. Il motivo di saldare i conti in sospeso è attestato anche in CICERI 1992, p. 296: una donna muore di parto lasciando un piccolo debito e trova pace solo quando può dire ai vivi di restituire *dôs mizinas*, ossia due misure di farina.

27. “Bécave ta-nú w pøjstro / Il cuscino pieno di soldi”

Una donna riempie un cuscino di soldi e chiede che alla sua morte venga messo nella bara. Dopo la sepoltura appare in sogno chiedendo che vengano presi i soldi dalla bara. Vanno a scavare ma trovano la salma rivoltata con la schiena all'insù e non possono prendere i soldi (Kf-O, 2.II.1996).

Ábi dná ta-gorë, ka n'ë bila narédila pøjstër anu n'ë bila gála béca nú w pøjstër anu na ë raklä da jti pøjstër ni mëö ji gát ko na mwřjë, e so ji gáli jti, ni so bili bécave ta-nútrë. Anu dōpo n'ë prháalä wüsnë, da ni mëö tē' vīdēt anu vīgá' wōn ka t'ë tantacjūn, nē. Ni so šlë onē vīdēt, però n'ë bila na tribüsë, nē vēc na hrtë, bila sa obrátilä, n'ë ëdla béca ta-nú w pøjstrje, ma ni nīso moglë ji vīgát. Du ma vīgát? Kucë maš tē' vīgát?

28. “Sa nīmā mwěj obacät nu nē dät! / La promessa è un debito”

Una donna promette di offrire del burro per la chiesa ma muore prima di fare il dono. Appare allora in sogno alla narratrice affinché comunichi alla figlia di offrire alla chiesa un chilo di burro (Kf-AO, 30.I.1999).

Pur ti din, da si bilä... bila dná ta-gorë w planīne. Alōra jsa zdë n'ë raklä da ko to bo za ségro, na ë obacála mast za nastë' dō w cirkow, ma onä jse máste na ni mwěj bila ga naslä, n'ë kōj obacälä. Anu dōpo ka n'ë wmřlā si o vīdalä ä wüsnë. N'ë raklä da: “Račë mēj hcarë, da na mēj nastë' dān kilō máste za cirkow ta-na Korītë!” - ka onä bila si obacála ma na ni bila mwaj ga dälä - “Račī je da na nasë dān kilō máste.” Si bila o snūwalä ä, gō. Anu n'ë raklä jtäko (...). Sa nīmā mwěj obacät nu nē dät! Ti māš obacät, ma ti māš pa dät!

L'inadempimento di un voto o di una promessa provoca la pena per l'anima. Si confrontino i casi seguenti: il voto inadempito induce l'anima in pena a ritornare manifestandosi attraverso strepiti, oppure, un'anima del purgatorio, per mezzo di un bambino, fa conoscere il suo desiderio di liberazione a causa di un voto non adempiuto (rispettivamente in RPF XVII, pp. 87-88, n. 28, nota 28, p. 146, e p. 88, n. 29, nota 29, pp. 146-147); nel racconto “El moroso morto” (Marostica - VI) una fidanzata promette al suo innamorato, ormai in fin di vita, che non si sposerà venderà con altri e che avrebbe venduto la dote per poter celebrare messe di suffragio per la sua anima. Non mantiene queste promesse però sente degli strepiti e mentre sporge il dito fuori dalla finestra, le viene strappato. Dopo questo fatto non sente più alcuno strepito ma diventa calva dalla paura (MILANI, p. 379).

29. “Matä wrätet jitaliku nu jitaliku sēnä! / Dovete rendere il fieno!”

Nella planina Hlivac di Oseacco, una donna, per abbreviare il cammino, calpesta il prato dei vicini invece di percorrere il sentiero. Dopo la morte appare in sogno ai propri familiari e chiede loro di rendere alla famiglia da lei danneggiata una certa quantità di fieno (Kf-O, 7.II.1997).

Anu dōpo jštēs na drügä ta-gorë na Hliwce, ka jsō mi právilä fēs náša tatä. Alōra ä mǎn tarēnj jzdë, nē, ti ti māš le-jtān anu nīmaš prajët sē z mōj tarēnj, ti māš tēt le-ta-dō zdolä ka ë pot nu wsë. Šikōme t'ë bilo kārë dōlu jsa, ta ka ë bila jtān, n'ë narédila pot sē s tarēnj anu dōpo n'ë mwřlā anu na jin pršlā wüsnë. Na ë raklä da: “Matä wrätet jitaliku nu jitaliku sēnä jtēj famēje, ka ä si narédila pot sē s tarēnj anu onē ni nīso moglë vēc sēc, tu ka ä si paštalä, matä ji wrätet jitaliku sēnä!” (...) N'ë pršlā wüsnë ti hīšnen judin: o hcarë o sīno, na vin, tēn tu-w hīše, inšōma n'ë pršlā wüsnë (...).

30. “Kráduw di žiw anu mwâr: ë mëw wrátet / Deve restituire da morto quanto ha rubato da vivo”

Uno stagnino ambulante di Resia si reca in Slovenia, vicino a Tolmino. Di notte sente la voce di un uomo che da vivo ha spostato il confine della proprietà e che ora deve rendere quanto ha sottratto. La voce chiede dove deve porre il segno del confine e l'uomo risponde di metterlo dove si trovava prima. In questo modo l'anima è stata liberata dalle pene (Um, 21.9.1996).

Alòre ë biw dân tu-w Usuánëh, ti ke so hodîli: klánfarje, ni su mële ta krösma ún z hárbât, na bo bila tazëla *cinquanta chili* (...). Alòre *del cinquantadüe* dâ si dëluw ta-w Jugožlâvije prit núku dô w Tumîn, *di front* Matajürjâ le-tako tu-w guzdë, alòra jsi klánfâr zis krösmu, invëce narédit ġir, dan valîki ġir ë mëw narédet za prît ún pajîs, ni su ga znále ta-po pajîzu, ni so hodîli ščalë, du bej vi kalîku lit, ni su bile tódî-tâ ka ni so hodîle klánfât nu komadâwât nu brüzet. Alòra ë jew nu putîcu wòn ziz tarënj, *la scorciatoia* wòn z dân tarënj anu biw tu-w nučë dët. Alòra ko ë došow dân tânt wòn, *si capisce* bi' trüďân, počëw, pa pëjs, počëw, da ë čow da to ë zapîlu da: “Kan man ga ġat?” Čow, múčuw, bi' si mislew, da ë rüdi kîri atôr, dópo da t'ë spet zapîlu, da: “Kan ga dëj mîrniku!” Mîrnek po búške t'ë mërâ, kunfîn, tej ti práviš tî ziz rüpu. Dan ë zapwëw, da: “Dëj ga tu ka ti si ga wzew mîrnikâ!” Jsi dëd a bo biw rüdi krádown, kráduw di žiw, mwâr anu ë mëw wrátet, alòra jsi dët bi' ga diškolkpòw. Tadëj ë práwiw tu-w pajîzu, da káko se mu sucëdînalu.

Riguardo al tabù di mutare i confini della proprietà cfr. anche l'unità n. 65 nonché D'ORLANDI, p. 44.

31. “Tu-w Čanîno nî mësta za pîknut no jîglo / Sul Canin non c'è più posto”

Lo spirito di una donna defunta ritorna sempre nella propria casa. Devono scongiurarla sul Canin, ma si rifiuta poiché su quel monte non vi è più posto nemmeno per infilzare uno spillo, tante sono le anime scongiurate (Kf, 30.1.1999).

(...) Dnâ nú s dúla le-túdi nútër. Alòra n'ë bíla rüdi ta-pr híše, n'ë prháalâ nâzët (...), n'ë bíla rüdi ta-pr híše anu da ni mëö škongurât. Alòre ni so raklë da ni céo o škongurât ta-w Čanèn. N'ë raklâ da: “Në, kôj në ta-w Čanèn, ka nî mësta za pîknut no jîglo, talîko ka ë ti škongurânih tu-w Čanîno!”.

La tradizione secondo la quale le anime dannate vengono confinate sulle vette dei monti e in particolare sul Canin è diffusa anche nell'area slovena del Torre (“Su klenúwale te slábe dúše orë w Čanín, súwse te slábe dúše su be orë w Čenínu wklénjane”, Pia Lovo ta-za Wárhán/Villanova delle Grotte) e in vari punti del Friuli come dalle seguenti testimonianze. In PERCOTO, pp. 25-33, il racconto “L'ucelut di Mont Chianine” parla dell'anima dannata di una fidanzata infedele che sconta il suo peccato fra le nevi del Canin. VIDONI raccoglie alle pagine 12-18 “Le leggende del monte Canin”, in particolare sulla presenza di demoni e dannati sul Canin alle pp. 14-18: “La bolgia infernale”, “Tregenda mattutina”, “Il tesoro nascosto”, “Il diavolo a casera Canin”. MAILLY riporta due racconti “Le pene dei dannati”, tratti da Ostermann, a p. 126, n. 82/I e 82/II, nota p. 219-220, e uno da C. Percoto a p. 113, n. 62, nota p. 213, con il titolo “L'uccellino del Monte Canin” già citato. In AQUILEIA, p. 177, n. 163, si racconta di due donne cattive che, dopo la morte, vengono relegate sul Canin, dove stanno i dannati (Cervignano del Friuli), mentre alle pp. 144-146, n. 134: “... Dopo il Concilio di Trento, i dannati e gli spiriti maligni vennero mandati sul monte Canin. Là dovevano sfogarsi sulle pietre, legati con grosse catene, nelle caverne che si trovano lassù...”. Si confronti ancora quanto viene riportato da OSTERMANN, p. 97: “Sulle vette nevose vengono confinati, dopo morti, gli usurai, i truffatori e gli spergiuri, dannati a lavorare continuamente, così nelle rigidissime notti invernali come sotto gli afosi solleoni d'agosto, per demolire i torrioni che sorgono sopra le nevi eterne. ‘Non v'ha monte in Friuli (...) che più del Canino dar potesse origine a tali credenze’. (...) E' credenza generale che sull'altipiano del Canin lavorino nella notte i danna-

ti, e chi stia in ascolto sente le loro grida, i colpi di piccone e lo squassar delle catene, a cui s'accompagna il muggito del vento che infuria."

32. "To gre dö po póte na valika nöga / Passi pesanti giù in strada"

Una donna a Resia durante la notte sente un rumore di passi che dalla strada salgono sul terrazzino e sente poi grattare tre volte sugli scuri della camera. La donna dice di sapere di chi si tratta e dal momento che lei si trova sul suo, si rivolge allo spirito con uno scongiuro, ossia mandandolo nel luogo destinatogli da Dio. In questo modo l'anima viene liberata dalle pene, altrimenti sarebbe destinata a vagare spaventando i vivi, perché, avendo commesso del male, non trova posto in nessun luogo (Kf-A, 5.10.1998).

Alòra jštës t'ë bilo tu-w Rézije, ë dän par hīs anu so bila šcë na famëa tu-w dworë però jta famëa ni so bili šlë damúw, nī bi' nišcí, anu ä si mēla to májo ta-pr mlë anu sowa šlā spat, bo bila dësa' or žvēčarā, ma dësa' or satëmbarja ë wžë kārë nōče. Ä čüën da to gre dö po póte na valika nöga, tej rëjnikagā Kilácā, na valika valika nöga, anu dōlo nu wún na līndico anu t'ë šlo ta-w škūrja anu tu-w škūrjēh t'ë pográbalo trīkrāt dōlu nu wòn anu ä si wromonīlā, ä si raklā da: "Ta znān da čij ti se," - ä si raklā da - "jzdë si ta-na min anu tī tacë tu ka Buh ta gaw!" Anu ë šow anu pa ni pršow vëc na nāzët, nīsi pa mwaj vëc čülā. Vīdëš, pršlā momënt, órā, ka ä si wromonīlā anu dōpo ti diskolpās no përsúno jtáko (...). Zakój? Ni mēšëö dëlāt līwčë, nīmāš dēla' slābo judín: alòra un nīmëw mēsta tu-w nīnin krájo jsa përsúnā, ni tu-w paklë ni tu-w paravīžë ni tu-w nīnin krájo ë mēw bët, gö, jzdë, jtáko. Alòra ci dän diskolpā, an gre dōpo jōšt tu ka ti račëš; ä si raklā da an pidë tu ka Buh ga gaw anu jto bo bi' šow, *perché* ši nē ni so rūdi atòr, tadēj to rūdi gre nu štrāše, *eco*, ka ni nīmaö kán tèt, viš. Ni so bili jštës pa tu-w ni planīne anu jštës gö, t'ë bilo tu-w nocë, t'ë owbdëlalo jštës jtáko tu-w oknō, tej t'ë mi owdëlalo mlë tu-w škūrja anu t'ë bilo rūdi jta përsúna jtō.

33. "Suwdádje ta-na Karnice / Soldati a Sella Carnizza"

A Sella Carnizza sono accampati dei soldati presso la chiesetta di Sant'Anna dove sono nascoste delle munizioni. Il nemico le fa esplodere e i soldati accampati periscono. E' per questo che le anime di questi soldati, in quel luogo, si vendicano finché non saranno discolpate (Uf, 2.11.1997).

Alòra mōj dët, jzdë par hīse dā si mēla šcë žīvagā dēda jtadēj, ka ë mwār dët dōpo po mātare, alòra dā jzdë par hīsi si právila, nē. Alòra mōj dët ë právw, ë rëkuw da: "Pošlūšita ma!", ë rëkuw da *dal mila e otocentu (...)* sessanta, ka ë bilā wérā ziz..., počij, ko za ni štat dān... Jugužláviju? Koj vin dā! Inšōma ë bila wérā *dal mileotocento* - vī ka laáta bōj lībrina bóta pa vëdale, ma dā, *certo* dā nīsi šlā (...) - *sotto otocento* bi' sa nášīnuw, gö gö, ka an bo bi' vëduw, bo bi' čow právet nē, ë bilā wérā, an di, ta-gorë w ti valáde ka ë, ta-s kòнку, ka ë na valáda jta-gorë nūtrë s carkvā, kūntrā dö h nān, jti krēj na to hūdo róku, nē na to dōbro róku, na to hūdu, ka ë ta valáda ka hōdiö pa naréat *griglio* ko to ë Sántā Ánā jtódi dōlu, jtu, káko sa mu di, ni su bili bwīle *un regimentu di fanteria*, ciw regimënt fanterīja, ka ni su bile ga škoprīle - tu bo bili ti Láške, ni bo bwīle ta Níška, na vin dā, ni su bili škoprīli da ni mēö municjún tu-w carkvë, ti Láške, ma ti Búške su mēle municjún, nē ti Láške, ti Búške ni su bili šlë jta-gorë, su sa bili inkampále tu-w to valádo jtu ka biw *un poç*, inšōma ni bilo ne gozdā ne ničár, ni su sa bili inkampáli jtu anu ni su mēle municjún tu-w carkvë, tēj ta-na Karnice, anu ni su mēli wárdiju. Ni su bili ti Láške bwīli wárdiju anu tadēj ni su bili wnīli církuw. Alòra jte, wsa jte búmba ka ni su mēle tu-w carkvë, wsa municjún ka ë škopijála, t'ë bilo bwīlu jse ka ni su bile *di notte tempo*, ka ni su bile jtu pu tīndāh. Mlë bi' mi rëkuw mōj

dět jtáku. Taděj ě rěkuw ka za jtō taděj ta-gorē to rūdi dilaō vandētu, ě rěkuw, šīn ka sa na diškolpáo.

B. Altre manifestazioni attribuite a spiriti e fantasmi

a. Udibili relative a persone, animali, dannati, diavolo

34. “Stópa ta-w carkvè / Si odono passi nella chiesa di Carnizza”

Padre e figlio di Uceea, ritornando indietro dalla Val Resia, si fermano sotto la loggia della chiesa di Sant'Anna di Carnizza perché fa già buio. Sentono dei passi nella chiesa ma dentro non c'è nessuno. Allora si rimettono in cammino ma la civetta si mette a cantare. Il padre prega il figlio di non rispondere perché crede che quel canto sia un cattivo segno premonitore (Um-A, 11.6.1994).

Alóre si biw dā nu mōj očā, sowa paršlá damúw, tékoj sa gre po spēžu, anu t'ē bilu taziz zīmu, bilu snēgā na *quaranta cinquanta centimetri* snēgā, ma ě bi' tårt. Anu prīt na názēt, *certamente* snih ě se zmoljōw; kō sowa paršlá gorē na Karnīcu nī bilu póte tēj k'ē jnjān, ě bila pot ta-dō zis Šilimūnava. Alóra sowa paršlá jtu h Madōnici, ě bila nuč anu sowa šlā sédnut ta-pot kūwo - ta-pot... káku sa di - anu mōj očā ě šow ta-h túranu, počuw hōwkat (...), da vīdi ci an gre kire kwintrā. Alóre si čuw ta-w carkvè 'klik-klak, klik-klak': stópa! Alóra sowa raklá da mawa ogát dúre: ničár. Šow spe' názēt, šow gorē na gowtár. Ta-na gowtárju ě šow spet dōlu. Alóra si šow glédát skúza oknō: ničár. “Očā!” - “Kogá ě?” - “Pitē sē!” Alóre si rēkow: “Kogá ě?” Si ga jew za no róko, da ma vīdēt narédi' *contat*, ti ka čūē anu tagā ka na čūē (...), ě čuw, ě zadanōw ta-na poprōgu kórbo anu ě šow dō s ta garnjáša jtúdi dō po tumu plānu ka kumōj ka si šow za njīn anu nāju ě zajělā kuwīčicā. “Ta prōsin T., nē rišpundāt!” - ka ě vēduw da dā si rišpundāwow kuwīčicān - “Nē rišpundāt, ka tō nī to právē!” Ma ě šow! Anu kō sowa paršlá dōlu, dō w Loh, ka dīmō dō w Loh, tej ka sa ma jti nūtēr za jte' wōh Hliwu, ka somo stále ta-par Hliwu - ě biw šcalē žiw rējni dět. Alóra kō sowā rivála prajtē' wōdu, kuwīčica zawrjuvēla, ka nánce (...) tō ka n'ē zawrjuvēla kuwīčicā, ma t'ē šparēlu wsē. ě rěkuw mōj dět, ě rěkuw da: “(...) Buh ka t'ē sa riválo!” Anu šow jto ka somo mēli dān furnáš, kūhali čuwčīnu, ě sa wzráti' dōlu anu ě rěkuw: “Jnjān mǎn počēt.”

35. “Štrāšanjē ta-na Kálē anu ta-na Puluzih / Strepiti nella malghe Kal e Pulög”

Nella malga Kal di Uceea la notte si sentivano strepiti: pareva che nella stalla le catene delle mucche cadessero a terra come se qualcuno le avesse slegate e volesse rubarle; nella casera pareva che qualcuno facesse il formaggio. Andavano a vedere ma tutto era a posto. Anche nella malga ta-na Puluzih, sempre a Uceea, accadeva lo stesso e quando si sentivano questi strepiti perfino il cane andava a nascondersi dietro il focolare. Qui sentivano anche dei passi all'esterno oppure il battere degli zoccoli di un cavallo. Uscivano a controllare cosa stava accadendo ma tutto era normale (Um, Uf-A, 21.9.1996).

Ta-wnē na Kálē - ke sawá si právila prīt - ka ni su mēli kráva jta-wnē, ni su čūli tu-w nučē spuščūwa' kráva, ni su bila wézana kráva s kětine, ko ti odvéžēs, spáda kětina. Ni so čūli spadūwat dōlo kětina anu ni su wstáale vīdēt, da kogá a ě, da kire nī céō krádet, ni céō nastēt kēj. Nu pa ta-ziz málgu, ko ni so mēli sēr nu mast ano to-tákē: t'ē rūdi kluntinálu, t'ē rūdi mišalu, ta kotlá, ta bānda, ni su wstáale, ni bílo ničár.

Pa ta-na Puluzih, *Plan di Mangis*, pa jta-wnē t'ē spuščūwalu kětina anu dā nu ma sastrā sowa wstáale vīdēt, kráva so lažála. T'ē špuščūwalu, t'ē rúkalu práscje anu ni bilu ničár. Sowa

wstáale: *niente*. T'è hodilu ta-zünâ, ni bilu ničár, a pás è bwižow gorè za ogniščè. S'è čülu kunjâ hodèt: ni bilu ničár, kunjâ pudköva, kunjâ hudèt. Šlè ün-züna, ni bilu ničár.

La percezione di attività (di solito casearie) svolte nelle malghe da spiriti risulta attestata anche in CIMITAN p. 123, n. 578-580 (in due casi: dannazione per aver imbrogliato nella vendita del latte), e in RPF XVII, pp. 78-80, n. 21, nota p. 144; pp. 84-85, n. 26; le unità n. 23-25 parlano invece della fuga di chi intende pernottare in una malga perché disturbato o minacciato da spiriti. In ambito veneto cfr. MILANI, p. 371, "Il malgaro" (Segustino - TV).

36. "To štráše ta-na Kálë / Strepiti nella malga Kal"

Nella malga Kal di Uceea sentivano strepiti e rumori di passi sul tetto durante la notte (Uf).

Il testo è stato pubblicato in DAPIT 1998a, p. 201.

37. "Paršow dân Buwčân / Il viandante di Plezzo"

In una casa di Uceea, un tempo, si sentivano strepiti, pareva che di notte le mucche nella stalla muggissero e che le loro catene si staccassero. Quando però andavano a vedere nella stalla, le mucche giacevano pacifiche. Anche alle persone succedeva che durante il sonno le coperte venissero tolte dal letto ma la gente vi era ormai abituata. Un giorno in quella casa si presenta un uomo di Plezzo/Bovec che chiede di essere ospitato. Gli viene offerto un giaciglio per una notte nel fienile con l'avvertimento che si odono strepiti e accadono fatti strani. Il viandante accetta e dalla quella notte non è più successo niente di simile in quella casa (Um, 20.9.1996).

T'è oštrášilu mášimo tu-w Zagrâde ta-par nâs jtu-w hišu, tu ka man dâ, na düecento anni fa, mettiamo un'ipotesi, eh, ti nisi möguw spât. Ē biw kõj hliw, ma ta-zorâ t'è bilu senu, nu su spâli jüde, ni su spâli tu-w sënë, tēj ni su spâli prit tu-w sënë, anu (...) so bila láta migu dâska, láta tej tu-w (...). *Dorante la note* so rúkala kráva ta-dölë, t'è odwazüwalu, t'è höwkalu. Ti si šow dölü, kráva so lažála. Ti nī ti dēlalu ničár tabē. Dōpo kõj so spále, ka ni so spále ta-na hlivē, t'è pa riskrīwalu, t'è tézalu kúcina, nē da t'è höwkalu, t'è kõj riskrīwalu kúcina nu...: štrēpida po t'è dēlalu, nē. Alōra (...) *oramai* so vēdale jtī ka so stáli jtu, da kogâ ě, kogâ nī, t'è tékoj bēšē ničár. Nīsu mēli stráhâ ma pa da ni su vēdale kogâ a ě, *di mājaga* gorē ti si vēduw, kogâ ě bilu. Alōre ě bi' paršow dân Buwčân, dân z Búškagâ. Alōra ě bárow za spât mīga dēdâ, anzi mīga bazawúna dēdâ, da ci an mâ za spât, da káku nu tadēj bi' rēkuw, da gö, un an mâ za spât ta-na hlivē *però* t'è ovizálu sámu: "Durante la notte na stüj sa báât ka to dila štrēpida, tu rúcē o kráva to dila, káko sa di..." - (...) ě mislew da tō ni risân, t'è kõj dēlalu štrēpida. "Ah, da ce t'è kõj jtō, to ni ničár." - "Bon." Drügu nuć, ka un *durante il gorno* sa wzew nu šow, drügu nuć, ko ě paršow, ga ni bilu štrēpiduw vēc: ni kráva rúkala, ni ka t'è kluntinálu nīne, nīne... pa tézalu kúcin nē vēc. Ud jtadēj nī ničár vić. Ma kõj t'è biw ti zdē, viš tī? Tu ma bi biw o Buh o ka t'è biw un divotu za diškolpât ta jüde ka su bili culpevole.

Un motivo molto simile a quello del viandante che chiede alloggio in una casa dove si odono degli strepiti è attestato anche a Illegio ed è riportato in JOB, p. 546. Qui si racconta che una donna chiede alloggio in una casa dove sente una voce che pone la domanda 'chi veglierà questo morto?'; la donna allora risponde assumendosi questo compito. L'indomani gli strepiti si calmano e viene trovata la bara piena di soldi. In una variante viene trovato il morto d'oro. La nostra unità successiva rappresenta una variante di Coritis.

38. "Gospodèn ě gaw spat brüzarjâ tu-w štalo / Il padrone mette a dormire l'arrotino nella stalla"

Un arrotino di Resia (il fratello di chi narra) va in Slovenia e chiede alloggio presso la famiglia di un contadino benestante. Questo gli risponde che nessun viandante è mai riuscito

a dormire nella sua fattoria. L'arrotino decide di fermarsi ugualmente e va a dormire nella stalla. Di notte sente dei rumori come se qualcuno mungesse le vacche, trasportasse il letame o muovesse la paglia. Allora l'uomo si arrabbia perché non riesce a dormire, afferra la forca e inizia a battere sulla paglia finché spezza l'arnese. Da quella notte non è più accaduto niente e la famiglia gli è in seguito molto riconoscente perché è riuscito a liberare il dannato (Kf, 7.10.1998).

Alòra ò bi' mōj brátär, ka ò mwr, anu ò bi' šów ta Búškē pa un brūzet, nē, anu jsa famēä t'ē bīla na bogáta famēä, ni so mēli kárē bēštej: kráva, wolá, konjá, kōkuše, wsē. Bogáte! Alòra un bárow za spāt: "He, he" - gospodèn ò rēkow - "kē be mán te gá' spat, ka tī ka prídaō jzdē spat, nídän na mōrē spāt." - ò rēkow tu-w njagä. "Bè," - ò rēkow - "kē bej mán te' jiskät, dējta ma jštēs!" Ò ga gaw tu-w štálo. Ko t'ē bílo öku na na dānest tu-w nočē, nē, t'ē pōčalo dáät èst kráwän, t'ē pōčalo mlēst kráva, t'ē pōčalo kīdät, t'ē pōčalo slāt slámo anu t'ē prháalo po slámo, tu ka ò bi' un z víwmwe, tu ka ò bi' un. Alòra un s'ē ribijōw, wzew na drūga vīlā, nē, nu ò talīku lūpow jsō, an vē talīku lūpow, to nī mu bwīzalo, ma ò rēkow da ò talīko lūpow ma ò talīko lūpow, ka ò rēkow da bi' zlomēw pa vīlā, fārča *di* lūpāt, ka to bílo ga ribiálo da na mōrē spāt anu viš tī, da ko ò gaw. Drūgi dīn un wstōw, ni so ga bárale anu un ò rēkow da ko ò owbdēlow. Anu báštā, onē ni nīso vēdale pa da ko ni mēō mu da' nē, da káko un ò owbdēlow gō, da pomlátew ščē nu... gō. Alòra ò šów, ko ò pršōw spet, pa jtadēj ni nīso vēdale da kō ni mēō mu dāt. Od jtagä tīmpä ka dōpo un bi' zmlátew rat, ka bi' zlomēw vīlā, to ni dēlalo vēc, *eco*, ò biw diskolpōw, ma šī nē nídän ni mōguw spāt tu-w jtēj štále, nišci. Či ò rēkow, da t'ē prháalo po slámo öku njagä, tadēj njagä t'ē ga ribiálo, wstōw nu pōčuw lūpāt za grábje, z víwmwe, ò rēkow da ò lūpow *fin* ka ò zlomēw vīlā, *eco*, vīdeš.

39. "To zabiwa žrēbja ta-dō pr crkvē / Qualcuno pianta chiodi vicino alla chiesa"

Un uomo rimane da solo a Coritis dopo il terremoto del 1976 perché non ha altro luogo dove possa abitare. Due parenti vengono in visita ma il pomeriggio, quando se ne vanno, l'uomo sente piantare dei chiodi presso la chiesa. Crede ci sia ancora qualcuno, però non vede anima viva. Poi sente cadere delle pietre su un prato ma non vede niente. Sono dei segnali per spaventarlo e indurlo ad abbandonare il luogo (Kf, 30.1.1999).

Alòra so bīla dve mi kužīna, ka ni so stála ta-dō w vasē ko bi' pršōw potrés anu ni so šla gorē na Korīto, bè, ni so šla w planīno, ni so šlē vīdē' da káko to ē. Anu, bēnk, ni so stála vās dīn ta-gorē nu öku na na trī ni so sa špartīla anu ta-gorē ò biw sam mōj brátēr, staw jtō. Alòra ni so tēla tē' j račēt 'pidē pa tī!', *però* kē mēšē tēt, ò staw ta-gorē. Alòra ni so šla. Ko ni so šla, ka ni so bīla apēna nū z Brlōžnico, ò čōw da to zabiwa žrēbja ta-dō pr crkvē, ta-dō na Brlōžnice. Alòra ò rēkow, da jnjān gre vīdēt: "Bo pršōw B., čun mēt kompanījo." Eh, ko ò došōw dōlo, ò vīdow, glédow: ni bílo nína dūša. E alòra ò šów spet gorē hīši, ko ò došōw gorē hīše, ka ò došōw tu-w dwōr, so prlácala pēnce tu-wnē na ti Mēji nūtēr, so spadūwala pēnce ma nī ih vīduw, ni bílo níkár, ò čōw kōj, da ni spadūwaō. Alòra jsō t'ē tēlo da an pídī wkrēj, ka da ma sta' sam ta-gorē. È bi' kīre ka inšōma, ni nīso tēle da an stuji ta-gorē sam. Alòra ò staw rūdi sam un ta-gorē, ma, t'ē ga štrásilo, ma kárjē ščē. Jsō t'ē račanō.

40. "T'ē bīla na slába óra / Era una brutta ora"

Rientrando a casa verso la mezzanotte da una veglia funebre a Ucceja, tre persone sentono scuotere dei fusti di ferro vicino al punto dove stanno passando. Si spaventano perché in quel luogo a quell'ora non può proprio esserci nessuno (UfA, 29.1.1998).

Sa na vi da kogá ò bilu, su bīla na čērt óra, somō mēli prajtē' jti krēj anu verso le undici, undici e mezza, mezzanotte. Jtadēj sumō bīli šlē račēt rožárju ka bīla mwārlā dnā, na

hcarĩcã. E racèt rožárju *quando era mezzanotte* (...) anu sumö šli dö hiše nu t'ë bila na slába óra, somo šlè, somo čüle, da so bandúne, ke ni dilaõ ziz bandúne tâ-stran nãs *a mezzanotte*, du ë dëluw z bandúne *a mezzanotte*? Somo bili trĩji nãs: máte nu dwa brátrã nu đã si bilã. Mõj brátar ë kuj praškočëw ta-strán, šow bö ta-přit.

41. “Hudić anu dãn donáne / Il diavolo e il dannato”

Il diavolo con l'aiuto di un dannato cerca di catturare un uomo di Ucea che si trova sul monte Chila di ritorno da Prato. Il diavolo comanda al dannato di afferrarlo ma non è possibile perché in mano tiene la corona del rosario, è battezzato e ai piedi porta i ramponi che sono a forma di croce. Allora si vede un fuoco che va attraverso il bosco (Kf, 30.1. 1999).

E alóra t'ë biw dãn Učjár anu jsi Učjár ë sa špartëw pujütrëh náprët ta-nú w Učí, *però* so bila na dwa métrina snëgã, pa trĩ bo bila. Na wòn ë pršow wòn po Krnice anu së na Rávenco po špézo anu na nútër ë dòw gorë po Súbice nu wòn s Črno pënc anu wòn po Hliwce anu ko ë došow wòn w Kilo ga jéla núc anu ga jéla núc anu tadí t'ë počalo ga štrášet. Alóra dãn bi' ta-pr njamò anu ta drügi ë biw dö s ta göst, hõwkow, ë gaw da: “Jimĩ ga za róka!” - “Në, ka an mã korúno!” - “Jimĩ ga za gláwo!” - “Në, ka an mã krst!” - “Jimĩ ga za nõga!” - “Në, ka an mã grífa!” Anu tadëj t'ë rüdi šlò w ognjë dö s ta gozdã. T'ë bi' ta nòn, t'ë biw ta nòn. Alóra un bi' lĩbër anu tadëj si šow spet počáso počáso nu šow nú w Učjó (...). Ta nòn, hudić! Eh, hudić, ko bëj? Ka dópo t'ë slo w ognjë dópo dö s ta gozdã (...). So bila dwa glása (...), bo biw káki amĩk, káki kompãnj njagã, viš tí, káki donáne, káki donáne ka ë mëw öku njagã, *perché* hudić ë dãn, ma ti *pur* viš ka un tantã, ci mëw kákagã donánagã za njĩn šcë, eh, kak donáne gö, në drügë. Alóre hudić bo bi' hõwkow túdi-dõlo, da ko mã dëlät anu ti ka biw donãn an mëšë owdëlä' jtò dëlo ma nĩ mögow, *perché* ta drüge ë mëw wsë.

42. “Ë prašow sowdát ziz mülu / E' passato un soldato con il mulo”

Dei boscaioli di Ucea che dormono in una baracca presso Plezzo sentono di notte il rumore provocato dagli zoccoli di un mulo. L'animale, urtando con il carico la baracca che è stata costruita troppo vicino alla mulattiera, la fa tremare e sveglia tutti (Um, 21.9.1996).

Ë biw mõj očã ta-gorë w Lávedniku, ta-gorë w Slátniku, tu-w Slátniku, rüdi ta-pod Itáliju jtadëj, man racèt, kwažüwa Tálíja, ta-gorë w, *a Plezzu*, ta-gorë w Buwcë, ni su dëläle ta-wně w Slátniku, ta-wně na ni gorë, t'ë mëlo jímë Slátnek wòn z na áma, wòn ziz nu göru. Anu gospodèn, còn ti racèt pa kírĩ to ë, ka ë biw jštës ziz Vincúna, V. ë mëw jímë (...). Alóre ni su bili nárdile, ë bilu kárë tih Učjárskëh - ka éu pa ti racèt da kire, te ka vin, ma mōrãn pa múcat jštës, ti jh ne znaš - alóra so bili nárdile baráku ta-na ni wúnce, ë bila muletjërã, le-ta-wně su bili valiki *combattimenti dal quindice*. Alóra mõj očã anu H., *eco* fës očã T. ta-nútrë, ka práwew jsi O. T'ë spálu wkwòp tu-w lódarju, nĩ bilo brand jtadëj, ti viš sámã, t'ë spálu wkwòp: ë bila *l'una dopo mezzanotte*, t'ë čülu ta-nútrë wòn, da gre na mülä, potkõwa wòn - so bila muletjëra padránã, pëjce, t'ë klontínalu (...), na bëštja ko na gre. Alóra mõj očã ë múcnow z nin láhtãn taga drüzagã, da ci an čüë. Ë rëkuw da: “Múce, ke da čüãn!” Ma ë bilu šcë jëh, ma ti ni nĩso čüle, ma únadvã t'ë čülo apëná. Alóra ko n'ë prašlá wõh baráke, ni su bili nárdile mása ta-na wúnce pot anu dópu bila na kaškáda nútór, ka ni bílo mëštã böj liko jtaliku za sa wgnât. Ko n'ë prašlá wòn mülä, n'ë jéla z brëmanãn tu-w čántún ud baráka, da t'ë strëslu wso baráko: wsë su se zbüdile z pëjzãn, bën bãšt anu kása, ka na bo bila mëla, tō ka... n'ë mëlä jte' indavãnt anu jtadëj na ë prašlá anu ni so čüli šcë dãn tãnt wòn da to cowklinã nu na gre. Tadëj ni so (...) da: “Sta čüle? Da jnjãn ë prašow wòn sowdát, ziz mülu, da jnjãn ë šow wòn!” Jsö mi práwew mõj očã.

In questa unità traspare il tabù di erigere abitazioni o altre costruzioni più provvisorie su un sentiero. Tale motivo appare più nettamente nell'unità successiva e viene reso esplicito da un'informatrice nel racconto n. 72.

43. "Sowdát è bi' wálew baráku / Un soldato che demolisce la baracca"

Una baita per boscaioli è stata in parte costruita sulla mulattiera. Una notte un soldato defunto passa con il mulo e demolisce la baracca perché ostacola il passaggio (Uf-A).

Il testo è già stato pubblicato in DAPIT 1998a, p. 214.

Compagnie di soldati

44. "Kompanijā sowdádow / Una compagnia di soldati"

A Berdo di sopra (Coritis) un uomo la domenica udiva sempre un'intera compagnia di soldati che pregavano il rosario mentre camminavano (Kf, 21.9.1996 - 5.10.1998).

Bènk, si mu právila pa njamò, ta-gorè w náši Bórdè viš, ta-gorè w náši Bórdè tu ka è staw M. N., alòre rüdi mi právew M. jsi, ko è prháow w nadèo, ka è prháow s kráwmwe ta-dò w ti Gozdě Láskin na gorè, è rüdi čow cělo kompanijo sowdádow ta-zdolá račet rožárjo ka ni so šlè, nu t'è bílo ta-gorè w ni gozdíco, mi somò mēli prajtèt za tèt po wòdo: si talíko sa báala, si talíko sa báala ka ma obliwalo, ka jto ni mēō bili wtasáne sowdádje. Ā si talíko téško hodíla jti krěj. Ma ā si tēla zmřznót ko si došlā jtò, nīsi nánce tēla hodèt jti krěj, ni so bili w táse sowdádje, w táse ni so bile, ka dívi muč jh è wmwřlo túdi gorè, búžace.

M. di Venčònk t'è biw ma, t'è bílo òpuwdnē mica tu-w nočè, òpuwdnē ko è prháuw w naděa, ka è hodèw gnat ka è prháuw. Ah, è ġaw, ta-nútrè, ta-po Majè tā, ta-za Wodó tā, ta-pot Kot tā: cěla kompanija sowdádow, è rēkow da ni so šlè nu raklè rožárjo, búžace, ka dívi muč jh è ostálo ta-gorè. To mi prjá da so mēli *prima linia* jtúdi-gorè, tu-w Čanino (...). È čow čow, è čow fès bróca, čriwja, da ni grēō ta-s prot, fès čow ġō, anu raklè rožárjo, eh ġō, búžace.

Le cinque unità di questa sezione rivelano racconti e particolari diversi ma potrebbero forse rappresentare un adattamento dei motivi inerenti all'Esercito furioso o Caccia selvaggia. Tutte le unità rispecchiano comunque la presenza di anime di soldati penitenti, che passano come in processione oppure come soldati a cavallo, mentre alcune la percezione di un folto gruppo di persone che passa su un sentiero e di una voce che chiede alla donna lì seduta di lasciare libero il passaggio.

45. "Libero passaggio!"

Una donna di Uceca si trova nei pressi del monte Chila e per riposare si siede stendendo le gambe sul sentiero. Sente passare per quel sentiero un folto gruppo di persone e qualcuno dice 'libero passaggio!' (Um, 21.9.1996).

Mi è právilā K., ta stárā, è bila šla wòn na Pardúlinē, ta-na Kílu wòn na Pardúlinē n'è bíla šla po tráwu. Alòra n'è wbrálā anu n'è paršlā dō na muletjéro, ka parháa pur muletjérā (...), na gre dúdu dō h Pòču nu tadèj nú po Hliwce nu bon. Alòra n'è počilā jtu nu n'è sa ġála spat, n'è počila nu n'è sa natégnula le-táko nōga ta-zis pot - jsō n'è právila, ni so právili ti stári, K. da káku t'è bílu - alòra da n'è čüla da to gre ninkěj da t'è raklú da: 'Libero passaġo' anu potégnula kōj nōga názèt anu da n'è čülā, na ni vídala ničár, ma n'è čüla da to praháa, ma da t'è praháalu kárè tĩmpa, na vin da kogá.

46. "Libero passaggio!"

Una donna di Uceca si trova di notte nei pressi del monte Chila e per riposare si siede stendendo le gambe sul sentiero. Sente a lungo il rumore dei chiodi agli scarponi dei soldati e

dei ferri agli zoccoli dei muli che passano per quel sentiero. Una voce dice 'libero passaggio' (Uf, 22.3.1998).

Pošlūšitā, dā si bīla čūlā prāvet právica gorē pod Zormí náša máte. N'ē bīla šla A. P. na damúw anu da n'ē paršlā ún s Kīlu, da ko na ē paršlā wòn na Bisko Kīlu (...), da bīla nuć (...), ta-na Biski Kīle anu da n'ē sédnula dō zdolā anu da n'ē gála nōga ta-zis pot anu da n'ē čūlā suwdáda, prit ko ni so mēle brōća anu da n'ē čūla mūla, ka nu so mēla potkōva ta-zdolā anu da t'ē raklō da 'libero passaggio!'. Anu da ko t'ē paršlō gorē h njēj, da onā na ē mēla, ritirālā nōga anu da n'ē čakala kārē tīmpā prajtēt ta suwdáda jtu anu dōpo tadēj ko ni so šlē, tadēj ni so wstávile, tadēj n'ē šlā ta-wně na Biski Kīli. Ē právila jtáku náša máte ta-gorē pod Zormí.

47. "Kavalarijā ta-na Kīle / Soldati a cavallo sul monte Chila"

Una donna di Uceea si trova sul monte Chila e si sta riposando seduta sul muro di una trincea. Distende le gambe e sente passare una compagnia di soldati a cavallo. Una voce le comanda di lasciare libero il passaggio (Uf, 7.10.1998).

Mentre nur mi právilā A. P., ta stāra A.P., da onā n'ē bīla došlā wòn na Kīlu, dā na vin ée ziz Rézja wòn, álbo ziz Učjē wòn za jtēt tu-w Rézijo, n'ē bīla pućilā ta-na ni míru od na trincea, ma n'ē bilā pa, káku sa di, zdūgila nōga. N'ē čūlā prit na jūde, tej nu kavalariju, anu dān ē zaporkōw anu ē rēkuw, da na diliberēj pot, t'ē bīlo, inšōma, za prajtēt, n'ē bīla natégnula nōga.

48. "Kavalarijā dō po Majē / Soldati a cavallo a Tanamea"

Madre e figlio, ancora bambino, partono da Uceea e, diretti a Pradielis, si trovano prima ancora dell'alba a Tanamea. La madre tiene in mano un lumino che cadendo si spegne. In quel momento sentono passare un'intera compagnia di soldati a cavallo. I due si spostano per lasciar passare la cavalleria. Questi soldati a cavallo sarebbero stati uccisi in tempo di guerra e le loro anime sono rimaste in quel luogo (Uf, 2.11.1997).

Alòra dōpu ka dā, dōpu ka si se ōmužila ščē, dā si právilā mímu múžu, si raklā da káku mlē to mi se sucēdinalu jtadēj anu da káku dā si sa báalā. Ē rēkuw da: "Pošlūšej," - ē rēkuw da - "jta-dōlē dā ma máte sowa bīla šlē dōlu po Majē, prit nūku din...", sumo mēle jti pri' nūku din, ée nē nīsi dohāwuw andata e ritorno. Alòra t'ē bīlu prit nūku din. Alòra sumo mēle lumīna, tékoj ni so mēle užāncu ún z Rézijo, ta lumīnčica ka ni maō, ta lumīnčica, anu smo mēle tadēj ta-nútrē le-no tákē ta-nu w kúfīcicu anu tadēj so díwali nútēr ōē anu puvir anu smo unámjale z jtin. Alòre ku un nu njagá máte t'ē bīlu šlu dō po Majē, jštēs jti a Pradielis, t'ē mēlo jtēt pri' nūku din anu ko t'ē paršlū jta-dō ka si právila dā, ē rēkuw da - du ba vi káku, ci bi kūwnula kan álibō káko ji se owdēlalo insōma - ji ē spáduw lumīn ún z rukú anu ji vilatlā kúfīcā, wgwásnulā anu na nī bīla kopác nalēst a škūr jtáku, n'ē wnámjala fulminánte, na nī bīla kopác ga nalēst. Tu-w jtin ē rēkuw, da ē čuw jtēt dō s Palūda, tej ka t'ē šlo dōlu po grāve, ē čuw jtē' kavaleriju. Alòra da njagá máte - viš ka nīma bi biw valēk pa un nē - ko njagá máte ē ga jēla za róku anu n'ē sa wgnūla ún stran póte, dívi kalīku čas t'ē čūlo, ma na nī tēla mu račēt, anu t'ē sa wgnūlu ún stran póte, anu ko ē prašlā jta kavalerija, ka na ē prašlā dō prad njīma, ka na ē šla drēt, alòra n'ē spe' wnīlā fluminánte anu t'ē nalēzlu kúfīcu anu t'ē wnīlu. Dōpu ka ē paršōw din, ka t'ē bīlu wžē a Pradielis, ē rēkuw: "Čūjti máte," - (ka su ji gále da máte prit, nē máma tékuj jnjān) ē rēkuw da - "čūjtē, kan su bīli šlē ti kunjōve?" - "Eh," - na ē raklā da - "būžac, dívi kē ni su bīli ti bōge kunjōve!" Na nī maj raklā koj za ni kunjōve, to su bīli kavalarijā, ni bo bi bīle gā bwīle ta-dōlē, salacor bil kak trucu, tempo di guerra anu ni su ostāle anu t'ē sa čūlu.

b. Visioni e apparizioni di figure umane (visioni in stato di veglia)

49. “Suwdát tu-w trinčée / Il soldato nella trincea”

Una donna di Uceca si ritrova da sola in uno stavolo in montagna fra Uceca e Žaga. Appare in una trincea un soldato che lavora continuamente con il badile in mano. Il soldato le mostra sempre la schiena. Una donna di Žaga chiede allora consiglio al prete di Srpenica. Questi le spiega che se il soldato si mostra di fronte bisogna chiamare ancora una persona per prendere coraggio e chiedergli cosa desidera, mentre se mostra la schiena deve lasciarlo in pace perché non risponderà. Dice tuttavia di non preoccuparsi perché è innocuo. Ogni notte dal suono dell'avemaria della sera fino ai rintocchi del mattino il fantasma riappare (Uf, 2.11.1997).

(...) T'è bila me mātara sastrā, alōra n'ē bilā kārē amīk zis Buwčāne, bē, n'ē bila rūdi tūdi dōlu pēkjāt, *povera*, ko na nī mēla kēj, n'ē mēla hodē' pēkjāt, na ē mēla otrokā jtāku, ma na nī bila ožēnjanā, n'ē se ōmužila dōpo ka na ē mēla wsa otrokā gorē. Alōra n'ē dēlalā, ē bila paršlā sē na Būškica, ce na ba tēla ji dēlāt ta-na Fūmu, ce na ba tēla ji dēlāt sēnu, na cē ji parnastēt gorē špēzu, ka da mūžā na mā tu-w lašpadālē, búwnagā, anu ta-na Žāge na na mōrē pūstet žīvina anu utrūk, da ce na ba mēla jtet jtō, ka da na cē ji dāt wsē ščin, sēr nu mast nu skūtu nu jto-tākē. Alōre ē mēla bizūnjā pa ma tatā, nē, anu da na bo spāla jtān, k'ē bi' hliw, ni su mēle no štālicu, ma no mājicu, talīku za stat ta-zorā, ka tadēj ni su mēli narēdit kōpu, *però* su bila trinčēa pa jtō *fuori per fuori* jtūdi wōn, so trinčēa. Alōra pa ma tatā n'ē mēla mājū dnō ti mājeh, ma na vin da kīru, tu bo bi bila E., na vin dā, *dal trentanove...* Alōra n'ē raklā da: “Viš koj,” - n'ē raklā da - “viš koj,” - n'ē raklā - “glēdi mi to mājū, na ē šcalē mājā, ka” - na ē raklā da - “dā hōdin na dēlu, ko ti na mōrēš jti na dēlu tu ka (...).” An nī hodē' na dēlu un, ka ē biw *tisico*. Na se wzēla anu šlā. Anu bīlo žvēčarā anu si snītīla ogōnj anu t'ē mēlā si narēdit tō za ēst ka ē ji parnaslā gorē Būškicā, na ē raklā, da ē stāla polēdnōt tu-w trinčēo (...) *dur* trinčēa tā, nē muč dalēč, nāncā *cento metri* nē, ē biw dan suwdāt ūn trinčēe, ē nabašūwuw materjāl ta-na lopātu, ma ē biw z hartān tu-w nju, nē ž vīštu, ma t'ē bi' dān suwdāt, monagōtēh, cēncē gūpa, kōj srākicu anu bragēsa, anu ē rūde dēluw, rūdi njagā dēlu. *Certu* pa onā ē sa bāalā, šcē sāmā, jtu ē izolānu, ni bīlo nīna dūša tu-w nīnin krēju, ni bo bili ti drūzi jtōdi wōn, su bili šcē hliwūw, ma kalīku dalēč? He! *Ben bon*. Drūgi din, ka ē paršlā Būškica gorē ke n'ē ji parnaslā spet wsākaga nu mājū gorē za ēst, na ē raklā da: “Ma žanā bōgawā,” - na ē raklā da - “ce bo jso-tākē dēlaw *in continuo...*” - na ē raklā da na bo stāla sāmā, na ē raklā, da to pasāwa jtāku nu jtāku. “*Orpu*,” - na ē raklā - “*Dio buono*” - na ē raklā - “to ba tēlo mi dišplāžāt, māsima maš dujtēt gorē w Učjō, tu ti cē no ōro prajtēt anu drūgi din spet dōlu nu kāku māš pragnāt?” - “He,” - na ē raklā da - “pa jzdē sāmā...” - na ē raklā da - “Ma,” - na ē raklā - “ci tu bo mēlu bēt za, be gō, za ga diskolpāt taga človēkā *bon* anu ce nē!” - na ē raklā. “Ben,” - na ē raklā da - “(...) gren dō na Žāgu,” - na ē raklā da - “gren dō na Sarpanīcu,” - na ē raklā - “grin bārāt ērā, da ci mōrē ga diskolpāt za ga na vīdēt.” *Bon* ē šlā (...). Alōra ē šlā anu drūgi din n'ē paršlā gorē. Alōra n'ē raklā da: “Kāku stē kumbinālā?” Na ē raklā: “Pušlūšej,” - na ē raklā da - “tu ka an dīlā, da kīri krēj a ē obrācān, a ē ziž vīštu ālebōj an ē s hartān?” Da ē rēkuw ēru ta-dōlē, da na nahēj, ka da ji na dīla ničār, da na na stuj sa preokupāwāt. Či a ē ziž vīštu, da na si wzomē šcē dnogā za korāgu, za mēt korāgu anu da na ga bārāj da kogā an cē; *pirō* ci an ē zis hartān nē, ka na na stuj ga bārāt, ka da a ji na rišpundāwā. *Perō* da na na stuj sa prokupāwāt, ka da na ji na dīla ničār. “Eh,” - n'ē raklā - “t'ē na basīda racēt: to mi na dīla ničār!” - na ē raklā - “Tu nī tō za mi na dēla' ničār,” - na ē raklā da - “t'ē jtō ka to mla mi narēa prišijūn mlē sta' sāmā!” Alōra da na vi kāku, ka tadēj na nī mēlā, da na ē raklā da žvēčarā, da na zadiwij dūre, *perō* da na nahēj rūdi ogōnj,

da na rüdi tičëj ka n'ë mëlâ dârwa, da na rüdi tičëj za mët ogònj, za mët *un po' di più coragiu*. N'ë stála kõj trī dni n'ë šlâ, n'ë raklâ, da ni tēla sta' vēc. *Notte per notte*: ko ē zwonīla vimarija, dōpo ka n'ë zwonīla avemarija dārdū pujūtrih, ko ē zwonīla avemarija, cēlo nuć dārdū pujūtrih, ko ē zwonīla avemarija ta zdē w Učji, ka to s'ë čūlu, ka s'ë čūlu zwōne, alōra an ē mánću, ē ga ni bilu vēc, anu žvēčara dōpo ka ē zwonīla avemarija ē spet...

50. “Dān muš oblačēn suwdāt / L'uomo vestito da soldato”

Degli ucceani lavorano in montagna e una ragazza, che all'alba trasporta da sola l'acqua per gli operai, vede camminare davanti a sé un uomo vestito da soldato. In quella zona ci sono trincee e si trovano anche ossa umane. Chiama l'uomo credendo sia uno della compagnia ma non le risponde e continua a camminare senza girarsi. Una volta raggiunti gli altri le viene riferito che non si tratta della persona che lei immaginava e quindi pensa di aver visto un fantasma. Da allora nessuno vuole più rimanere per ultimo da solo (Uf-A, 2.II.1997).

Pa sumō dēlali le a Plezzo mī, tu-wnē a Slátnek, ka sumō bile, a Plezzo wōn n'ë na gōrâ, sa stuji *tre ore* za vilēst wōn. Alōre sumō bila žanâ, žanâ: đâ si bila *quindici anni*, figūrati, ka to nī wčērâ, a si mēlâ *quindici ani*, ka tu-wnē, ko ē mēw bēt *un brutto tempo* alōra t'ë zvīzgalō, t'ë zvīzgalō *di notte*, zvēčarâ, *sotto sera* t'ë wpīlu, t'ë zvīzgalu, *condipiù* đâ si bila pa ga vīdalâ naga suwdādâ. *Eh si, però* đâ nīsi si nakwārgīnalâ, da ē *una persona morta, per niente*. T'ë bilu ka sumō mēle vilēst wōn na no gōro, tékoj jzdē ún na Bargīn, za dēlât, anu sumō wstâle pujūtrēh *alle tre*, viš *alle tre* pujūtrēh, *cara mia*, *altri che* nuć, anu sumō mēli nosēt wōdu za wsa, smō bila *dodici di noi*, smō mēli no dimīgānicu *di venti litri*. Alōra ta ka ē mēlâ nastē' wōdu, alōra jta ē čakala dīn ta-nú par barâke anu ta drūga so šla ta-prīt, tadēj ka n'ë dušlâ n'ë dušlâ, wsâki dīn ē wstâla dnâ, smō mēli a *tūrno a tūrno*. *Un giorno* t'ë ma tòcīnalō pa mla za nastē' wōn wōdu. Onâ so šla pojūtrēh nu ko bila âlbâ, si si nalīla wōdu ka smō mēli mlâku anu tadēj si zadanūlâ nu si šlâ. *Però* jtōdi wōn ka sumō mēli jtēt, t'ë bilu wsē pūncīko trīncēj, tu ka su sa bīli *del quindici* nu wōn nu wōn nu wōn - *però* sumō nalâžale pa glâva, smo nalâžale kōste tu-w trīncēa *per dir la verità*, *pur* da na bo tažīlu tamú ka romonīn ka, *Dio*, ni nīsu bīli gâwge pa onē, *poveri*. Alōra ko đâ si paršlâ *un tant* wōn tékoj od jzdē le-ta-wōn, wōn ka ē mulitjērâ, nē, ka si pučilâ, đâ si vīdalâ naga mūžâ prad mlu, ma si ga vīdalâ tu-w hârbât, ē šow prad mlu tékoj jzdē ún na dwōr, ē šow prad mlu. Ma sikōme ē biw oblačēn suwdāt, mōj kunjât ē biw rüdi oblačēn suwdāt, rüdi to suwdâškē ko ē biw ta-na dēlēj, anu si kapēw da t'ë wun, ma *mica* pinsât - *cosa vuoi, quindici ane, cosa vuoi* da pinsēj tadēj, da kogâ to ē. Maj pinsâ' đâ da, ko bi' dīn nu wsē, ē šow prad mlu anu ē si komadâw bragēsa le-jtâku, tékoj da an bēšē šow na swōj bizōnj, si komadâw, biw munagōtēh, kõj srâkicu nu bragēsa, wsē tō suwdâškē (...), ē biw *precis* tékuj mōj kunjât. Si šcē zawpīla za njīn, si raklâ: “Ti ba ma na čakuw!?” Ma ē rüdi šow indavânt, *pirò* t'ë bilu za jtēt wōn anu tadēj t'ë bilu za jtēt le-jtâku ta-za dan drūgi brih na nūtēr nu máju na nūtor za dujtēt ú h njēn. Alōre (...) da ē wstōw ta-zât, da si šow na swōj bizōnj, ma t'ë bilo mása pōzdē za jtē' na swōj bizōnj, da onē ni na bēšaō wžē dušlē gorē wžē kadâ wōn na dēlu. A nī mī daw rīspōšta, ni ka sa obrâtew ni nićâr, alōra a si šlâ drēt đâ, nē. Ko đâ si paršlâ wōh kompanije, đâ si bārâlâ jtu dnō, bē gō, ti náše, so bila wsa ta náša, si raklâ: “Du ba bi' ostōw nâs ta-zat?” Na ē raklâ da: “Nišcí, zakój?” A si raklâ da, bi' mēw jīmē da M. mōj kunjât, ma jtadēj nīsmō bili šcē kunjâde *dacordu di no*, si mēlâ pétnist lit đâ, si raklâ da: “Ni biw ostōw M. ta-za nâs?” - “Gō, ko” - na ē raklâ - “M. ē šow májo *di sárnâ!*” - na ē raklâ da (...) - “Ko si vīdalâ?” - “Ma,” - si raklâ - “nićâr!” - “Da to na mōri bēt!” - n'ë raklâ. “Bē,” - si raklâ da - “ē šow dān prad mlu, tékoj M.” - si raklâ - “oblačēn suwdāt” - si raklâ - “an bo bi' šow na swōj

bizònj anu” - si raklâ - “si obláčiw bragésa...” - “Kê?” - n’ê raklâ - “Ma da kê?” - “Bè,” - si raklâ - “le-sa-dölë w ti trinčëäh.” (...) Nîsu tèle stat vèc po dnò ta-zát, ni su sa báala, *però* dâ nîsi sa báala, *Dio, pur* nîsi mu owbdëlala *pur* ničár.

51. “Ta-pot pótju è síduw dâñ suwdát / Il soldato seduto”

Tre persone di Ucea si trovano sulla strada di ritorno da Pradielis dove hanno venduto dei vitelli. Fra esse c’è anche una giovane che vede, non lontano dal sentiero, un soldato seduto, come stesse riposando, con la testa china fra le mani senza lasciar intravedere il viso. Un attimo più tardi la ragazza guarda di nuovo in quel punto ma non vede più il soldato. Si spaventa e quella notte non riesce a prendere sonno. Fa parte della compagnia anche il nonno a cui riferisce di aver provato molta paura. Questi risponde facendole capire che sa tutto e che questo le servirà da lezione. Al nonno erano già successi fatti del genere e se usciva di notte, portava sempre con sé il cane, animale che percepisce tali presenze (Uf-A, 2.11.1997).

Anu pa nur le-sa-dölë za jtèt. Però jtadèj, tadèj si mèla *una tema*, ma nè jtadèj ka dâ nîsi vèdala, da kogá to sa tratá. T’è bílo *in primavera*, alòre sumò mèli wbwèt no talá, alòre mî smò nosìli *a Pradielis* prodát, ka za prít *di Tarcento* gorè z wöze, jtadèj *certo* pótì ni bílo, *scüsìmi*, eh, si mèlâ *un sedici, dicisete ani*. Alòre mój dèt è wbwèw talá tu-wnè w planìne anu è nabásuw wòs kórpu, su mèli, diwale na prìlica, le-táko wòn, dōlo nu wòn, anu tadèj ni so nabásale ziz nogáme wòn, da to ti nasè bōj visokō, da tō ti líwčì nasè. Anu sumò mèli nastè’ *a Pradielis*, sumò mèli prodá’ taléta anu tadèj sumò mèli kùpit tō ka sumò mèli èst. Alòre so paršlè tì zis Tarčéta, kontratále, su dále jštēs tō ka su tèle unè, *d’acordu*, anu bi’ ščè da’ sîn ta-par námâ, ka è mēw pa un talá sam, un è mēw dvi lēte vèc nūku dâ, un è mēw *sui diciotu, dicinove ani*. Alòre paršlè nu prōdale taléta nu wzéle rōwbu, *migi* nu stat jtu: nabásale, se wzéle nu šlè. Eh, ko mî sumò doslè ún na Mēu (...) *tunel* jnjân, jtu-wnè è bíla na barákâ, è stála na žanâ, ka n’è dëlala kōgâ, ka ni so wžè dëlale gorè po Majè, ni so naréale wžè cēstu. Alòre è rēkuw tu-w jso žanò, è rēkuw da: “Ti maš nan skūha’ jit ka sumò lāčne!” - è rēkuw mój dèt. “Gō, gō,” - n’è raklâ - “bè, zakój da nē!” Šla tâ nu n’è gála gorè nu n’è skūhalâ jit, n’è mèla špolèrt, è skūhala nân jit nu nan dála sēr nu sumò èdle. *Eh, certo*, è bíla nuć anu nîsumo paršlè pu mulitjère, sumò bíle paršlè po bináriu, ka ni su bíli nárdile wžè binárih, ka su wudíli dārwâ. Alòre è raklâ, è rēkuw mój dèt tu-w nju, è rēkuw da: “Ti si nan dála èst, ma jnjân mēšēs nas gála pa spat!” - “Pō,” - na raklâ - “man pa za wās gá’ spat!” Ko si vèdala dâ, da kê ma nas gát spat anu jti názè! Prit nūku mēšēmō paršlè ún na Mēu, nè, sikōme ka t’è bílu *il mese di aprile*, è biw šcalè marakè kak blakèc snègâ anu (...) su poćiwale, ka su parháale gorè zis Palúda, ka sumò parháale ta-dölë gorè po Plánu, su bíla pućuwálca, sa ználu tej su pućiwale. Alòra mój dèt è biw ta-prit nu dâ si bíla tu-w sride anu jsi sîn è biw ta-za mlu, básan *eh, d’acordu*, (...) bi stála polédnut gorè, jtu ka sumò mèli poćèt, ta-pot pótju è bi’ dan garnjáš šcalè ot snègâ, è síduw dâñ suwdát, síduw monagōtēh, klabūk è mēw ta-na ni kulēne anu è si dāřzuw gláwu le-jtáku. Tadí si si pomíslilâ ka su bile *alpine* tâ-gorè w Buwcè, pa ti náše, nè, si míslila: ‘le, *poveru*, bo bi bi’ trūdân, è šow fēs ta-pot pot pućèt’. È poćiwuw anu, *pur* din, ma a nîsi ga vídala tu-w víštu, kōj ka è dāřzuw pargnūto gláwu, ka si dāřzuw jtáku gláwu. Ko somo paršlè gorè na (...) nîsi moglá glédát suwdáda, a si glédala dō na pot dōpu, *d’acordi di no*, ko mēšēmō paršlè gorè ka mî somo poćile, ga ni bílu suwdádâ tu-w nínin krēju. Si raklâ tu-w mīga dēda, si raklâ: “Kan bi’ šow ta suwdát?” Alòra è rēkuw un da: “Kē si ga vídalâ suwdáda tí?” - “Bè,” - si raklâ - “lejt-jtu pot pótju na ti garnjášu.” - ščè pokazala z rokó - “lejt-jtu pot pótju na ti garnjášu.” Jtadèj sūncè è šlō za gōru ta-z urhá. Alòra a ni bi’ daw rīspōšta dèt, nī mī daw rīspōšta, un è wžè vēduw zatō ka un è čuw ščè čas, ka è hodèw *di notte tempo*, ka t’è mu *propì* bránilu pa

pâsu *i primi anni dopo della guerra*, t'ê mu brânilu ko ã biw tékoj po Majè, ka si wudèw pâsa za njîn. Ko pâs ã sa obrátew, ka ã šow ta-prit, ka ã sa obrátew nâzèt k'ê šow ta-za njîn, ã pa vēduw, da njân an vīdi kēj pâs, ka pâs vīde. A nī mi daw rišpōšta. Dópo ka somō mēli jtèt, ka somō bīli paršlè ún na Mēu, ka smo bīli ědle nu wsē, ka sumō mēli jtèt, ã nas paála spat jtu dō stran ka so ta hīša, ka su ta brájda, ka jnjân ã ta seǵuvijâ, ni su bīli nárdili wòn za sa púzèt, jtu ã bilâ na hīšâ, prit su bīla štála, su bīla hliwje. Jta-dōlè ã nas paála, ã bīlu sēnu, t'ê bīlu tu-w vīlažej, bīlu gōrku, inšōme jta-dōlu: *tūta la note dâ nīsi wsanūlâ, tūta na note dâ nīsi bīla wsanūlâ!* (...) Zajtō ka t'ê mi parjálu rūde to odiwa dūre, rūdi da gre kēj nutor. Inšōma si sa báala, bīla na rič, nīsi bīla kopác wsanòt. Drūgi din pojūtřeh si raklâ: “Čè bèt *la prima e la ultima volta*!” *Certo*, sa nī mēlo lūče, sa nī mēlo lampadín jtadēj, ti si mēw *šcugni* sta' tu t'ê zajéla nuč anu nuč ã bilâ anu dō po bináriu jtèt: *negozi* jtè' dō w duw anu ščē básane, nīsamo muglè dojtè' dō w hīše, ma ěi bēšemō šlè drēt čenča čakát da nan skūhej, ma mōj dēt ã rádē jiduw, tadēj tēšē tèt čenča ěst? Alòra si raklâ drūgi din, si raklâ: “Dēt, to čē bi' *la prima e la ultima volta* ka vī (...) wstávi' dō na Majè za spát!” - “Zakój bēj?” - “Zatō ka dâ čistu nuč dâ si sa báala, t'ê bīla na rič, t'ê mi parjálu rūdi tu udiwa dūre.” Ě rēkuw, da: “Ti ěe sa naučē, da káko se právi da kē ã suwdát!”

52. “Dâñ valiki valiki dēt / Un uomo grande grande”

A Uccia madre e figlio piccolo vanno una sera in cantina a prendere le patate. Il bambino vede un grande uomo vicino a un albero. La madre per evitare di passare lì vicino decide di entrare prima nella stalla. Quando ne escono l'uomo non c'è più. La madre sa che si tratta di fantasmi, ma non vuole rivelarlo al figlio per non intimidirlo (Um-A, 20.9.1996).

Nur somō bīli tu-w Zagråde, (...) tadēj da mamō jtè dōlu po krampír, dō w ćánibicu (...) nu somō rūdi (...) dworē njēh dō žiš štiǵlâ, dōpu dō w hliw, dō s hliwa so bīla na drūga štiǵlâ ka somo mēli dojtèt dō w ćánibicu tu ka sumō mēli mliku nu krampír nu wsē jto-tákē. *Infra questo tempo* somō bīli tu ka ã vilázaw wòn gnuj, somō tūnkali gnuj skúza ámu w kōp, ã bīla na valika hrūška le-nâ táká anu n'ē mēla dwa (...) za hrūška koráč. Alòra na ã raklâ da: “Man jti dō po krampír, da pidè, kompanjè ma!” - ma máte. Eh, ěe t'ê máte t'ê máte, anzi. Kō somō paršlè dō w štiǵlâ ta-prád dūre dō w ta štiǵlaca jtu, ta pârva (...) tu-w štálo, dâ si vīdow naga dēdâ ta-dō par hrūške, ka dâ si sa dâržuw rūde za mátor, si bi' máje, alòre si vīdow jsagâ dēdâ anu máte tadēj na ã evitála, ka n'ē vīdala, n'ē evitála, n'ē šla tu-w hliw; dâ si rēkuw: “Ka bej rétē, máte?” - somō gále da ‘vī’ mátare, ģenitōrjan - “Da kē bej rétē, máte?” - “Ah, man tē' vīdēt (...) kráva.” Šla tá nu na vīde kalīku tīmpâ na mâ stat za, káku sa dí, anu oǵála dūre (...) koj nu májo listja (...) nu vilēzla wòn, zaǵála dūre anu... Ko sowa šlâ dō ta drūga štiǵlâ za jte' dō jsēj hrūške, eh, ni bīlu dēda vēč, ã bi šow. Anu somo wzéli ta drūga štiǵlacâ, somo šlè wòn w ćánibicu, wzéla krampiír nu šla wòn. Ko sowa paršlè wòn, tadēj n'ē raklâ da: “Kōj si vīduw T. ta-dōlu pud tīmplinân,” - somo gále - “ta-dō pud tīmplinân?” Alòre si rēkuw: “Dan valiki, valiki dēt tu-wnē w koráč ut črišnja!” - ma t'ê bīlu *pasa due metri* za jtèt ún koráč. “Ah, da si ga vīduw pa tī?” - “Ĝō, si ga vīduw. Bè, kan ã šow?” - “Ah, da bo vēduw un.” Ka tadēj na nī tēla račèt, da to so bīli špiritave, za sa na štrášet.

La storia contenuta nell'unità successiva si riferisce alle stesse due persone di questo racconto ma viene narrata da una loro parente. Le unità presentano infatti situazioni simili.

53. “Dâñ valiki valiki dēt / Un uomo grande grande”

A Uccia un ragazzo sente che la madre sta parlando ma non vede nessun interlocutore. Le chiede allora con chi stia parlando. La donna glielo spiega e dice che se lo desidera potrà vedere di persona di cosa si tratta. Una volta capita allora che la madre inizi a parlare e

prenda per mano il figlio che in questo modo vede un uomo di dimensioni fuori dal normale. Si spaventa e non vuole più saperne. Le persone che possiedono determinate proprietà vedono le cose normalmente, mentre gli altri che stanno accanto a queste le vedono alterate (Uf, 7.10.1998).

Môj oćă ě mi právēw, da un nur ě biw ji rēkuw, bi' báruw njagă mátor, da zis kírín na rumunĭ. Alóra onă n'ě raklă da s kírímĭ na rumunĭ anu da *la prossima volta* ěi an ěě, onă na ěě mu pokázăt. Alóra t'ě bilu nur ka t'ě bilu ta-dölě put, ta-gorě w Zagrăde, t'ě bilu ta-dö prat cânibicu, ka đă vin, sa rikordán *benissimo* da káko t'e bilu nărět. Alóra n'ě se wstăvilă, n'ě pöçală romonět anu n'ě ga jélă za róku: *il contatto* ka onă n'ě nărdilă, ě vĭduw pa un, kôj ka un ě rēkuw da un, da ě biw se taliku wštrăšew nu bi' se taliku wštrăšew *che da quella volta* nĭ tĕw vĕĕ *assolutamente, perché* un bi' vĭdew naga valĭkaga valĭkagă dĕďă. *Perché*, alóra jtu funcjonă, ka ěi đă rumunĭn, a vĭdin nu parsunu normăl, *mentre* đăn drüge, ka nĭma *le stesse* - kăku sa đĭ - *proprietà* za vĭďĕt, an vĭde *le cose molto alterate*.

54. “Si vĭdală mĭga tĕstă ta-dö s tarĭnja / Il suocero defunto appare sul prato”

Una donna vede in stato di veglia il suocero defunto sul prato (Uf-A, 7.10.1998).

Nur *investit* a si bĭla dö s cămpa, ka si dĕlală, *eco*, jtagă vijăĉă đă si bĭla vĭdală mĭga tĕstă, *perché spesso e volentieri* t'ě mi parjălu da nĭsi mĕj sāmă, nĭsi mĕj sāmă, nĭsi mĕj sāmă: a si sa obrătĭlă anu si ga vĭdală mĭga tĕstă ta-dö w cămpo, ta-dö s tarĭnja.

55. “Na žană ka na gre na dōlu po pōti / Una donna che cammina per la strada”

Una sera una donna dopo aver munto le vacche lava il secchio e la pezza in un ruscello. Allora vede passare sulla strada la zia, ancora viva, che cammina tenendo la testa girata. Parendole un fatto strano va a casa e chiede se la zia fosse per caso passata di lì, nessuno però l'ha vista (Uf-A, 22.3.1998).

Poslūšej njăn, man ti právit šĉĕ dno njăn. Alóre sumō bĭli gorě par Tămoru mĭ, anu ta-gorě par Tămoru đă, žvēĉară si šlă dōlu w duw mwĕt bāndu anu būlu, ka si cĭdila mlĭku, nĕ, anu si wmwĕt nōga, nu ko si paršlă dö w (...) si mwĭla nōga nu si mwĭla bāndo nu si navĭjăla glăwu tej gorě po pōte, nĕ; đă si vĭdală no žanō ka na gre na dōlu po pōti zis kórbu anu đăržala nu măju na krĕj glăwu. “Bĕn kira ma bĕt jta?” - si mĭslilă. Si spĕt dōpu navĭjăla glăwu, ma bō dōpu ni bĭlu niĉăr. Ko si paršlă gorě h hĭše, gorě h năšen, si raklă da: “Ė bĭla tată Vergĭnĭja prašlă jti krĕj?” Da: “Nĕ.” Đă si raklă da: “Ėđō, vĕďita da tată Vergĭnĭja si đă o vĭdală, ta-dö w (...) ka si si mĭwala nōga, da si navĭjăla glăwu gorě po pōte anu tadĕj da onă n'ě prašlă gorě po pōte ka n'ě mĕla kórbu, ka n'ě đăržala rŭďi no măjico na krĕj glăwu.” - sa rikordăs tĭ tată Vărgĭnĭja, ka ě đăržala nu măjicu na krĕj glăwu? Ni so raklĕ da nĕ. Jtăko ta-gorě par Tămoru se mĭ sucĕďinalu bĭlu mlĕ.

56. “Ta žană ka ni dăală mwĕj nikăr / La donna che non ha mai offerto niente”

Quanto si dà in questo mondo, lo si ritrova nell'aldilà. Una donna che in vita non ha voluto mai offrire niente è stata vista, dopo la morte, vagare con il sacco in mano a chiedere la carità (Kf, 5.10.1998).

Ėi ti daš kĕj jnjăn, kar ti si žĭw, tamō ka ti ěe nu tō ka ti ěe, ti nalăžăs wsĕ ta-krĕj na tă, ěi ti daš, ti ěe mĕ' kĕj na tă, ěi ti na daš nikăr, ti nĭmaš nikăr. Ti raĉĕn, M. žană ka ni dăală mwĕj nikăr, mwĕj nikăr, mwĕj nikăr, pa ta mřzla wodă nĕ, ko n'ě wmwōrlă ni so o vĭdale, ka na ě šlă prosĕt. N'ě mĕla wrĕĉĕ tu-w pĕste nu šlă prosĕt. Ti mōrĕš dăt tō ka ti ěe, ka ko si na tă, ti măs ta-krĕj na tă.

57. “Štíri máškira ni so plésala / Quattro maschere che ballavano”

A Uccia in una notte d'inverno al chiaro di luna, un uomo, mentre si reca al ballo, vede che sulla neve stanno ballando quattro ragazze con il costume di carnevale. Si avvicina per afferrarne una ma scompaiono (Um, 21.9.1996).

Ah, jtân ka t'ê plésalo, (...) bi' dân dêt k'ê mēw jīmē da T., ẽ wmwâr ka ẽ mēw novantadiē anni, dâ ga znan, *no, novant'anne*, ẽ staw ta-nútrẽ pod must ta-nútrẽ w Učí, tazdolá ka so ta hĩa. Alóra, ma bi' sũh muš, ma to biw dân dêt! (...). Alóra da ẽ šow tâ pa un dõpu pu *cene* plésat, le-jti tu-w ka ma D. baráku, e jtũ t'ê plésalu, ta-wně ka ẽ sariwnek par latarije, ta-wně par latarije, ka dilamõ fjěštu za Santantúneh, tãn k'ê sariwnek, baârč ditẽ vĩ (...). T'ê bilu ta-zĩme, ẽ bi' snih, anu lẽpo grělã lünã; ẽ paršow ta-par hĩse sē, da ma jtẽ' tâ, jtu-par sariwniku ta-wně zorã ẽ koj tarẽnj, bẽ, ta-wně štíri máškera so plésala - viš kogã t'ê máškerã, ni so sa naréala s timi trãki, ta hcẽre - štíre ni so plésala jta-wně anu un jnjãn, da ma jtẽ' wõn, viš mlat, wõh hcarãn, so máškera. Eh, ẽ rẽkow da ko ẽ došow wõn, da ma jet dnõ, da su šparẽla wsa štíre, wsa štíre da su šparẽla. Ġõ, jsõ, jsõ ni so právili anu dâ cu... ni so pa mi pokázale, da kẽ ni su plésala. (...) Ta-na snẽgo ni so plésala.

58. “So bila dvi máškere ka t'ê plesalo / Due maschere che ballavano”

Due uomini di Uccia escono di notte al chiaro di luna e camminano sulla neve ghiacciata suonando la citirã (violino) e il bãs (viloncello). Vedono due maschere che ballano. Si spaventano e scappano. Uno dei due addirittura abbandona sul posto il violoncello e vi ritorna a prenderlo il giorno seguente (Um, 21.9.1996).

Anu ti maš bára' le-tan T. ta-w M., nji wũjã. T'ê bilo un anu dân drũge. Alóra t'ê bilu šlu tu-w nučẽ, jtãku mlãdu t'ê bilu, ma nẽ mlãdu utrucẽ. Ta drũgi citirõw s citiru, Ġ. ẽ mēw jīmē (...), ta-wně w Zagrãde, da to ma jtẽ' gorẽ po ti Bãrdẽ, gorẽ par Vargilico, ta-wně na ti Bãrdẽ, ka staw pa Marcěl Šimũn Wurdijãn (...). Alóre prit núku prit (...) ta-gorẽ ẽ dân gõst, ka gõst ẽ fẽs ta-nad latarijo wõn, ta-nat carkvjó wõn, jta-wně zorã. Jštẽs bi' snih, ma bi' srinĩ, anu grẽla lünã. Se špartĩlu tu-w Zagrãdẽ par njẽj anu t'ê šlu gorẽ citirãlu... Ko to došlũ ta-gorẽ, so bila dvi máškere, ka t'ê plésalo. T'ê sa bilu wštrãšilu: ti s citiru bi' nẽsuw citiru, t'ê sa obrãtilu nãzẽt. Te drũge, T. ẽ biw pústew, spústiw bãs, bũnkalicu anu šow dõ po srĩnju nu drũgi din t'ê šlu vidẽt, da kẽ an ẽ. Jsõ t'ê právilu. Anu ti jtãn a mõrẽ racẽt, ka ẽ šcalẽ žiw. Tadej, ẽ t'ê zlgãlu únadwã, lãžẽn pa dã. Nĩkinũr ni so vidale.

59. “Na čarna bába / Una donna in nero”

Un uomo di Uccia vede sempre una donna vestita di nero camminare davanti a sé quando la sera va a trovare la fidanzata. Lo accompagna sia all'andata che al ritorno. L'uomo racconta il fatto al prete il quale lo rassicura che non la vedrà più (Um, 21.9.1996).

È biw E., mi sastrã A. muš (...), alóra ẽ parháuw w vãs tu-w Bõrcẽ ta-h nãn, ta-h ti stãri carkvẽ jtu A. - jsõ ẽ nan práwew vęc čas ún po Tarvíze tu-w guzdãh. Alóra ẽ parháuw tu-w nučẽ jtãn sē, *si capisce, õku le nove, le dieci, e bon*, ẽ rẽkuw da ko ẽ parháuw tu par latarije, ke dilamõ fjěštu jtu tâ, da bila rüdi na bába ta-prit prad njĩn, wẽzanã, na čarna bába, n'ẽ mēla na bila hlãca anu wẽzana na dõlu, tej ta stãra bába ka so sa wažũwala prit, anu un šow za o dujtẽt ma onã n'ẽ bila rüde bõj indavãnt anu da ẽ šow nu da *niente da fare*, nĩ biw kopác ga dujtẽt, dúdu ta-h carkvẽ, jtãn da ni bilu vęc, šparẽlã, wõh A., wõh mi sestrẽ. Bẽ, t'ê stãlu jtu nu t'ê stãlu nu ẽ glẽduw un won na óra, da muč so or, bo bila dnã, na bo bila puwnõce, ma onã na bo bila čakala da an cẽ jtẽt, bẽ ẽ vẽduw: “Bẽ, da E., da tacẽ, da lẽ, muč so or, man tẽt pa dã spat!” Pošlũšej, ni tẽw nawãdet, múcuw nu šow. Ko ẽ došow nútẽr nú

h cerkvě n'ě bila ta-prít, spet ga kompanjála ta-h hiše, na dwákrát trīkrát jtáku, dópo bi' ji rēkuw nur, ka bi' sa wštrášew, bi' ji rēkuw, da un an na gre, da an čē čakát din jzdě, čē sta' sam nu da tacè spat ke da un an na gre. Ě ji nawá dew da káku. Tadej ě rēkuw, da ě bi' rēkuw *don V.*, da káku tu ě, ěru, mu kuntów fát. Tadej ě rēkuw ěru da: "Tacè anu da hodě, ka da ti boš víduw da ti na boš víduw věc!" Anu dópu ni bilu věc, ě rēkuw da ni bi' ga víduw věc. Jsō ě nan práwew un, mōj kunját ě práwew.

60. "Dàn dēt ka hōde ta-prít / Un uomo che cammina davanti"

I cani sentono la presenza degli spiriti e i vecchi portavano sempre con sé il cane quando andavano da qualche parte. Un uomo (il padre del narratore) la mattina presto sulla strada da Uceea per Sella Carnizza, vicino a Málí Kuk, vede davanti a sé un uomo che sta camminando. Cerca di raggiungerlo per fare la strada in compagnia, ma vede che l'uomo si allontana sempre di più ad una velocità troppo elevata per un essere umano. Cerca ancora di raggiungerlo ma non lo vede più (Um, 21.9.1996).

Ta pǎrvi ka víde ě pǎs. Tí stári ni su wudíli pǎsa ko ni su hudíli kǎn (...). Pǎs tu-w nučě, ko ti hōde nú mi nogáme, jtaděj an víde, *almanco* so gále ti stáre; mlě to ni maj mi kapitálu. Ma ti stári ni su právile, ku pǎs an hōdi nú mi nugáme, da an víde anu t'ě pǎs ka víde; ni su gále ti stáre, da an vídi prít líkuj dân drüge. Mōj očá, nur, bi' šow damúw, ún Rézijo anu ta-gorě na Čárcu, tu-w Učjí gorě, za prít gorě pod Málí Kuk. Ě šow pujǔtrěh apenā náprět zwúdā, pōpowdně će ni so mēli tět ščě damúw nu bi' snih nu to-tákě (...), so hudíli zwúda za dojtět náprě' wòn, ka tu-w kumüně, su bíli pa ti drúzji tu-w kumüne, ma mī sumō bíli dalěč (...), trístě nu šějst kilómetruw ta-nú w Učí ún Rézijo nu prít názět. Alòre ě víduw nágā dēdā ta-prít, ta-gorě na ni wūncě, da sa zavěw ta-za wūncu. Alòre ě (...) pǎs za ga dujtět, za mět kumpaniju. Ě došow jta-gorě, t'ě bilu drět, ě glédow (...): to na mōrě bět, k'ě wžě došow gorě za to drügo kūrvo. Ě šow, ě rēkow - jsō ě pravew mōj očá anu ě ní lǎguw, jsō *posso credere* - ě šow un, ma šow, ma dēda dópu ní bílu věc.

61. "Dàn uštír ka ě kráduw dúdu rat / L'oste imbroglione"

Un oste che durante la vita ha sempre imbrogliato muore e subito dopo il funerale lo trovano in piedi sulla botte del vino in cantina. Chiamano un prete ma l'oste dice che questo prete ha la camicia più nera di lui. Chiamano allora un prete più giovane di Moggio a cui l'oste chiede di essere scongiurato sul Canin perché sul monte Amariana ci sono già talmente tanti dannati che non si può nemmeno infilzare uno spillo. Viene infine scongiurato sul Canin (Um, 21.9.1996).

Alóra bi' dân ta-wně w Rézije, ni su právile ka biw mwâr. Alóra ni su mēle ga škongurât ka bi' paršow názět, *anze*, jnjân ču ti račèt da kě, pošlūšej, tu-wně par M. ě biw mwâr, ě mēw ušteriju, a ma bi bi' krá dew dúdu rat, áliběj dúbej ví da káku, alóra ni su nárdile funerál anu ni su šlě. Nárdile funerál, ni su paršlě názět dōlu *fra i parente* dō w ušteriju wsi le-táko. Alòre dân, sīn áliběj hčí, ni su šlě dō w kantínu, da ni céō popět dan *litru* vīnā *in compagnia*: bi' ta-na karatélu koráški ta-s karatěl, nu ni nīsu mogle vígát ún vīna. Si čūla pa tí? Alóra ni su šlě wòn: "Bě, da kě mǎ vīnu?" - "Da ě ta-dōlě, ta-s karatěw koráške!" Jiska' ěrā. Paršow dōlu ěru, šow dō w kantínu, da (...) škongurât; ě rēkuw ti ta-na karatélu, ě rēkuw da: "Tí ti na valás, da tí ti maš te' wkrěj, ka da ti maš bō čárnu srákicu tí líku dǎ!" - tu-w ěrā, (...) dobrō ěru *ma niente da fare*, tadej ě staw ta-na karatélu. Tadej da ni su šlě dō w Múzác, pu nága mládagā da ě paršow gorě. Tadej da mu ě rēkuw, da: "Ĝō, da tí ĝō, *però* da gorě w Marjánu da ti nīmaš ma gnāt, ka da jta-gorě jih ě, ka da ní mēstā za wpíknuw na

jígla, da žanī ma ta-w Ćanèn!” (...) Tadēj da ē biw ga škongūròw ta-w Ćanèn. Tadēj dópu t’ē sa bílu kalmálu.

Il motivo del sacerdote indegno che ha la camicia più sporca dell’anima dannata viene sottolineato anche da D’ORLANDI, p. 41, e fra dannato e sacerdote si verificherebbe spesso una lotta serrata: “Non ho paura di te perché sei peggio di me. – Io sono ancora nel mondo e posso ancora salvarmi, mentre tu non ti puoi più salvare” (Valle). Si confronti pure il racconto veneto “Il malgaro” (Segustino - TV) riportato in MILANI, p. 371: un malgaro dopo la morte ritorna a fare lo stesso lavoro di quando era vivo, ossia a mezzanotte viene a fare il formaggio e poi sparisce. Il prete si reca alla malga per sconfiggerlo ma viene respinto dal malgaro che dice: “Ti tu pol ’ndar via tu, perché tu ha la camisa pi sporca de mi”. Allora va alla malga un altro prete e riesce a mandarlo via per sempre. A questo proposito cfr. anche RPF XVII, p. 142, n. 16, in cui si sottolinea il fatto che l’esorcista per avere successo deve essere senza colpe, infatti se il dannato riesce a rimproverargli anche il minimo peccato, l’esorcismo fallisce. L’intervento del sacerdote esorcista è quindi frequentemente documentato in questo genere di racconti. Secondo la credenza popolare inoltre questi sacerdoti devono possedere un carisma e solamente taluni avrebbero il potere di esorcizzare. In CANTARUTTI [1985], pp. 424-425 e 432, la credenza popolare viene messa in connessione con il fatto che la Chiesa dà questa facoltà “soltanto ai sacerdoti distinti per pietà e prudenza, mediante un’espressa licenza...”. L’unità successiva rappresenta una variante di Coritis.

62. “Dän uštír ka ē mīšow wōdo nú w vīno / L’oste che mescola il vino con l’acqua”

Un oste di Resia per tutta la vita ha mescolato il vino con l’acqua e quando muore, al funerale, sembra che la sua bara sia vuota. Dopo la sepoltura i parenti ritornano a casa e ritrovano infatti il fantasma dell’oste su una botte in cantina: la sua anima è dannata e l’unico mezzo per liberarsene è di scongiurarla (Kf, 30.1.1999).

T’ē biw dän tu-w Rézije nu ē dēluw uštír wso njagā vīto, ma, ē mīšow wōdo nú w vīno, wōdo nú w vīno anu ko ē wmr, ni so mēli nastèt dō w sātmičērih ma ni so čūli da to na tazī, da nī nikár, bi’ kōj bank. Ko ni so pršlè ta-h hīše, eh, dän tu-w famēji ē bi’ šòw dō w kántino da ma tè’ po no májo vīnā za pèt, bo bi’ mēw da’ pèt ti ka so ga naslè, vi’ ā da koj. Ko ni so došlè dōlo ē biw ta-na karatélo. Bi’ donān pa jti. Eh, ko ni so nárdile, ni bo bíli mēli ga škongūrāt, ti māš kōj škongūrāt, kōj māš dēlāt? Ko ti vīdiš da t’ē jtò, an gre kōj na jti krēj, šī nē ti ga māš rūdi jtò. Eh, n’ē stára jsa, n’ē stára prastarēta, divi muč čantanárjow lit na mā, ni so si právili dän tumu drūgamo. Alòra mīšow vīno nú w wōdo nu un bi’ sa donòw. Tantacjún gála rūdi da šcē nu da šcē.

63. “Dän sinēc ka ē krádow / Il ragazzino indotto a rubare”

Una donna induce il figlio a rubare degli oggetti per cucire dal cestino di lavoro di una vicina. Il bambino muore e la madre vede le mani del bambino che spuntano dalla tomba. Il prete le consiglia di percuoterle con una bacchetta finché non si ritirino e così accade (Kf, 7.10.1996).

Alòre n’ē bíla na žanā - na vin ā, da tu-w kírī vasè, inšòma, gorè s to Rézijo to bo bílo - anu n’ē mēla jsagā sinīčo, sēdān, ōsān lit, pa vēc, anu ē hodēw, bo bi’ hodēw ta-h káki žanē, ka n’ē mēla dän platenčēc anu n’ē mēla ta-nútrē tō za šiwāt. Alòra jsi sinēc ē parnēsuw ta hīše, pri’ ē prnēsuw škárja. “Ah,” - na ē raklā - “tu kē so bíla škárja, ē bi’ pa vinjarúw.” Alòra šòw, ē prnēsuw pa vinjarúw. “Ah, si prnēsow pa vinjarúw? Alòra ē bíla pa nēt.” Anu ē šòw anu prnēsuw pa nēt. Anu t’ē stálo ka jsi sinēc ē mwr anu ko ē mwr jsi sinēc, ko n’ē hodīla ta-na gròb o mu pūli’ rōža o kēj, ē mēw rūdi rókica wòn, anu dēj nās dēj zūtrā, n’ē bíla štòf vīdēt jtáko anu n’ē šlā ta-h ēro ano n’ē raklā, da káko to ē. “Ah,” - ē rēkow ēro - “ti

si sámā gáwǵě, ti si slábo ga učilā, ti si slábo ga učilā! Injān ā ti dan le-jso bakético anu ti maš tèt ta-na gròb anu ti maš rūdi šlépa' jta rókica jtò, dárdo ka ni spet sa ritiráō." Anu n'ě rūdi šlépalā, dárdo ka dōpo rókica ni so bíla sa ritirála, ih ni bilo vēc.

Nel racconto "Il crocifisso sanguinante" riportato da MAILLY, p. 122, n. 75, nota pp. 217-218, si manifesta il motivo di chi lancia una pietra su un crocifisso e viene inghiottito dalla terra. Solo la mano destra rimane protesa e, sebbene intervenga il prete per salvarlo, scompare pure questa.

c. Trasmigrazioni

64. "Nimata bwèt káče! / Non uccidete le serpi!"

Non si devono uccidere le serpi (i carboni), perché sono le anime dei defunti (UfA, 29.1.1998).

Mi ko smō vīdale no valīku káču nu nīsu tēla za bwèt. Ma máte na nī tēla da ma bwèt, da ko so bíla ta valīka káča, nu so gále ka so ta dušica. "Nimata bwèt káče, ka to so ta dušica!" (...) Ta valīka čárna su bíla, čárna.

La credenza relativa alla trasmigrazione di anime in animali (farfalle, serpi e altro) è ampiamente attestata anche in territorio friulano (cfr. D'ORLANDI, p. 42, CICERI 1992, p. 460 e segg.) e veneto, nonché a Sauris. Si intravede nella serpe, frl. *magne*, un'anima penitente oppure semplicemente l'anima di un defunto (CANTARUTTI [1985], p. 422, Fagagna; RPF XVII, p. 151, n. 38 e nota 38, pp. 102-103). Anche casi di dannazione rivelano la trasmigrazione in serpe cfr. CANTARUTTI 1960, p. 93: l'anima dannata di una donna appare come *magne*; cfr. inoltre MILANI, p. 381, Marostica. A proposito della serpe, *magne*, cfr. anche JOB, pp. 548-550, e in particolare il testo in cui si riscontra il divieto di uccidere la serpe, presente anche nella nostra testimonianza di Ucce: "Me agne a copave liparas, ma nus diseve: - No sta copā las magnas ch'a pòdint jessi un vecjo di chei passāz.", p. 548 (mia zia uccideva le vipere, ma ci diceva: non uccidere le serpi che possono essere un vecchio di quelli defunti). Su questo tema in ambito resiano cfr. ancora DAPIT 1998b.

65. "Ta žába ta-pod rūpo / Il rospo nel campo"

Una donna di Coritis zappa sulla striscia d'erba che segna il confine fra due campi appropriandosi di terra altrui. Dopo la sua morte vedono sempre in quel punto un rospo, ma è lei stessa. I vecchi dicevano che sul confine bisogna piuttosto tenersi più indietro che appropriarsi di terra altrui (Kf, 21.9.1996).

Ė bíla ta-gorē na Korītē dnā ka ā o znan, alòra so bíla dvi njīve tu-w krēj anu tu-w krájo ni so rūdi naréale no valīko rūpo za mēro anu jsa bába, wsáki vijāč ka n'ě šlā kopāt, n'ě rūdi kopālā pa rūpo, n'ě rūdi kopála pa rūpo *fin* che onā rivalā rūpo anu dōpo, ko na ě mwflā, ě spet bíla rūpa jtò anu bíla žába ta-nú pod rūpo, jsa valīka žába, ka t'ě bíla onā: ě spet pršlā rūpa anu onā n'ě bíla ta-nú pod rūpo. Ta žába t'ě bíla onā. *Perché* n'ě kopālā..., ti stári so gáli da ta-na ni mēre, ti māš pūstet, ma nē wzet, rējse sta' bō názēt.

d. Visioni di fuochi fatui (vēdowci), luci o candele accese

66. "Vēdowci / I fuochi che volano"

Un uomo di Coritis decide una sera di andare a prendere un fucile in un luogo dove erano state abbandonate delle armi alla fine della seconda guerra mondiale. Dopo averlo preso lo nasconde sotto un grande tufo dove sarebbe ritornato a recuperarlo di notte. Quando vi ritorna vede però che gli vengono incontro dei fuochi volanti, i vēdowci, che sono degli spiriti

pericolosi. Si dice inoltre che sotto il tufo ci sia una candela accesa e un paiolo ma quando l'uomo vi giunge non vede niente. Riesce allora a vincere la paura, prende il fucile e ritorna a casa. In seguito si sente molto male e non vuole più saperne del fucile (Km-A, 15.8.1995).

Il testo è già stato pubblicato in DAPIT 1997, pp. 55-58. La credenza dei fuochi fatui risulta estremamente diffusa anche in Friuli. OSTERMANN, p. 61, riporta: "*Fùc voladi* (fuoco fatuo). Sono le anime dei morti che girano per fare intendere che hanno bisogno di preghiere. Il *fùc voladi* insegue chi lo vede, e ne cagiona la morte. Esso cerca talvolta di entrare nelle case...". Si confrontino inoltre le attestazioni in RPF II, pp. 294-295, n. LXXVI; RPF VI, p. 199; RPF VII, p. 131; RPF VIII, p. 62; RPF IX, p. 264, n. CVI; RPF X, p. 235, n. LXXII; RPF XII, n. 30; RPF XIII, p. 61, n. XXXIV, p. 71, n. XLIV; RPF XIV, p. 118, n. LVVVI, p. 226, n. CXXXVI, p. 239, n. CXLV, p. 264, n. CLXIII; MAILLY, p. 59, n. 8, nota p. 181. Cfr. anche le testimonianze in AQUILEIA, dove nei racconti dal n. 135 al n. 143 i fuochi fatui sono considerati anime del purgatorio che devono purgare i peccati; in altri casi invece hanno bisogno di preghiere o suffragi: pp. 148-149, n. 137-138, p. 150, n. 140, p. 151, n. 143. I fuochi fatui se cadono sulla biancheria stesa fuori di notte la macchiano o la rovinano, oppure bruciano la pelle a chi la indossa e provocano malattie (cfr. anche OSTERMANN, p. 61). L'unità successiva appartiene alla stessa tradizione secondo cui sotto il tufo sarebbe occultato un tesoro.

67. "Svícá ta-pod Tófän / La candela sotto il Tufo"

Nei pressi di Coritis sotto un grande tufo vedevano sempre una candela accesa. Qualcuno vi ha sotterrato qualcosa, ma solo chi ne è degno viene chiamato a svolgere il difficile compito di dissotterrare quanto è stato occultato. Di solito la persona viene chiamata nelle ore peggiori, ta slába óra (Kf, 5.10.1998).

Ta-nú pot Tófän ni so vîdale rûdi, è rûdi lûč jta-nútrë, pa ä si čûla šišä, da ni so pravili, è bila rûdi na lûč jta-nú pot Tófän, però ti mäs bi' dënj, ti mäs bi' dënj za tèt punj, ma ôpownôce, ti ba mëw tè' tî? Nënçe ba bilo pa na valîka kása bëčow! (...) Svícä è bilä (...). Ä tu-w nočë nîsi šlâ maj túdi nútër (...). Pa jtu ni so zakopäle kěj, viš, t'è bila strihâ, t'è bi' dan tòf, ni so zakopäle kěj, to è jtò. Ma tî ti mäs bèt dënj, ti mäs bè' dënj, ni mëò ti racèt tabë, da tací punj, alòra ti ci nalëst. Ma ni ta šeaô mása no slábo óro: puwnôce, no óro, te nipjës óra. Bë, du an cë jtë' nútër. Ti ka è zakopòw, da jti vidëj! (...) Ma viš da ko ba tëlò prît ôko tabâ anu èršt to cë da ti maš be' sam, ma kucë, ti na mörëš paät kompanîja, be alòra? Kë măn tèt, nánçe tu-w wüsnë na ba šlâ ún pot Tófa, hëj stojö jtò!

68. "Ë spádown oropláno tu-wnë w Čanîno / L'aereo precipitato sul Canin"

Durante la seconda guerra mondiale un aereo americano precipita sul monte Canin causando la morte di tutti i passeggeri. Dalla planina Klen vedevano sempre una luce e udivano strepiti, rumori provocati da lamiere (Kf, 5.10.1998).

(...) Ko samö došlë gorë, da è spádown oropláno tu-wnë w Čanîno. Ni so hodili wún Čanën, so bili tî ta-na Koritë s kórbe wòn, le-na táka hrtá amerikánave, le-na táka hrtá ta-na kórbe wézano, pokrîte s plahûte, ka ni so mëli nağát ún nat kórbo za prnastët tu-wnë w Čanîno nútër, e gö, anu dõpo jtò, ko t'è bilo tu-w vîlažej, da mamö jti wòn vidët (...) ma, ko ni so gnáli gorë w Klèn ta-gorë ka stojî A., nji ocä è rûdi vidow wòn, è bila rûdi na lûč tu-wnë, rûdi lûč jtu-wnë jtu-wnë, ni so čûli pa klontonät bándä jtu-wnë od oroplánä nu wsë jto-tákë, t'è rûdi štrášilo tu-wnë, ka ma bi' bilo šlo kárë judí jtò, sa bwîle. Anu dõpo t'è bilo, vi' ä, ôko máä jtáko, šlë wòn da mamö pa mî jtë' vidët. Šlë, šlë, šlë, eh, t'è dobrö rozonálo pa jtadëj (...). Ma ni so čûle rûdi štrášet tu-wnë, viš, anu rûdi no lûč tu-wnë, rûdi lûč bila tu-wnë ka bilo šlo kárë judí jtò (...).

e. Percezione di rumori o spostamento di cose e persone, non assimilabili all'azione umana

69. “T’è zdělalu rumör ta-nútrë w carkvë / Strepiti nella chiesa di Carnizza”

In un giorno di maltempo due donne di Uccia vanno a riscuotere la pensione a Resia. Al ritorno si fermano a mangiare qualcosa accanto alla chiesa di Sant’ Anna di Carnizza. Sentono dei rumori dentro la chiesa come se i candelabri sull’altare cadessero. Stando fuori guardano dalla finestra ma in un primo momento non vedono niente. Subito dopo vedono all’interno una cosa che sembra una vecchia moneta da cinque lire rotolare sul pavimento della chiesa. Spaventate riprendono immediatamente il cammino per Uccia (Uf-A, 2.II.1997).

Viš kogá, ta-gorë na Karníci, jta-gorë t’ë ma wšpigálu, *eh si*, ta-na Karníci w ti carkvë (...). Ða si mēla *dicioto ani*, alòre ma máti ë tézala pizijún od miga oćá anu sumō moglë jti pō pa dan drūge, báštá narédi’ firmu - ma máti ë mwēla sa fermát, naréat firmu. *Come una delic*a somo mēli, ma somo mēli hodë’ pō ún Rézijo anu suwa bíla dā anu jsa máte M. (...), n’ë mēla jīmë da R., anu somo hodīle špēs ún Rézijo, be gō, po pizijún midví, dā anu onā. Bè, suwa hodīle pojūtrēh, *alle tre, alle quattro, alle cinque*, na názēt praháale a mezzogiornu, parháale *ala una, alle due*: nīsi čūla mēj nīna rēče. Njendin su bíli temporálave, ë šow snih, eh, t’ë lílu, ma nīsi čūla mēj ta-gorë na Karníci w carkvë. Ko somo paršlë na wòn, somo sa wstávile jtu, sumō si snēdle kak panín, ko somo paršlë na nútër sumō sa wstávili spet, sa wstávile jtu: nīsi čūla mēj níčár, mēj nīna rēče. *Una volta* sumō bíli šlë jštës jtáku, dā nu onā. Šlë da mamō jti wòn po pizijune njēh anu ë talíku šow snih ko sowa šlë na wòn, ë talíku šow snih, ë talíku šow snih ka t’ë bílu na rič anu, bè, midví, lumīne sowa mēli e jtë’ *di notte*, su bíla..., sa špartèt jzdë *verso le quattro di mattina. Alle quattro di mattina il mese di dicembre, di ginnaio, cara mia, altri che note!* Sowa bíli šlë ko ë zwonīla vimarija, sowa bíli a Gniva, *imaginarti!* Anu sowa bíli nalēzli ščë no žanò po póte, sámú, ka n’ë šla jštës pa onā za nji oćó wòn w Rézijo e na názēt nīsamō paršlë kwòp, sowa paršlë sámé, dā nu onā. Anu ko sowá paršlë jtu, sowa sa wstávile, *come il solito*, dnā sédnula na tā anu dnā sídala na sē nu swa si vígale wsáka swōj kròh, kogá bēj mēšēs si vígát?! Dan frégul krūha sūhagá, *altro niente. Apene che* sowá sa gáli jist, t’ë zdělalu rumör ta-nútrë w carkvë *che tu non avrai una idea. Žvēlt* òbidví ta-na okína vídēt kogá ë: ni bílu nīna rēče. Bè, sowa mūčile, sowa gále da to bo kak kuštrīs, viš ta (...), sédnale spet, spet sa gáli jist: so wdárilje čandalírje tuwnē dōlu na guwtár, da si kapēw da s’ë wsē zlomīlu. Žvēlt wstávili spet, wsáka ta-na swō oknō glédāt: *tuttu un silenzio*. Čandalírje su bíle gorë anu nīna rēče jta-nútrë. Alòra sowá sa spopalédnule: “Ma,” - n’ë raklā onā tu-w mla, na ë raklā da - “ma káku t’ë ta rič jzdë?” *Fra questo moment* ka sowa raklë da káku t’ë ta rič jzdë, ë sa skukurúknula na rič dō po zamjè, tékoj ti navijáš dān *di cinque lira*, ka an gre anu tadēj an sa wstáve. Tēj dān beč, gō, *di cinque lira* prit, ka su bíli tí *di cinque lira*. Ah (...), swa zadanūli koj wsáka swo kórbu nu sa wzéle nu šlë, ka bi’ jti krēj, ë bíla mulitjéra, ka sumō hodīli jti krēj. Anu talíku čas ka sowá sa wstávili, nīsmo čūli ni prit ni dópu věč, koj jtadēj.

70. “Ni so sa báale ún par Madòne / Paura presso la chiesa di Sella Carnizza”

Vicino alla chiesa di Sant’ Anna e nella zona circostante di Sella Carnizza la gente di Uccia aveva delle visioni e sentiva degli strepiti. Aveva paura di passare in quel luogo e chi era costretto vi passava possibilmente accompagnato (Um, 21.9.1996).

Ta krēj tódi wòn ni su rüdi vídale anu t’ë rüdi dēlalo kēj, ún par Madòne ni su sa báale ún par Madòne anu pa gorë na Karnice: ni su vídali rüdi jüde nu t’ë rüdi dēlalu šušür

anu ni bilu nicár, ma pa čiz din ka nu su sa báale, ko ni su hudíle ti náše tu-w Učí, ni so rádē hudíle kadā, ti ka mēw tēt pa ta-na Súbicu ni nīsu šlē narédi' gorē po Karníce anu vās ġir, ni su šlē won pu Kíle anu tadēj nú po Hlíwce anu na Súbicu alibōj nú na Kurító nu tadēj pa, tadēj magari dō w Réziju, wsěj owdēla' kēj dō w kumūn, ben, anu parslē gorē po Karníce, ni su gále da ni su sa báale anu pa po dwa trīji njēh so hodíle, da ni so sa báale. Tadēj t'ē rūdi rozonálu nu pa ta-gorē na Karníci w carkvė, ni so gáli rat čas, ni so parháali z Rézja tazímē, tu-w snėgu nu so sa wstávile ka ni bílo cěsta jtadēj, so parháale dōlu za Ispícu, dō pu muletjere anu dō w Učjó, ni so sa wstávile jto pod kūwu par carkvė, da t'ē klontínálu ka da ta-nútrē da t'ē dēlalú, da ni su se kōj pōbrale anu *via* (...), ni su gále da n'ē bílā tårdā. Ni su gále da bi' rēkuw da' ěru, da ba nē vědali tí tu-w Učí da ko na tažī Karnícā, da nídān na ba hodēw jti krēj. An nī tēw račēt věc liku jtáku ma bi' rēkuw jtáku. *Però* gorē po Karníce t'ē bíla tárda, kapijma.

71. "T'ē tézalo brándá ta-po cánibe / Le brande che vagano per lo stanzone"

Tre donne di Resia vanno a raccogliere castagne a Sedilis di Tarcento e la sera vanno a dormire in uno stanzone pieno di brande dove non c'è illuminazione. Sentono allora vagare le brande per la stanza attorno a loro e, spaventate, si mettono tutte e tre in un letto. Questo si protrae per tutta la notte. Probabilmente in quella stanza sono state uccise molte persone (Kf-A, 7.10.1998).

Anu *pur* ti din ta-dō w, káko to ma jímē jtò (...) *Sedilis*, alòra ě bi dān *pecoraio* ka prháaw gorē na Korító anu jsi *pecoraio* ě rēkow da an vē zis *Sedilis*, pastir ġō, prháow kupūwā' ōwca. Anu bē, t'ē bílo tu-w jasanē, otúbrjá: "Bē" - ě rēkow da - "prídita po kostánjá dōlo!" - ka un mā na lípa lóta, an cē nās naháat pōbrāt. Bē, mī, wsē dan bōt, samō, ġō, sa jéli nu sa špərtíli: ā anu S. M. anu ma kunjádā: prslē, ga nalēzli dēdā. ě bi' nas ġaw spat nú w no valíko valíko cánibo, nú w no valíko valíko híšo anu so bile wse púnčiko brant ōko no ōkow anu ěršt nī bílo lūče. Sa gále mī tu-w wsáko kóvico dnā, ma tu-w nočē t'ē pōčalo štrášet, t'ē tézalo brándá ta-po cánibe anu bēn, da ko mamō dēlat? Lūče ni bílo, tadēj a na vin da kucē samō bíla sa správila wsa wkwòp, spála wsa trī ta-nú w ni brándē. Ma ti mēšēš čòt da cí t'ē dēlalo, ka dívi muč ni so wbwíli judí tu-w jti cánibi, dívi muč ni so jh obēsili, dívi muč ni so wbíli partigánow, ha! Ko ti viš da ko to díla, zakój mās tē' ga ġat nūtēr júde, ka... ġō! Brándá so hodíla ōko nu ōkow, te ka so bíla šcē. Alòra mī, ka samō spále tu-w wsáki kóvici dnā, ha, samō mēle sa správit wkwòp, ka samō sa báale, bē, káko mās spat tu-w ni brándē le-no tákē? Trī na kūpo somō bile sa gála, he, ma t'ē dēlalo wso nuč, viš, wso nuč. Bē, ko mēšēmō spāt, bē, ko mēšēmō spāt, ko samō pošlūšale da ko to dílā, ma *intanto* samō bíla wsěj sa správila wkwòp.

72. "Tu-w nočē so sa odiwala dūre / Di notte la porta si apriva da sola"

In una casa di Uccia ad una certa ora della notte la porta della camera sempre si apre. La camera è stata costruita sul sentiero e si dice che non è bene costruire case dove passa un sentiero, perché di lì, forse, passano di notte le anime dei morti (Uf, 7.10.1998).

Ta-nú par Zormí, ta-nú par Drikacaveh sa dí, dímo mī da ta-nu par Drikacaveh, tu ka sí sa nášinalā dā, tu-w híše od mīga dēdā, jtu no čert óra tu-w nočē so sa odiwala dūre ud cániba, za jtō ka jtu mōj dēt ě bi' náredew cánibu ta-na póte, ě bíla na pot anu sa dí, da sa na naréaō mēj híš tu ka praháa na pot, jtu praháalā na puticā libō na pot, na puticā, anu *probabilmente* so praháala ta dūša tu-w nočē anu tu-w jti cánibi jtu, nu čert óra so sa odiwala dūre, *però* nu nīso mēj dēlale nicár, so sa odiwala kōj dūre.

73. “Pějce so spadūwale / Pietre che cadono”

Una mattina, prima dell'avemaria, un uomo di Ucceca (il marito della narratrice) sta camminando per la strada e sente cadere delle pietre fra gli alberi e sulla strada ma non ne vede nessuna. L'uomo, che prima era scettico, ora crede all'esistenza degli spiriti (Uf, 22.3.1998).

Pa mõj muž a nī sa vērww, da to štrāše, ma to bilu ga wstrāšilu ta-gorē na Lótu, gō, ka ē šow damúw pujūtrih náprēt náprēt prit núku vimarijo - ka ni dījō ka ni čüaō prit núku vimarijo, po vimariji nē - an nī sa vērww anu ē šow damúw ta-gorē na Lótu Kiláčaven, ē paršow ta-nútrē, ē bila pot jtūdi nutor, pějce so spadūwale po hrastāh anu so spádle dō na pot, ma jih ni bilu ta-na póte. An nī sa vērww, ma dōpo sa vērww dōpo tadēj.

74. “Ni so bīli šlè kārstet nu hčaricu / Dopo il battesimo di una bambina”

Tre persone di Ucceca, dopo aver battezzato una bambina a Resia, stanno ritornando a casa a piedi. C'è molta neve e fa buio. Sono costretti allora a fermarsi in uno stavolo. Quando vanno per uscire, quello che trasporta il bambino nella gerla cade sulla neve, come se qualcuno lo avesse afferrato e gettato a terra, e non riesce a proseguire il cammino. Gli altri due vanno allora a chiamare in aiuto altre persone e a prendere qualcosa per far luce. In questo modo tutti riescono a raggiungere Ucceca (Um, 21.9.1996).

Ė bi' T. tu-w Māli Kūwce (...), bi' B., G. B. anu ē bi' mõj wōj T. tu-w ti Rāvancih, kunjāt mi mātara. Ni su bīli šlè kārstet anu, nu hčaricu, nu kužīnu ka na ē le-ta-dōlē (...) ožēnjanā ka n'ē dal ventiquattru. Bi' snih, trije su šlè, ē bilo kārē snēga. Ni su šlè damúw, ni so kārstile to máju, ni so paršlē nāzēt, ga jēla nuč. Ko ni su paršlē, prit likuj dō za Ispīcu, ē dān hliw gorē stran - ka mā njān L. hliw ta-za Ispīcu F. - gorē zorā ūn stran póte, da ni céō sa ritirāt nu máju jta-wōn. Su bīli pa trūdne, ē bilo naga snēgā le-jzdē, ta mája tu-w kórbe, ni so mu pūlile mlīku tu-w ni butīlje, ni bilu tērmusuw tej njān, tu-w ni butīlje závitū tu-w káki blakāh ka da to bóde gōrku. Bē, da ko ni su vilēzle hliw, ti ka ē mēw to máju, da t'ē ga jēlo, da t'ē ga navijālu nū ziz snih anu da ni mōguw jti indavānt; ta dwa drūgā to ē ju nahāalo, to ni dēlalu ničār: “Be, da T., da kōj dīlās?” (...) Koj to ma dēlāt? Ni so stāle jtu kārē tīmpā tu-w hlivē, da to cé sa kalmāt, ni so vēdale ti stāri da to ē kēj, da ko to ē: *niente da fare*. Ta dwa drūga t'ē raklū da: “Stūj jzdē tī anu da midwā grēwa dō h hīse anu da jta-dōlē da céwā vijēt, cémo wzet ščē kiragā anu céwa nastēt pa lūč.”- ka nu nīsu mēli lūče. Ni so paršlē gorē ščē z ni trīji njēh, ni so mi raklē pa da kīri, ma na vīn: dēt, mõj wōj ē biw ta-gorē w hlivē par ti máji, ni su paršlē gorē anu ni su zadanūle anu ni su šlè anu ni bilu ničār vēc dōpu. (...) Ko bilu vēc kompanija to bo bilu ga pūstīlu tadēj, na vīn.

C. Premonizioni e segnali negativi

a. Attraverso manifestazioni oniriche

75. “Snūwāt da ni lēpu stojjō / Sognare che qualcuno sta bene”

Se si sogna che in una famiglia tutti sono ben vestiti oppure ballano e stanno bene, queste persone saranno colpite da sventura, sono destinate a morire. Una donna di Ucceca sogna che in una casa ci sono molti fiori e una persona tiene delle patate in mano. Poco tempo dopo in quella casa muore qualcuno (Uf, 22.3.1998).

Però sanjāle, E., pošlūšej! Ko ti snūwās kēj pa, tu-w ni hīse, da ti vidīs lēpu oblačanē, da ni plēsaō, da ni lēpo stojjō, jti nīmaō fartūna ka mārjeō. Ta-nútrē G., n'ē raklā (...) prit núko ē wmār G., snūwalā fēs kārē kārē kārē roš, da ni bilā kopāc nāncē oğāt dur nē, ta-nū par G., anu krampír ka ē bi' šow krampír un tadēj ta-w kantīnu, onā ē nosīla krampír ka n'ē mēla

wsjat, n'ě mēla trī krampír tu-w péste V., da dwa n'ě štoknula nú w zěmjo anu da dân da ni bila kopác štoknut, da su bili wžě gnále ta-h ti družin krampír. Tadej ẽ jštěs štoknula ta pa jti. Muć tĩmpa tadej ẽ žĩvew, ka ẽ mwâr G., ka bi šlâ tu-w kantĩno po krampír za skũha' njũka.

76. “Snũwât cĩrkuw ta-nũ w Ucí / Sognare la chiesa di Uccia”

Quando una donna di Uccia sogna la chiesa vecchia del paese allora muore qualcuno del posto (Uf, 22.3.1998).

Mi ẽ prâvila ta-nũtrẽ gĩtra A. (...). Na ẽ raklâ, ko onâ na snũwa ta-nũ w Ucí tu-w ti stâri carkvẽ, da na (...) cẽ wmrit kire (...). Ta-nũ w Ucí tu-w ti stâri carkvẽ, ko n'ẽ snũwala tu-wn carkvẽ, da kâko to ẽ anu da n'ẽ bila tu-w carkvẽ, tadej da n'ẽ vẽdala da cẽ wmrit kiri tẽh ta-nũ w Ucí.

b. Attraverso rumori

77. “Ta bajũw jtu ẽ pĩču w karčẽt / Il baule che scricchiola”

A Uccia un vecchio baule, costruito da un antenato, quando scricchiola, annuncia la morte di qualcuno del paese. Una volta madre e figlio si trovano in cucina e il baule si mette a scricchiolare. Il figlio si guarda intorno ma non vede nessuno. La madre allora dice che qualcuno è morto (Um-A, 20.9.1996).

Kĩj kĩ ẽ mẽw za wmrit kire, sumĩ mĩli dân bajũw (...), tĩ ka ni mẽĩ pukrĩw kugulât anu bajũwĩcĩ jtu nẽ, anu somo mĩli mũku ta-nũtrẽ (...), ma sa sadnũwalu pa gorẽ na ta bajũw jtu, ni bilu škânjuw (...) anu sumĩ mĩli ta-par mĩru blĩzu špolĩrta jsi bajũw, ka sa sadnũwalu, tĩ ka nimẽĩ za kan sėdnut. Alĩra kadâ, kẽ bi' kĩri za wmrit, jsi bajũw ẽ karčẽw, ẽ dẽluw: krrr, krr, krr, tĩkuj dân ẽ ta-na bajũlu sadĩ. Alĩra sa vẽdalu, da *un giorno, due*, ẽ mĩrtvâc, ċi nẽ tu-w ti hĩse, jĩndẽ *per tutta la frazione*, nẽ, pa jĩndẽ, ti dâlo *avvisu*, da ẽ dân mĩrtvâc *in corso* (...). Ta bajũw jtu ẽ mẽw mĩj dẽd bazawũn bi' nâradew. Alĩra jsi bajũw bi' ustĩw pa tadej ka t'ẽ dẽlalu štrĩpida, ka ẽ biw jtu, dân stâri bajũw. Âlĩbo viš tĩ, ċi t'ẽ bilu rĩdi *un segno di antenati*, ti ka nâradew ta bajũw fĩrč jti ẽ tražmĩtinow tu-w bajũw da ẽ dân mĩrtvâc *in corso* za prĩt ta-h njẽn. Ġĩ pa dâ si ċuw *propĩ* dâ, (...) si bi' ta-par špolĩrtu, ma mâte ẽ bila tĩkolĩ jtu an ta bajũw jtu ẽ pĩču w karčẽt; dâ si polĩdnuw, ni bilu ninagâ. Ma mâte n'ẽ raklâ, da: “Eh, ẽ kak mĩrtvâc.”

78. “Ě pĩknulâ lâštrâ ta-na špolĩrtu / Rumore dalla stufa”

Il rumore scaturito dalla lastra di una stufa a legna rappresenta per una donna di Uccia un presagio di morte. Qualche minuto dopo arriva la notizia della morte di una parente (Uf-A, 22.3.1998).

Beh, non è di recente, dall'otantacinque, ko ẽ wmwârlâ nâša M. ta-za Slâtinu, ta mlâdâ, sowa bila dâ nu mĩj muž jtu, sowa stâli sa-dĩle zdolâ, *perché* somĩ mĩli nâšo tatĩ, sowa stâli sa-dĩlẽ zdolâ, sowa wstâla pojũtrẽh, ẽ pĩknulâ lâštrâ ta-na špolĩrtu, si raklâ da: “G. ċ'ẽ *qui la novità!*” Ma t'ẽ ma õblĩlu, ostâla (...) anu pa *un veramente; eco, neanche due minuti dopo* ẽ mi talafonâlâ C., da ẽ wmwârlâ nâša kužĩnâ (...).

D. Identificazione di spiriti con eventi atmosferici

79. “So sa gnũle ti donâne / Si muovono i dannati”

Il maltempo era generato dagli spiriti e per questo era necessario scongiurarli (Uf, 22.3.1998).

Ko bi' kârê slâp têmp, alòre ni so gâle da so, so sa gnûle ti donâne, špîrite, alòre ni so gâle da: Buh wâs žanîtê ta-w Ćanèn, tu ka nî nîna dūša za dēlat vēc slábo!

80. “Vihār / Un vento dannoso”

Bisogna tenere la bocca chiusa altrimenti questo vento può entrare attraverso la bocca nella persona perché si tratta di una manifestazione degli spiriti (KfA, 13.11.1994).

Si bila vîdala â jzdê nur, somô mēli nĵwo jzdê, širčjê - ma ti na boš sa vērwow - ma leta-dô zdolâ, â si cûla da to šumî: “Ko hudîc a ê?” - si gâla â - “Ko hudîc a ê?” Trî liha sîrka t'ê jêlo nu ê šow dān vîhār gorê z nĵwo, ma kôj jse trî liha, vitêr, mišow nu šow nu šow; ê pršow le-jtô, ê šow tûdi-tâ anu dôpo t'ê šlô wsê le-no-tâkê, t'ê šlô lé-tûdi gorê: listjê, brūšca, wsê šlô tûdi gorê. Ti stâre so gâle da t'ê vîhār, vîhār, anu ko sa vîdi jtô, viš, ko ti vîdiš da to gōni le-tâko, viš, listjê, ka to hōdi ôko tabâ, ka to mlêe ôku nu ôku, nî so gâle da sa ma zağât gflo, ka to so špîritave nu ba tēlo wlêst nû w tabâ. Vîhār, dan vitêr nōri jtô, to slâbê t'ê jtô.

Determinati eventi atmosferici come vento, mulinelli d'aria, grandine, fulmini e tempesta vengono attribuiti a spiriti e a dannati. Tale ruolo tuttavia viene assunto a volte da esseri demoniaci come streghe; cfr. il racconto resiano in DAPIT 1998a, p. 210, dove tre streghe vogliono portare la grandine a Oseacco ma sono costrette a ritornare indietro a causa del suono della campana piccola. A proposito dei dannati che portano la tempesta si è occupata in ambito friulano Lea D'Orlandi in uno studio intitolato *Usi popolari Friulani. Maltempo, Ce fastu?, V-VI* (1948-49), Udine, p. 133 e segg. Anche CICERI 1992, p. 317, nota 176, riferisce in ambito friulano: “A Forni si riteneva che sul Pian delle streghe (m. 2128) convenissero i dannati a ‘battere tempesta’. Tutte le malignità dell'aria e del sottosuolo (terremoti) si riteneva fossero causate dalla congrega di diavoli, streghe, dannati che si scatenavano in forme turbinose, quando moriva un dannato...” (Treppo Carnico). Ancora in ambito friulano si crede che i fulmini e la grandine siano mandati dagli spiriti maligni. Si diceva che il fulmine o la folgore contenesse gli spiriti maligni, cfr. AQUILEIA, p. 140, n. 128, p. 143, n. 130; a p. 144, n. 133, si registra invece la credenza che nei mulinelli d'aria che si formano prima del temporale sia nascosto uno spirito. In Veneto (Domegge di Cadore, BL), nel racconto “I ricchi dannati” si legge che durante i grandi temporali uscivano i dannati relegati sulle montagne per aver fatto del male ai poveri; uscivano con l'ombrello (MILANI, p. 372). A Sauris invece i cambiamenti di atmosfera possono rivelare se l'anima è salva o dannata; se l'anima è dannata diventa simile ai demoni e in RPF XVII, p. 141, nota 16, oppure a p. 74, n. 17, troviamo un dannato che provoca il maltempo con tuoni e fulmini; si abbatte così una catastrofica tempesta e alluvione.

Bibliografia

- APPI E. e R. - 1969, Racconti popolari friulani. II (Cordenons I), Udine, Società Filologica friulana. [= RPF II]
- 1971, Racconti popolari friulani. VI (Cordenons II), Udine, SFF. [= RPF VI]
- 1972, Racconti popolari friulani. IX (Aviano), Udine, SFF. [= RPF IX]
- APPI E. e R., SANSON U. - 1971, Racconti popolari friulani. VII (Budoia), Udine, SFF. [= RPF VII]
- 1972, Racconti popolari friulani. X (Polcenigo), Udine, SFF. [= RPF X]
- 1973, Racconti popolari friulani. XII (Mezzomonte), Udine, SFF. [= RPF XII]
- APPI E. e R., CESSSELLI A. - 1975, Racconti popolari friulani. XIII (Azzano X), Udine, SFF. [= RPF XIII]
- APPI E. e R., PARONI-BERTOIA R. - 1978, Racconti popolari friulani (Montereale Valcellina), Udine, SFF. [= RPF XIV]

- ARIES P. – 1980, L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi, Mondadori.
- CANTARUTTI N. – 1960, Morti, dannati, tesori, *Ce fastu?*, XXXVI, Udine, pp. 85-97.
- [1985], Memorie narrate, in: *Fagagna. Uomini e terre* (C. G. Mor, a cura di), Udine, pp. 409-433.
- 1986, Oh, ce gran biela vintura!... Narrativa di tradizione orale tra Meduna e Mujé. Presentazione di Gian Paolo Gri, Udine, Centro Studi regionali.
- CICERI (NICOLOSO) A. – 1969, Racconti popolari friulani. V (Cercivento), Udine, SFF. [= RPF V]
- 1971, Racconti popolari friulani. VIII (Ara di Tricesimo), Udine, SFF. [= RPF VIII]
- 1992, Tradizioni popolari in Friuli, Reana del Rojale (Udine), Chiandetti.
- CIMITAN L. – 1988, Repertorio della narrativa di tradizione orale della Carnia, Udine, Società Filologica Friulana (Racconti popolari Friulani XVI).
- DAPIT R. – 1995, Aspetti di cultura resiana nei nomi di luogo. 1. Area di Korïto / Coritis e Solbica / Stolvizza, Gemona del Friuli.
- 1997, Tri sodobne rezijanske pripovedi, in: *Trinkov koledar za leto 1998*, Čedad - Špeter, Kulturno društvo Ivan Trinko - Zadruga Lipa, pp. 53-62.
- 1998a, Aspetti di cultura resiana nei nomi di luogo. 2. Area di Osoanë / Oseacco e Učja / Uccia, Gemona del Friuli.
- 1998b, Verovanje in mitično-simbolične predstave o živalih v Reziji, in: *Jadranski koledar*, Trst, Devin - ZTT, pp. 47-53.
- DE MATTEIS S. e NIOLA M. – 1993, Antropologia delle anime in pena, Lecce, Argo.
- D'ORLANDI L. – 1953, Un po' di "aldilà" popolare. Credenze e leggende in Friuli, *Ce fastu?*, XXIX, Udine, pp. 38-47.
- GINZBURG C. – 1989, Storia notturna. Una decifrazione del sabba, Torino, Einaudi.
- JOB D. – 1998, "Oh, ce biel lusoôr di lune plene, il muart e 'l vif a van insieme!". Riti di morte a Illegio: usi, credenze, leggende, in: *Tumieç* (G. Ferigo e L. Zanier, a cura di), Udine, SFF, pp. 531-557.
- LE GOFF J. – 1996, La nascita del Purgatorio, Torino, Einaudi.
- MAILLY (von) A. – 1993, Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie pubblicate con la collaborazione di J. Bolte. Edizione a cura di Milko Matičetov, Gorizia, Editrice Goriziana.
- MILANI M. – 1994, Streghe, morti ed esseri fantastici nel Veneto, Padova, Esedra.
- Miti, fiabe e leggende del Friuli storico. 1. Tiaris di Acuilee / Terre di Aquileia (de Pelca M., Puntin M., Del Piccolo L., a cura di) – 1997, Udine, Chiandetti. [= AQUILEIA]
- OSTERMANN V. – 1940, La vita in Friuli. Usi - costumi - credenze popolari, Udine.
- SCHMITT J.-C. – 1995, Spiriti e fantasmi nella società Medievale, Bari, Laterza.
- SCHNEIDER F. – 1993, Memorie di racconti che oggi si chiamano leggende e superstizioni (Sauris / Zahre). Edizione del manoscritto a cura di Domenico Isabella, Udine, SFF (Racconti popolari friulani XVII). [= RPF XVII]
- VIDONI R. – 1933, Leggende delle Alpi Giulie, Udine, SFF.
- VOVELLE M. – 1993, La morte e l'Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri, Roma-Bari, Laterza.
- ZORZUT D. – 1982, I racconti del popolo friulano, Udine, SFF. [= RPF XV]

Prikazovanje onstranstva skozi pričevanje Rezijanov

Roberto Dapit

Mnoga pričevanja dokazujejo, da je verovanje v onstranstvo v Reziji še živ pojav. Uvodna raziskava te študije predstavlja gradivo, ki je porazdeljeno v več tematskih sklopov. Raziskani so glavni motivi in vsebine tovrstnih sodobnih pripovedi. To so predvsem ljudske predstave o trpljenju duš v vicah, ki jih je mogoče primerjati s podobnimi predstavami na furlanskem etničnem ozemlju in tudi drugod. Zanimiva je opozicija motivov, ki po eni strani predstavljajo odnos med živimi in njihovimi rajnimi, po drugi pa govore o najrazličnejših oblikah anonimnih strahov. Osebne pripovedovalčeve izkušnje nam predstavljajo pripovedi avtobiografskega značaja, v katerih je stik z rajnimi vzpostavljen prek sanjskih vezi ali previdov v budnem stanju. Bogato gradivo, ki obsega 80 enot, je zapisano v rezijanskem narečju.

О тодорцах, русалках и прочих навях (мертвецы-демоны и "нечистые" покойники в весеннем календаре славянских народов)

Татьяна А. Агапкина

The authoress researched the so-called impure deceased - spirits of the dead, fairies, and the churchyard - within the spring ritual calendar of Slavic nations.

Для традиционной культуры славян актуально разделение всех умерших на две категории: с одной стороны, это предки-покровители (собственно *manes*), а с другой — покойники, умершие "неправильно": неестественной или преждевременной смертью, раньше положенного срока, в "плохое" и "опасное" время, умершие вне своего дома и потому оставшиеся без "правильного" погребения и поминовения (умершие "во мраке"); те, с кем после смерти произошли какие-нибудь неприятности, например, через покойника перескочило животное (условимся называть их "нечистыми" покойниками).

Эти две категории умерших (предки и "нечистые" покойники) различаются, среди прочего, и характером посвященных им посмертных церемоний. Как известно, "нечистые" покойники лишены церковного поминовения (их не отпевают в церкви, по ним не звонят в колокола) их обычно хоронят вне кладбища или на его периферии (за оградой, с краю, в углу); их не поминают во время традиционных календарных поминовений, регулярно совершаемых в церкви¹. Наконец, хорошо известно, что именно "нечистые" покойники являются тем "резервом", из которого в значительной степени формируется многоликий ряд славянских демонов.

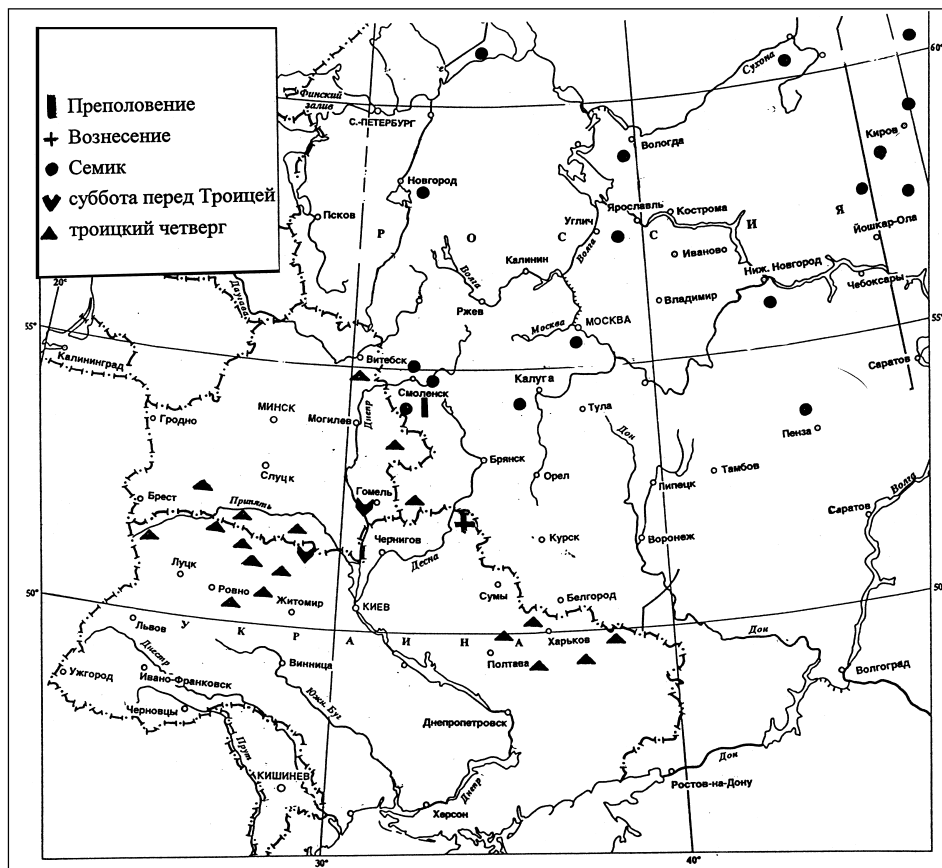
С другой стороны, среди самой нечистой силы есть категории демонов, которые отличаются от большинства других по крайней мере тем, что время их пребывания на земле ограничено одним календарным периодом, связанным, как правило, с каким-нибудь праздником или почитаемым днем. Таковы севернорусские шуликуны и южнославянские караконджолы, появляющиеся на святках, русалки и др. (назовем их календарными демонами).

Как нам представляется, где-то на "пересечении" двух этих категорий — "нечистых" покойников и календарных демонов — и возникли такие славянские персонажи, как тодорцы, русалки и, возможно, "нави" (во всяком случае в их восточнославянских ипостасях). В предлагаемых ниже заметках мы позволим себе в качестве гипотезы высказать некоторые соображения о соотношении мифологических и календарных составляющих этих персонажей.

¹ Единственным исключением является поминальная служба в мясопустную субботу, когда исполняется канон Федора Студита, в котором перечисляются все умершие, а с особой тщательностью те, кто умер "неправильной" смертью.

Св. Тодор и тодорцы

По наблюдениям Р. Попова, на севере Болгарии св. Тодор представлялся покойником, перевоплощенным после смерти в волколака и караконджола (*вкаракончен или овампиричен покойник*). Он появлялся по ночам из могил в течение всей Тодоровой (1-й недели Великого поста) недели, *като таласъм от гробища*, и



Карта 1: Поминки по «нечистым» покойникам в троицкий период у восточных славян

бродил по селу в облике караконджола или волколака до первых петухов, а затем вновь уходил в могилу. Он ездил верхом на белом коне и мог затоптать всякого, кого встретил бы на пути; смерть ожидала и тех, кого он мог ударить рукой или палкой [Попов 1991, 88–89]. Столь же опасным считался *Тудур* у болгар в Банате [Телбизовы 1963, 244]. О хтоническом, потустороннем происхождении св. Тодора свидетельствует то, что он был невидим для человека: в окр. Варны рассказывали, как однажды на Тодоровой неделе женщина, вопреки строжайшим запретам, расстелила на земле одежду для сушки и неожиданно услышала у себя над ухом голос: "Прибери ги или теб ще прибера". Это был св. Тодор [Тодорова 1990, 212].

Весьма определенная связь с покойниками прослеживается в поверьях и ритуалах, относящихся к тодорцам — невидимым хрым коням или всадникам (в облике людей, но с хвостами), которые бежали по земле на Тодоровой неделе или после нее; они, как и св. Тодор у болгар, нападали на припозднившихся путников и наказывали людей, нарушивших определенные бытовые и хозяйственные запреты, которые следовало соблюдать в это время (сев.-вост. Сербии, серб. Банат, Воеводина). Влашское население северо-восточной Сербии (жители Джердапа, Неготинской Краины и др.) видело в тодорцах — белых конях, предводительствуемых Великим Тодором и появляющихся во вторник на Тодоровой неделе, души умерших [Зечевић 1993, 262] или нечистых духов [Костић 1968–1969, 380].

Среди хтонических признаков, присущих "тодорцам", исследователи всегда обращали внимание на их хромоту, белый цвет коней и плащей, в которые были завернуты всадники, черты оборотничества (конь-всадник), а также на хорошо известную связь коня с хтоническим началом и погребальным комплексом [Зечевић 1981]. Добавим к этому еще некоторые детали. Весьма выразительно указание на то, что кони св. Тодора выскакивали прямо "из-под земли" [Бабовић 1963, 205, Срем]. Кроме того, тодорцы безусловно принадлежат темноте и мраку, и свет для них невыносим и опасен. Поэтому в течение всей Тодоровой недели люди стремились вернуться домой засветло, чтобы с наступлением темноты не встретиться с тодорцами [Милутиновић 1971, 148, Банат], не жгли огней ни в доме, ни снаружи (северо-восточная Сербия, гуцулы), а также рано ложились спать и поздно вставали, чтобы на них не напали тодоровы кони (Воеводина). Если бы тодорцы заметили свет в окнах, они бы разбили окна копытами и затоптали домочадцев [Босић 1996, 221, Воеводина].

И для св. Тодора, и для "тодорцев" важнейшим показателем их принадлежности к мертвецам-демонам оказывается временность их пребывания в "этом" мире (со вторника первой недели поста до вторника второй, с четверга по среду и др.) — черта, более характерная для покойников, периодически навещающих этот мир, чем для демонических персонажей как таковых. Заметим, что имя сербских демонов также представляет собой производное от соответствующего хронима (Тодорова неделя, Тодорова суббота — тодорцы).

Таким образом, в тодорцах и св. Тодоре сочетаются черты, указывающие, во-первых, на их происхождение из "нечистых" покойников, и, во-вторых, на ограниченный календарный период их пребывания на земле.

Связь св. Тодора и тодорцев с покойниками подтверждают поминальные ритуалы тодоровой недели. В северных областях Болгарии 1-я неделя Великого поста была одной из главных дат ранневесенних задушек (наряду с мясопустной субботой). У болгар в Добрудже предков поминали в пятницу (*тудоровската душица*), а у болгарских переселенцев в Молдавии — в субботу. У румын, где первая неделя Великого поста связывалась с пребыванием на земле полуконей-полулюдей, называемых *Sin-Toadere*, в субботу в качестве поманы раздавали хлеб и воду и их же относили на кладбище [Кабакова 1989, 330].

Более того, 1-я неделя Великого поста в некоторых регионах на востоке Балкан предназначалась для поминовения особых категорий умерших. В Белоградчишко (сев.-зап. Болгария) Тодорова суббота считалась днем, когда вспоминали о тех, кто умер в течение прошедшего года [Попов 1991, 94], т. е. тех, кто (как и "нечистые" покойники) не завершил перехода на "тот свет" и не присоединился пока к сонму

предков. Так же в Банате и Среме в Тодорову субботу и пятницу готовили коливо и разносили его именно в те дома, где в течение года кто-то умер. Здесь же готовили хлебцы, аналогичные поминальным: просфорки и колачи в форме креста [Босић 1996, 219, 221]. Жители Заечара (сев.-вост. Сербия) были убеждены в том, что если покойник умер во мраке ("без свечи"), и по этой причине сохранялась опасность его посмертного "превращения", то спасти умершего от подобной участи можно многолетним постом в Тодорову субботу, считавшуюся здесь праздником мертвых [Зечевић 1978, 385]. В Пловдивском крае матери, у которых в семье были умершие дети (также причисляемые к "нечистым" покойникам), соблюдали в память о них специальные запреты, в частности, в течение всей Тодоровой недели они не шили, чтобы не продырявить иглами выдолбленные дыньки ("кратунки"), из которых их умершие дети пили воду на "том свете" [Гребенарова 1989, 63].

Непосредственная связь поминальных ритуалов Тодоровой недели и поверий о тодорцах и св. Тодоре более всего заметна в том, что часть поминальных блюд, приготовляемых к задушнице, специально "предназначалась" тодорцам, а приготовленные хлебцы в форме подков (или с оттиском подковы сверху) имели значением умиловительного дара тодоровым коням [Босић 1996, 219–220]. Поминальные черты легко обнаружить и в конных соревнованиях, которые в Болгарии и Сербии устраивали в Тодорову субботу: например, на северо-востоке Болгарии перед началом ристалищ его участники обьезжали кладбище, чтобы почтить умерших [Тодорова 1990, 213, Варна; Добруджа, 323].

С 1-й неделей Великого поста (а точнее с "тример'ом" – "трехдневным постом в начале Великого поста") связаны и другие представления, касающиеся "плохой" смерти. У болгар, сербов и македонцев человек, не доживший до конца "тример'а", считался "нечистым" покойником и великим грешником, на что указывают особенности его погребения. Умершего во время "тример'а" хоронили не на кладбище, а в общесельской мусорной куче, навозной яме или в крайнем случае с краю кладбища [Вукомановић 1925, 345; Тодорова 1990, 212, Варна], т. е. поступали с ним как с самоубийцей; такого покойника не вносили в церковь, и священник не отпевал его, а из дома его выносили не через дверь, а через пролом в стене [Странджа, 294, 296]. "Плохая" смерть приводила к посмертным превращениям умершего в демона. Согласно поверьям, известным там же, в Страндже, человек, умерший во время "тример'а", становился "сухим Тодором", наводящим ужас на людей в течение Тодоровой недели (*суото Тодорче е умряло през Тримерото*) или мог превратиться в вампира [Гребенарова 1989, 64; Странджа, 327].

Стать после смерти караконджолом могли также люди, зачатые, рожденные и умершие на Тодоровой недели [БМ, 165]; вот почему комплекс поминальных ритуалов, им посвященных, был до крайности редуцирован: в частности, в память о них, как и об умерших во время "тример'а", раздавали не коливо или поминальные хлебцы, а только сырое жито [СБНУ 1900, кн. 16–17, ч. 2, с. 21, Тырново].

Наконец, последнее, на что хотелось бы указать: в ранневесеннем восточно-балканском календаре Тодорова неделя считалась одной из самых неблагоприятных: с ней связано наибольшее число негативно окрашенных хронимов, относящихся как к отдельным ее дням ("хромые", "кривые", "сухие", "безумные" и пр.), так и к самой неделе (*аталия, страшна, мръсна*); к ней же приурочена масса запретов, несоблюдение которых опасно для человека.

С учетом всего сказанного мы решаемся предположить, что в отдельных восточнобалканских регионах (северо-восток Сербии, северная Болгария, вероятно, Странджа) Тодорова неделя оказалась временем, когда на земле появлялись св. Тодор и тодорцы, воплощавшие все негативное, заключенное в этом опасном и неблагоприятном времени. Вместе с тем, свое происхождение эти календарные демоны, судя по всему, вели от "нечистых" покойников², а обычаи Тодоровой недели стали своеобразными поминками по ним и, отчасти, по недавно умершим.

Мы предполагаем, таким образом, что в славянском календаре "нечистым" покойникам, так же как и предкам, были "отведены" ограниченные периоды, когда они появлялись в "этом" мире, а в память о них устраивались своеобразные поминки и соблюдались многочисленные бытовые и хозяйственные запреты.

Важно подчеркнуть, что для поминовения "нечистых" покойников "отведены" именно те дни и недели христианского календаря, когда церковь не совершает официального поминовения усопших. В самой народной традиции дни поминовения "нечистых" покойников и предков также, как правило, не совпадают друг с другом. Так, на 1-й седмице Великого поста, когда в "этот" мир приходят тодорцы и св. Тодор, в православной церкви панихиды в храме не совершаются вообще, а поминовение происходит раньше, в мясопустную субботу, или позже — в субботы 2-й, 3-й и 4-й седмиц поста. В народной культуре поминовение предков ранней весной совершается либо по канону православной церкви (т. е. в мясопустную субботу или на 2-й неделе Великого поста), либо же в масленичную субботу, однако никогда — на 1-й (Тодоровой) неделе Великого поста.

Русалии и русалки

К южнославянским поверьям о "тодорцах" и св. Тодоре как "нечистых" покойниках, поминовению которых, как мы считаем, посвящена в значительной мере Тодорова неделя, более всего близки восточнославянские представления о русалках и, отчасти, южнославянских русалиях. Относительно первых можно считать доказанными по крайней мере три вещи. Первое: русалки (девушки, умершие до брака, утопленницы, дети, умершие до крещения, и нек. др.) принадлежат к числу "нечистых" покойников. Второе: время их пребывания на земле ограничено, как правило, троицкой (русальной) неделей, а само их мифологическое имя (*русалки*) есть в известной степени производное от соответствующего хрононима (лат. *rusalia* и пр., хотя бы и через южнославянское и вообще балканское посредство). И, наконец, третье: в течение этой недели люди особым образом поминают русалок, в том числе соблюдая запреты (см. работы Д. К. Зеленина и Л. Н. Виноградовой).

В пользу этого третьего тезиса говорит прежде всего то, что в троицкую (русальную) неделю поминки устраивали именно в тех домах, где были "свои русалки" (умершие молодыми девушки или дети, выкидыши у женщин, утопленники и под.): им оставляли еду, выносили во двор одежду и полотно, придерживались некоторых ограничений, свидетельствовавших о присутствии в доме душ, и т. д. [Зеленин 1995, 234–237; Виноградова 1986, 102, 107 и др.]. Поминки по русалкам

² Из этого ни в коем случае не следует, что мы пытаемся свести св. Тодора и тодорцев исключительно к "нечистым" покойникам. Их образы — своего рода "сплав" мифологических характеристик и свойств разных персонажей, среди которых следует прежде всего назвать св. Тодора как покровителя лошадей и всадников, "фракийского всадника", германского Вотана или Дикого охотника и мн. др.

происходили или в канун Русальной недели, или чаще в течение ее самой, а особенно интенсивно — в четверг, называемый *Русалкиной Паской*, *Русалкиным Великоднем*, *Кривым* или *Сухим четвергом*.

Вот характерное описание такого поминовения: "[В Русальную неделю] бабы под хатой вывешивают сорочку, юбку, фартук и намитку... Считают, что уже каждая дочка [русалка] до своей матери придет, и она уже возьмет все это и оденется. А которая уже мать не повесит, то та русалка уже ходит недовольная и плачет" [ПА, Брестская обл.]³.

Что касается южнославянских и восточнобалканских русалий, то хотя их причастность к покойникам (в том числе "нечистым") и к поминальному циклу не столь очевидна, тем не менее на отдельные факты все же стоит обратить внимание. Согласно отдельным свидетельствам с северо-востока Болгарии, *русалии* (*русалийки* и пр.) — женские демонические существа, происходящие из молодых женщин и девушек, повесившихся или умерших во время родов [БМ, 301], или же это просто души умерших, которые появляются в течение русальной недели вблизи старого кладбища [Беновска-Събкова 1991, 6]. Капанцам известно представление о том, что каждый человек, умерший во время русальной недели, был склонен к перевоплощению и после смерти мог превратиться в вампира [Капани, 193]. У молдаван в Бендерах вторник после троичской недели назывался *Сбучемул ши петречере русалии*: в этот день женщины устраивали гуляния и провожали русалок в могилу [Кабакова 1989, 348]. У гагаузов Молдавии (переселенцев из северных районов Болгарии) в русальскую среду женщины шли на кладбище и оттуда "вводили" в село русалок (*русалиидри гетирерлд* 'русалок вводят'), а в понедельник по завершении русальной недели "провожали" их обратно [Сорочану 1995, 65].

Таким образом нетрудно заметить, что по своему мифологическому статусу русалки, русалии и тодорцы имеют между собой определенное сходство, лежащее в области их происхождения (из "нечистых" покойников) и посвященных им поминок, которые в свою очередь приурочены не к общим поминальным дням, а совсем к другим датам⁴.

Говоря о тодорцах, мы упомянули о том, что для мифологии Тодоровой недели актуальны не только появление тодорцев, но и в целом тема "плохой" смерти (например, "нечистыми" покойниками становились люди, умершие во время "тримера" или в течение Тодоровой недели). Троичский период, как известно, также был связан с "нечистыми" покойниками вообще и с русалками, в частности⁵.

Прежде всего, вспомним хотя бы о Семике (четверге перед Троицей) — русском дне поминовения "нечистых" покойников, к которому еще в XVII в. было приурочено погребение погибших, казненных либо умерших от голода и болезней, в скудельницах, или убогих домах. Сведения о разнообразных формах поминовения "нечистых" покойников в Семик имеются из большинства северно- и центрально-русских

³ Здесь и далее тексты из Полесского архива приводятся в переводе на русский язык.

⁴ На связь тодорцев и русалок указывают и некоторые дополнительные факты. У румын в Банате Преполование Пятидесятницы носило название *Todorusale*: считалось, что в это время происходила встреча и сексуальные контакты женских мифологических персонажей русалий и мужских — коней св. Федора; а растение, которое русалии дарили своим избранникам, называлось *Todoruşa* [Кабакова 1989a, 161].

⁵ Данные о поминовении "нечистых" покойников в троичский период у восточных славян обобщены нами на карте 1.

областей [см.: Зеленин 1995, 129–134; на западе и особенно на юге России Семик известен мало, что явно говорит в пользу его северно-русского происхождения]. На Украине и в Белоруссии о "нечистых" покойниках вспоминали чаще на троичской (русальной) неделе (в Русальный четверг), либо несколько раньше — в Преполование Пятидесятницы или на Вознесение.

В этнографических описаниях, относящихся к троичскому периоду, среди "нечистых" покойников наиболее часто фигурируют две категории умерших: утопленники и дети. Так, на северо-востоке России (Вятский край) считалось, что Семик установлен именно в память об утопленниках [ВФНК, 130]; на Смоленщине в Семик от людей требовалось соблюдение запретов, связанных с водой: нельзя было ни мыть, ни стирать, ни полоскать, иначе в семье непременно кто-нибудь бы утонул [РАМ]. На Сумщине утопленников поминали на 6-й неделе после Пасхи (вероятно, в Вознесение): "В шесть недель яйцо кидают на воду, хоть и не святое. Может, из родных моих кто-нибудь где-нибудь утопился, так он ждет это яйцо. Тогда ходят на кладбище вечером, напекут яиц, возьмут водки, сядут на какую-нибудь могилу, на свежую, и поминают" [ПА]. В украинском и белорусском Полесье в день Преполования Пятидесятницы люди не купались, чтобы в семье никто не утонул; не работали, чтобы не попасть в бурю на воде и чтобы лодка не перевернулась во время рыбной ловли. Никогда не купались в Русальный четверг: считалось, что в этот день русалка купает своих детей—"русаленят" и непременно утащит с собой в воду кого-нибудь из людей [ПА]. В некоторых регионах Полесья утопленникам была посвящена вся Русальная неделя. Так, в Ровенской обл. Украины, "когда у кого есть утопленник [в семье], то на Русальницу не шьют и не стирают всю неделю — для утопленника. Будто бы иначе в роду кто-нибудь еще утопится" [Толстая 1995, 261].

Значительно реже поминовение "нечистых" (утопленников, повесившихся, некрещеных и мертворожденных детей) происходило вместе с поминовением предков. Это могло иметь место в субботу накануне Троицы, когда православная церковь поминает умерших [Толстая 1986, 103; Зеленин 1995, 134, 334], а также в другие дни. Например, у сербов в Банате в четверг перед Троицей совершалось *изливање воде за свет мртве*: старые женщины шли на реку и лили воду для солнца, месяца, удавленников и повешенных, а также в память о всех своих предках [Босић 1996, 321].

Что касается детей, умерших до крещения, то на Украине и в Белоруссии поминки по ним устраивались их матерями в Русальный (троичский) четверг. Чаще всего матери приглашали нескольких малолетних детей и угощали их кашей, кануном и другой поминальной пищей [Милорадович 1991, 207, Полтавская губ.]. В других случаях матери не только угощали детей, но и специально покупали к этому дню крестики и раздавали их детям. Считалось, что таким образом они могут окрестить своих умерших детей и ввести их в царство Божие [Харьковский сборник, 296]. В зап. Македонии (Струшко) поминовение умерших детей происходило единственный раз в году — в Духовскую субботу, когда женщины раздавали глиняные сосуды для воды "за мали деца", а затем поливали их могилы водой [Делиниколова 1960, 168]. В Скопской Котлине матери, имеющие умерших младенцев, давали детям в Духов день украшенные цветами сосуды с водой [Филиповић 1939, 402].

Своеобразной формой поминовения умерших детей (малолетних, но не обязательно некрещеных) является запрет есть ягоды и другие сезонные плоды до

Вознесения, Троицы, первого дня Петрова поста, Видова дня, летнего Иванова дня, Петрова дня. Матери, у которых умирали дети, не ели сезонные плоды до одного из этих дней, а в сам праздник раздавали черешню, вишню, яблоки и другие плоды по соседям и родственникам в память о своих детях (вост.-слав., юж.-слав., вост.-пол., вост.-словац., карпат.). Считалось, что тем самым мать как бы "дає їх своїм дітям" [Шейковский 1860, 37, Подолье]. В Воеводине, прежде чем попробовать сезонные плоды, матери на Вознесение относили их на могилы своих умерших детей [Босић 1996, 316].

Таким образом, помимо официального поминовения умерших, совершаемого православной церковью в субботу накануне Пятидесятницы, в народной традиции восточных и, отчасти, южных славян имелись специальные дни (Вознесение, Семик, Преполование Пятидесятницы, Русальный четверг), когда люди (обычно родственники) устраивали своеобразные поминки по "нечистым" покойникам, принадлежавшим к их семьям. На значительной территории, заселенной восточными славянами, главным объектом поминовения (выражающегося в угощении, одаривании одеждой и полотном, а также многочисленных запретах) были русалки — "нечистые" покойники, которые после своей преждевременной смерти превратились в календарных демонов. Там же, где поверья о русалках не получили особого развития (Россия, север Белоруссии и др.), в троичский период люди поминали утопленников, некрещеных младенцев и других умерших неестественной смертью. В народной традиции окказиональное поминовение "нечистых" покойников в один из названных выше дней сосуществовало с массовым поминовением всего сонма предков в Духовскую субботу накануне Троицы.

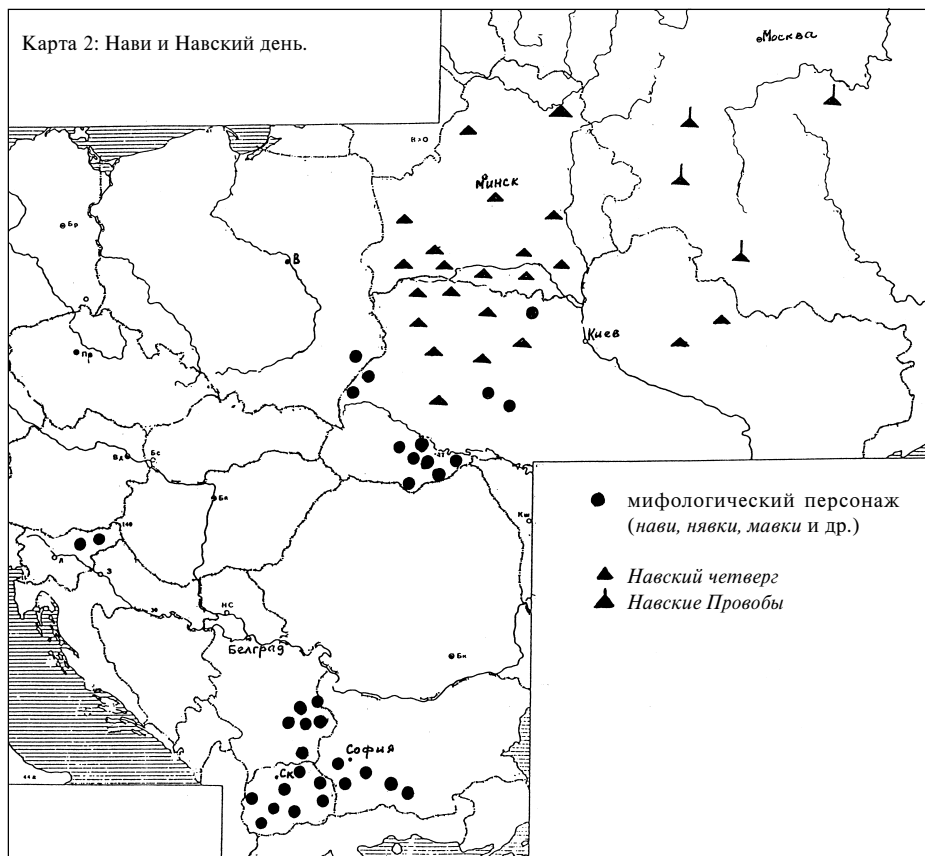
Нави

Более сложной оказывается ситуация с южнославянскими, украинско-карпатскими и украинскими персонажами, условно объединяемыми под именем навий. Напомним, что зап.-болг. *нави*, *навяци*, *навйете*, *навляки* и др., макед. *нави*, *навјаци* и др., вост.-серб. *нави*, *навке*, *навџи*, *мави*, *маве* и др., словен. (штирий.) *navje*, *tavje*, *tovje* обозначают демонические существа, в которые после смерти превратились души некрещеных младенцев, мертворожденных детей (иногда — души женщин, умерших в родах). Южнославянские "нави" чаще всего имеют орнитоморфный облик (птенцы, цыплята, большие черные птицы и др.), выдают свое присутствие характерным писком или свистом, ведут себя агрессивно по отношению к людям; главная их злокозненная функция — нападать на свою мать и на роженца, мучить их в течение 40 дней после родов, высасывать у них молоко, лишать сна, насылая болезни, душить детей, выпивать кровь у новорожденных и их матерей; нападать на пастухов и конюхов по ночам, выпивать молоко у овец и коров и т. п. В отличие от русалок и тодорцев сведений о сезонности их пребывания в "этом" мире немного: временем их появления иногда называют Благовещение, пасхальную неделю и Вознесение⁶.

Персонажи со сходными названиями (ср. *нявки*, *наўкы*, *мавки*, *маўкы*, *майки* и под.) известны и в украинских Карпатах, а также спорадически — в других регионах Украины. За этими именами закреплено два основных персонажа — в детском и женском обликах.

⁶ Эти сводное описание южнославянских "навий" основано на корпусе источников, которые мы не раскрываем за неимением места (подробный обзор источников см.: Филиповић 1968).

Гуцульские нявки обозначают души некрещеных младенцев, мертворожденных детей, а также детей, убитых своими матерями непосредственно после рождения; навки опасны для человека, т. к. нападают на детей и женщин, сосут у них кровь, душат женщин [Гнатюк 1912, 191; Онищук 1909, 59, то же у юж. славян]. Украинские мавки — некрещеные младенцы или дети, уворованные вскоре после рождения дьяволом; они живут в лесах, а на Пасху собираются на крестный ход к церкви и



просят себе креста [Lud, 1907/13, 123; Покутье]. В отличие от южнославянских навий и гуцульских нявок у украинских мавок "вампирские" функции не выражены [Гринченко 2, s.v. мавки; Чубинский 1872, 206, 207].

Кроме того, в Украинских Карпатах и на Украине теми же именами могут обозначаться женские персонажи (реже — персонажи зооморфного облика, например, в виде кошек ⁷), по своим функциям и внешнему виду приближающихся как к восточнославянским и карпатским русалкам, так и к болгарским русалиям ⁸.

⁷ Кошачий "имидж" украинских нявок объясняется, вероятно, чисто языковым фактором, ср. укр. *ня́кати* 'мяукать'.

⁸ Во всяком случае именно такая ситуация сложилась на Гуцульщине, где "нявки" взяли на себя функции и русалок, и "навей"; вместе с тем, у бойков и лемков "нявки" практически не были известны.

Они появляются чаще всего на троичкой неделе или в Петров пост; танцуют и вытаптывают траву (гуцулы); приглашают к себе на игрище овчара, который играет для них на сопелке (Галиция); они обитают в воде и могут затащить туда человека, решившегося в это время купаться (Буковина); ходят по лесам (гуцулы, Черниговщина); насылают засуху, вихри, болезни (гуцулы) и др.

Таким образом, украинско-карпатские и украинские персонажи типа "мавок" и "нявок" обнаруживают черты, роднящие их как с южнославянскими "навьями", так и с южнославянскими "русалиями", "русалийками" и под. В любом случае несомненно, что украинско-карпатские и украинские "нявки" принадлежат к "нечистым" покойникам, превратившимся (как тодорцы и русалки) в календарных демонов. Однако в отличие от тодорцев и русалок, соответствующие украинские и карпато-украинские термины, обозначающие этих демонов, не зависят от хрононима (ср. выше: "русалки" от "русалий", "тодорцы" от св. Тодора и Тодоровой недели), а скорее сами являются источником формирования определенной группы календарных терминов.

Судя по результатам предпринятого нами картографирования, область распространения соответствующих названий мифологических персонажей (*нави*, *няўки*, *мавки* и др.) непосредственно соприкасается с областью распространения хрононимов *Навский (Намский) четверг*, *Навский Великдень*, *Навская Пасха* ⁹. На Украине и в Белоруссии этот хрононим относится иногда к Страстному четвергу, а чаще — к четвергу пасхальной недели и обозначает поминальный день, когда люди совершают характерные поминальные действия на могилах (убирают, чистят, оставляют там еду, угощают нищих и т. п.) ¹⁰. Однако вновь обращает на себя внимание тот факт, что в православной церкви на Страстной и Светлой седмицах поминальные службы в храме не совершаются. Иными словами, мы не в первый раз убеждаемся в присутствии в народной традиции поминального дня, противоречащего канону православной церкви и связанного с темой "нечистых" покойников, хотя в данном случае эта связь не столь очевидна, как у тодорцев и русалок, и имеет скорее "этимологический" характер. Ведь, как мы полагаем, названия карпато-украинских и украинских "нявок" и "мавок" послужили основой для хрононимов типа *Навский Великдень*, подтверждением чему служит ареальное соотношение хрононима и имени мифологического персонажа.

Говоря о тодорцах и русалках, мы приводили примеры того, что и на Тодоровой неделе, и в троичкий период существовали дни, когда поминали этих мертвецов-демонов, а также вообще — всех "нечистых" покойников. Не стал в этом смысле исключением и пасхальный период. В дни и недели, предшествующие Пасхе и следующие за ней, совершаются специфические ритуалы поминовения "нечистых" или недавно умерших покойников. Как и в других случаях, они не совпадают ни с официальными церковными поминовениями, ни, как правило, с народными календарными поминками, посвященными предкам.

⁹ Соотношение названий демонических персонажей типа "нави", "мавки" и хрононима см. на карте 1.

¹⁰ На некоторых сопредельных территориях Белоруссии и Украины пасхальный четверг мог называться *Мертвых Великдень*, *Умерших Пасха*, *Тамтых душ Пасха* и под., В России (см. карту 2) термин "навий" изредка встречается в составе сложного хрононима *Навьи Проводы*, обозначающего понедельник или вторник Фоминой недели.

Среди восточнославянских пасхальных ритуалов, связанных с поминовением "нечистых" покойников, наиболее заметно обыкновение "угощать" их остатками пасхальной пищи по прошествии праздника (в среду или четверг пасхальной недели). Так, например, на Гомельщине в тех семьях, где был утопленник, после Пасхи на воду пускали кости пасхального поросенка [ПА]; на юге России, "чтобы помянуть утопленников", на воду спускали пасхальную скатерть и скорлупу от крашенных пасхальных яиц, а "чтобы помянуть удушенных" — подвешивали к потолку кости поросенка [Занозина 1991, 76, Курская обл.]. Аналогично у румын и молдаван остатки пасхальных трапез предназначались убитым, утопленникам, висельникам, а также "блажинам" и "рахманам" [Кабакова 1989а, 162]¹¹. У капанцев за неделю до Лазаревой субботы женщины раздавали хлебцы в память о "нова душа", т. е. о покойниках, умерших в течение последних 40 дней, при том, что основные весенние задушки для предков устраивали у капанцев в саму Лазареву субботу. В тех же местах в пасхальную субботу женщины, в чьих семьях были недавно умершие, раздавали в память о них просфорки и крашенные яйца [Капанци, 215, 223].

Изредка поминовение "нечистых" и недавно умерших покойников могло происходить непосредственно по четвергам на Страстной и пасхальной неделях (т. е. по четвергам, которые могли называться *навскими*). На Гродненщине в Страстной четверг на кладбищах устраивали поминки на свежих (последнего года) могилах [Шейн 1890, 616–618]. Гродненский обычай находит соответствие в белорусском диалектном слове *наўці*, обозначающем недавно умерших, в память о которых в Виленской губ. отмечался *Наўскі вялікдзень* и совершались поминальные ритуалы [ППГ, 166].

Наконец, целый ряд фактов указывает на то, что Страстной и пасхальный четверги посвящались не всем "нечистым" или недавно умершим покойникам, а именно "мавкам" и "нявкам" — некрещеным младенцам и мертворожденным детям. Например, на юго-западе Брянщины, если в доме был ребенок, умерший некрещеным, то в память о нем в Страстной четверг устраивали обед [ПА]. В Харьковской губ., а также в других местах, четверг пасхальной недели назывался *Мавский* или *Мавчын великдень* (т. е. был производным непосредственно от укр. *мавка*). *Мавки* "души умерших некрещеными детей" выходили в это время из воды и оставались на земле до Преполовения или до Троицы [Зеленин 1995, 165–166]. В *Мавчын великдень* кое-где устраивали семейные поминки по умершим детям. Например, на Витебщине в пасхальный четверг, называемый *Навске Скрисёне* [Воскресение], "нужно было сварить столько белых яиц, сколько в семье было умерших детей, и съесть их на открытом месте, покатав предварительно по траве, чтобы невинные дети с высоты неба видели и благословляли помнящую их семью" [Никифоровский 1897, 244].

Таким образом, у восточных славян в околопасхальный период были дни, предназначенные для поминовения "нечистых" покойников (прежде всего некрещенных младенцев), а также недавно умерших. Чаще других для этого выбирали четверги на Страстной и пасхальной неделях. Название этих дней (*Навский великдень* и под.), этимологически восходящее к др.-рус. и ц.-слав. *навь, навье* [Фасмер; БЕР,

¹¹ Вероятно, это объясняется известной ущербностью остатков, в связи с чем их можно рассматривать как своего рода "антипищу".

s. v. *navi*], как нам кажется, более непосредственно связано со славянскими названиями демонов-мертвецов типа "нявки", "мавки", на что указывает соприкосновение областей распространения обеих групп терминов в восточнославянском диалектном пространстве¹² (хотя нельзя исключить и возможности независимого развития обоих значений — 'имя мифологического персонажа' и 'хрононим').

В контексте сказанного возникает соблазн несколько иначе, чем это делается обычно, взглянуть на известное место из "Повести временных лет" (под 1092 г.) о происшествии в Полоцке, который подвергся ночному нападению "навий", избивающих жителей и оставляющих на их телах смертоносные язвы:

"Предивно бысть чюдо Полотъске в мечте: бываше в нощи тутън, станяше по улице, яко человеци рищюще беси. Аще кто вылезаше ис хоромыны, хотя видети, абье уязвен будяше невидимо от бесов язвою, и с того умираху, и не смяху излазити ис хором. Посемь же начаша в дне являтися на коних, и не бе их видети самех, но конь их видети копыта; и тако уязвляху люди полотъския и его область. Темь и человеци глаголаху: яко навье быють полочаны" [Предивное чудо явилось в Полоцке в наваждении: ночью стоял топот, что-то стонало на улице, рыскали бесы, как люди. Если кто выходил из дома, чтобы посмотреть, тотчас невидимо уязвляем бывал бесами язвою и оттого умирал, и никто не осмеливался выходить из дома. Затем начали и днем являться на конях, а не было их видно самих, но видны были коней их копыта; и уязвляли так они людей в Полоцке и в его области. Потому люди и говорили, что это мертвецы бьют полочан] [ПВЛ, 91]¹³.

Хотелось бы обратить внимание на то, что в данном летописном контексте *навье* скорее означает 'ночные демоны', нежели 'мертвецы', как обычно переводят указанный фрагмент из ПВЛ. В пользу этого предположения говорят как минимум два обстоятельства. Во-первых, если сравнить приведенный контекст с другими, где употребляется слово *навь*, *навье* в древнерусских текстах XII–XVI вв., например, "яко и навь из гроба", "из навии въскрьсе", "навьмь мвь творять", "приходили к намь навья мытса" [СРЯ XI–XVII X, 45], то становится заметна разница значений. Во всех других случаях *навьям* не приписывается каких-либо злокозненных действий (они ведут себя как обычные предки), в то время как в сообщении о происшествии в Полоцке речь идет о несвойственном для предков нападении навий на людей ("навье быють полочаны"). Во-вторых, в самом летописном контексте нападающие ("нави") дважды называются "бесами" ("яко человеци рищюще беси", "уязвен будяше невидимо от бесов язвою"), что также совершенно нехарактерно для восприятия предков как таковых. В совокупности с данными современных южно- и восточнославянских диалектов (где *нави*, *няўки*, *мавки* и под. обозначают мифологических персонажей, обычно достаточно агрессивных) это дает повод, чтобы предположить для др.-рус. *навь*, *навье* наличие периферийного (или окказионального) значения "нечистый, ?опасный покойник", развитием которого, хотя бы отчасти, являются современные названия мифологических персонажей типа "навей", "нявок" и "мавок".

¹² О связи слов *навий*, *навский* с Пасхой и пасхальной тематикой указывает и характерное украинское поверье: если работать на пасхальной неделе, у человека (в качестве наказания) вырастет так называемая "навская косточка" (характерный нарост на ноге).

¹³ О сходстве этого места из "Повести временных лет" и южнославянских поверий о тодорцах уже упоминалось в специальных работах [см.: Зечевић 1981; Толстой 1990].

Подытожим вышесказанное.

”Нечистые” покойники, так же как и предки, появляются в ”этом” мире в определенные календарные периоды и дни. В некоторых славянских традициях ”нечистым” покойникам приписывается способность к посмертному превращению в демонов, благодаря чему мифологические системы этих традиций пополняются календарными демонами-мертвецами. Для их мифологической характеристики значимы такие аспекты образа, как множественность, порой нерасчленимая (*нави, мави, русалье, русалии, тодорцы* и др.); избегание света и появление в ночное время (тодорцы, нави); тенденция к устойчивой зоо-, орнито- или эндоморфности (а не собственно к оборотничеству), ср. русалии-бабочки, нави-птены, тодорцы-кони, нявки-кошки, и нек. др.

Наблюдается последовательный параллелизм в названиях этих сезонных демонов-мертвецов и хрононимов, обозначающих периоды их появления (Тодорова неделя — тодорцы; Русале, Русальная неделя — русалки, русалии; а также, возможно, нави — Навский день).

Дни и периоды, отведенные для ”нечистых” покойников, характеризуются, во-первых, исходящей от них ”сезонной” опасностью для людей (тодорцы и русалии приносят людям болезни, излечить которые можно лишь только через год, в день, когда они снова появятся на земле); во-вторых, соблюдением запретов (преследующих цель избежать контактов с покойниками, не навредить им, не спровоцировать их на действия, угрожающие жизни и здоровью человека); в-третьих, применением апотропеических мер; в-четвертых, действиями поминального характера (угощением и одариванием покойников, ограничениями в еде), возможно, компенсирующими ”нечистым” покойникам недостаток посмертного поминовения.

Посвященные ”нечистым” покойникам поминальные дни отмечаются в трех основных циклах весеннего календаря — ранней весной, в пасхальный и троицкий периоды.

Дни и периоды, которые посвящены своеобразному поминовению ”нечистых” покойников, обычно приходятся на то время, когда православная церковь по тем или иным причинам вообще не совершает поминальных служб; эти дни и периоды, как правило, не совпадают и с установленными в народной традиции общими днями поминовения предков.

Описанные здесь обычаи следует рассматривать не столько как устойчивую традицию поминовения ”нечистых” покойников, сколько как архаическую культурную тенденцию, имеющую разную динамику в отдельных регионах Slavia Orthodoxa.

Литература

- Бабовић 1963 — Г. Бабовић. Оролик: Историја, живот и обичаји једног Сремског села // СЕЗб, 1963, књ. 76.
- Беновска-Събкова 1991 — М. Беновска-Събкова. За русалките в българския фолклор / Български фолклор, 1991, № 1, с. 3–14.
- БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–, т. 1–.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1995.
- Босић 1996 — М. Босић. Годишни обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.

- Виноградова 1986 — *Л. Н. Виноградова*. Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 88–133.
- Вукомановић 1925 — *Ч. В. Вукомановић*. Ускршњи поклади и "тример" ок. Битоља / Венац. Београд, 1925, № 11.
- ВФНК — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Гнатюк 1912 — *В. Гнатюк*. Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912, т. 33–34.
- Гребенарова 1989 — *Сл. Гребенарова*. Заговезни — Тодоровден като преходен период в народния календар // Исторични преглед. София, 1989, т. 45, № 1, с. 55–71.
- Гринченко — *Б. Д. Гринченко*. Словарь украинского языка. Киев, 1907–1909, т. 1–4.
- Делиниколова 1960 — *З. Делиниколова*. Обичаи свързани со поедини празници и неделни дни во Радовиш // Гласник Етнолошкиот музеј во Скопје. Скопје, 1960, књ. 1, с. 135–176.
- Добруджа — Добруджа. София, 1974.
- Занозина 1991 — *Л. О. Занозина*. Терминология календарных обрядов годовичного цикла в этнолингвистическом освещении. Дис. ... канд. филол. наук. Орел, 1991.
- Зеленин 1995 — *Д. К. Зеленин*. Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Зечевић 1978 — *Сл. Зечевић*. Самртни обичаји у околини Зајечара // ГЕМБ, 1978, књ. 42, с. 383–398.
- Зечевић 1981 — *Сл. Зечевић*. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Зечевић 1993 — *Сл. Зечевић*. Веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава // ГЕМБ, 1993, књ. 57.
- Кабакова 1989 — *Г. И. Кабакова*. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дис... канд. филол. наук. М., 1989.
- Кабакова 1989а — *Г. И. Кабакова*. Материалы для румынской демонологии // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989, с. 133–150.
- Капанци — Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Костић 1968–1969 — *П. Костић*. Годишњи обичаји у Неготинској Крајини // ГЕМБ, 1968/69, књ. 31/32, с. 363–396.
- Милорадович 1991 — *В. П. Милорадович*. Житъе-бытѣ лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991, с. 170–341.
- Милутиновић 1971 — *В. Милутиновић*. Обредна пецива у Војводини // Гласник етнографског института, 1967/1968, књ. 16/18. Београд, 1971, с. 125–159.
- Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Онищук 1909 — *А. Онищук*. Матеріяли до гуцульської демонології // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909, т. 11, ч. 2, с. 1–139.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН.
- ПВЛ — Повесть временных лет / Подг. текста, перевод, статьи и комм. Д. С. Лихачева. СПб., 1996.
- Попов 1991 — *Р. Попов*. Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.

- ППГ – Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986.
- РАМ – Российская академия музыки. Фольклорный архив кабинета народной музыки.
- Сорочяну 1995 – *Е. С. Сорочяну*. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (на материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Дис. канд. филол. наук. М., 1995. Рукопись.
- СРЯ XI–XVII – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–, вып. 1–.
- Странджа – Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Телбизовы 1963 – *К. Телбизов, М. Векова-Телбизова*. Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ, 1963, кн. 51.
- Тодорова 1990 – *Д. Тодорова*. Традиционни пролетни и летни празници и обичаи в Провадийския Сърт // Известия на Народния Музей – Варна. Варна, 1990, кн. 26 (41), с. 208–221.
- Толстая 1986 – *С. М. Толстая*. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. Д – И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986, с. 98–131.
- Толстая 1995 – *С. М. Толстая*. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. Р – Я // Славянское и балканское языкознание. М., 1995, с. 251–317.
- Толстой 1990 – *Н. И. Толстой*. Южнославянские *Тодорица/ Тодоровден*. Обряд, его структура и география // Балканские чтения. 1. М., 1990, с. 101–109.
- Фасмер – *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973, т. 1–4.
- Филиповић 1939 – *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ, 1939, књ. 54, с. 277–566.
- Филиповић 1968 – *М. Филиповић*. Нави код балканских Словена // Лесковачки зборник. Лесковац, 1968, № 8.
- Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к "Харьковскому календарю". Харьков, 1894, вып. 8, с. 1–384.
- Чубинский 1972 – *П. П. Чубинский*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872, т. 1.
- Шейковский 1860 – *К. Шейковский*. Быт подолян. Киев, 1860, т. 1, вып. 2.
- Шейн 1890 – *П. В. Шейн*. Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890, т. 1, ч. 2.

**O todorcih, rusalkah in drugih prikaznih
(Mrliči-demoni in “nečisti” pokojniki v pomladnem koledarju slovanskih narodov)**

Tatjana A. Agapkina

“Nečisti” pokojniki se podobno kakor predniki pojavljajo na “tem” svetu v določenih koledarskih dobah in ob določenih dnevih. V nasprotju s predniki se ravno “nečistim” pokojnikom pripisuje sposobnost posmrtnega spreminjanja v demone, ki koledarsko zapolnjujejo lokalne slovanske mitološke sisteme. Opazen je dosledni paralelizem imen teh koledarskih demonov-mrličev s krononimi, zaznamujočimi dobe njihove pojavitve (Todorjev, prvi postni teden - todorci; Rusale, rusalski teden - rusalke, rusalije; morda pa tudi navski dan - navi).

Dobe, določene za obisk “nečistih” pokojnikov, zaznamujejo med drugim dejanja zadušnega značaja (pogostitve in obdarovanja pokojnikov, vzdržnost pri jedi), ki najbrž nadomeščajo pomanjkanje posmrtnih molitev. “Nečistim” pokojnikom posvečeni zadušni dnevi se obhajajo v treh osnovnih ciklih pomladnega koledarja - zgodaj spomladi, v velikonočni in binkoštni dobi. Ti dnevi in dobe padejo navadno v čas, ko pravoslavna cerkev iz teh ali onih vzrokov sploh ne opravlja zadušnic; praviloma se tudi ne pokrivajo z izročilno ustaljenimi splošnimi dnevi molitev za prednike.

The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition

Zmago Šmitek

In the Slovene folk tradition descriptions of the "world axis" in the form of the world mountain and the cosmic tree were preserved. This vertical axis linked the spheres of the underworld, the earth and the sky, representing the communicational channel among them. The world of people, deities, demons and souls of the deceased was installed in such "co-ordinate system". Christianity gave the vertical axis another meaning, while the concept of human "earthly world" preserved a large number of its old traits.

People's notions of distant landscapes may be named "the space of wishes", since the hopes and fears of many generations have been projected into it. We should, however, distinguish between visions of existing geographical locations - which we denote as "profano-utopian" (e.g. countries "at the back of beyond") - and entirely imaginary "cult-utopian" landscapes (e.g. paradise, the Heavenly Jerusalem). The motifs of both these spaces are similar in many ways¹. The important difference between the two is, however, that the "profano-utopian" world extended only in two dimensions, length and width (in accordance with the onetime idea of the world as a plain), while the "cult-utopian" was three-dimensional, as it comprised, apart from the "earthly" sphere, also the celestial and the underworld ones. All the three spheres were linked together by the vertical "axis mundi" in the shape of a cosmic mountain or a tree. The existence of such "tripartite, trimorph, triad, trilogistic, triperiodic divisions of the world" has been proved - apart from the Indo-European folklore tradition - by archaeological finds originating from the pre-Slavic and Slavic periods in the Slovene territory². Christianity took over the basic scheme, but added different accents. In the Slovene folk ballad "The Saint and the Devil", St. Ulrich has to solve three (the most difficult) riddles:

"Ta prva vgnalca je le-ta:
Kje je pa narviši svet?"
"Tist je pa narviši svet,
kjer Jezus je na križ razpet."
"Ta druga vgnalca je le-ta:
Kje je pa narširi svet?"
"Tist je pa narširi svet,

¹ Bodo Gätz, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Spudasmata 16 (1967), p. 174.

² Andrej Valič, Triglav : arheološki problem in vprašanja njegovih predstav, Kranj 1997, pp. 18-22.

kjer sonce zjutraj gori gre,
zvečer pa za božjo gnado gre.”
“Ta tretja vgnalca je le-ta:
Kolk je od nebes do dna pekla?”
“Papežova žena dobro ve,
ona je že doli bla,
ker jo je Bog pahnil dol z nebes,
letela je do dna pekla.”

“The first riddle goes like this:
Where is the highest world?”
“There is the highest world
Where Christ is crucified.”
“The second riddle goes like this:
Where is the widest world?”
“There is the widest world
Where the sun rises in the morning
And sets after God’s glory in the evening.”
“The third riddle goes like this:
How far is Heaven from Hell?”
“The Pope’s wife knows that well,
She has been down in Hell,
As God threw her from the sky,
To Hell’s bottom she had to fly.”³

The Underworld

“The Underworld” could be reached through deep subterranean abysses or caves; according to some Slovene tales, a visitor could be led there by a deceased person, through his/her grave. The world beneath us was supposed to be similar to ours, or even more beautiful. There “the sun shone, trees were green and a brook murmured through a silent valley.”⁴ Or “there, the sun shines just as it shines here in the springtime. The landscape is even lovelier than here. I’ve seen beautiful green meadows there, willows grow along a river that flows in a smooth, winding riverbed. It is just like a small heaven. Handsome young mowers were mowing. When they noticed me, they gave me a scythe and asked me to cut some three swathes...”⁵ The world of the dead, adapted to our environment, indicates the human wish that the dead might find “beyond” a suitable home, and would not be coming back. Enigmatic is the role of mowers; perhaps it is not superfluous to hint that “mowers” are also present in the constellation of Orion, not only in Slovenia, but also in the vast territory stretching from Finland to the Alpine part of Italy⁶. Even more significant in this description is the mention of water, as according to Slovene notions the world of the dead was situated beyond the waters. The transcendental meadow

³ Slovenske ljudske pesmi, Vol.1, Ljubljana 1970, p. 193 (no. 37/3); further on: SLP.

⁴ Pavle Rožnik, Lepa Mankica in druge prekmurske pravljice, Pomurska založba 1978, p.124 (Zlato mesto).

⁵ Josip Jurčič (J. Zavojšček), Spomini na deda (Jama, po kateri se pride na drugi svet), Novice 1863, p. 331; Kelemina, p. 313 (228.I) - with minor changes of the text.

⁶ Milko Matičetov, Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci, Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike 2 (1974), p. 67.

also appears as a sheep pasture. This idea indicates the stockbreeders' mentality, and can already be found in *Rig veda*, where Yama's way, the way of mortals, is named "the pasture" or *gavyuti* (10.14.2). In *Avesta*, the cognate word *gaoyaoiti* denoted Mithra's "vast pastures". In the Slovene tradition, sheep represent the souls of the deceased; their situation is either good or bad, depending on their behaviour during their lifetime: they are well-fed or emaciated, depending upon their former generosity or avarice⁷. The idea of good or bad payment for past actions finds a more detailed presentation in the Carinthian tale of "bewitched souls": in the world of the dead, a flock of thin and fat sheep can be seen, together with reapers and mowers who struggle with the labours of Sisyphus, and two duelling rams butting each other⁸.

The motif of two combatting rams (goats, rock goats, etc.) is linked in folk tales with the protection of a sacred place (subterranean cave, tree of life, source of living water, crossroads...) ⁹. As we will see, the path to the Holy of holies is full of obstacles, and one of them can be the passage between two duelling animals. This reminds one of the Greek Scylla and Charybdis, two menacing cliffs, or two lions guarding the bridge leading to the world beyond. The folk tradition of duelling rams is spread mostly in Carinthia, partly in Tyrol, and in some places of Upper Austria and the surroundings of Salzburg ¹⁰. Plastic art depictions show that this is a very ancient motif, reaching all the way back to Stone Age Europe (the relief in Roc de Sers, France), while two horned beasts beside the tree of life appear in Sumerian art before the 3rd millennium B.C. Since for Christians the tree of life represented Christ or his cross, the two rams - guardians of the tree - became ruling attributes of the Christian God.

The two animals therefore mark the line between the profane and the sacral. Only those who are worthy and skilful enough manage to get through. This idea of the borderline is contained in the Slovene popular belief that the butting rams are the souls of two peasants who, during their lifetime, fought over the borders dividing their properties. In the Slovene Carinthian tale the interpretation of this motif is more didactic and moralizing; in this case, the underworld is the very scene of posthumous award or punishment: "In the middle of the fourth river there was a small island on which two skinny rams were butting each other with such force that sparks flashed around them. Their horns were broken, blood was pouring from their heads, they were running short of breath, but still they kept butting against each other with ever increasing force... These butting rams were two peasants who had spent their entire lives litigating for an old apple-tree, thus losing their land so that their children were left without any dowry, and had to earn their bread as bailiffs and maids to their neighbours" ¹¹. In the quoted text, biblical symbolism might be found: according to Daniel's vision of "the final times", the fight between a ram and a goat (rock goat?) represents the war between Persia and Syria. In this case also, the meaning of the vision is explained by the companion - archangel Gabriel (Dan 8.3-8; 8.20).

The ethical element of posthumous existence (interdependence of sin, guilt, and penitence) came into value rather late, probably only with Christianity. In Slovene folk

⁷ Josip Šašel - Franc Ramovš, *Narodno blago iz Roža*, Arhiv za zgodovino in narodopisje 2, Maribor 1936-37, pp. 14-15 (Na húnám svēt); France Kotnik, *Storije II. Koroške narodne pripovedke in pravljice*, Celovec 1958, pp. 22-25 (Dana beseda).

⁸ Vinko Möderndorfer, *Koroške narodne pripovedke*, Celje 1946, pp. 120-122 (Zaklete duše); 123-125 (Trpljenje na onem svetu).

⁹ Helmut Fielhauer, *Das Motiv der kämpfenden Böcke*, Festschrift für Otto Höfler, Bd. 1, Wien 1968, pp. 69-106.

¹⁰ Fielhauer, p. 71.

¹¹ Möderndorfer, pp. 120-122.

songs about a fiddler in front of hell's gate, which are a continuation of the antique tradition of Orpheus, there is a description of the hero's saving his mother from hell. In some variants, however, his mother is angry with him: she had a good time in hell, she poured wine and was in possession of the keys, while her time at home would be spent in poverty. In these cases, "hell" ("pekcl") is not yet equated with a place of penitence and torments¹². Its name does indeed originate from the ancient Slavic word for "pitch", but it already contains the Christian notion of damned souls being tortured in hot, molten pitch¹³. In the same way, the old names of subterranean demons, Vrag, Črt, Bes, do not indicate the moral inferiority of their bearers, as is later the case with Hudič, Hudir, Hudobec, Hudi duh, Zlodej, Zlomek (all variants of the devil)¹⁴. The Christian Old Testament knows only one devil by the name of Satan, while the New Testament describes a larger number of devils who are subordinate to their leader. All this had a detailed explanation in patristic literature, but the image of the devil as we know him today was only created in the late Middle Ages. From the 12th century on, he has horns, a tail, and claws, and from the 15th century, horse hoofs (before that, he had the feet of a bird of prey)¹⁵. Contrary to "hell" is "heaven" ("raj"): it is not clear whether it originates from the ancient Slavic word for the water current which divided the real world from the world beyond, or from the Indo-European and ancient Slavic word for wealth, property, place of joy¹⁶.

Christian influence can be recognized in two of Slovene descriptions of the paradise landscape, which does not appear to be much different from the underworld: the Lamb of God, with a halo around its head, leads the shepherd across the water over a roughly hewn wooden footbridge, and then along a narrow, overgrown, thorny path towards the sky¹⁷. Or the hero becomes the shepherd of sheep pasturing in a silken, silver or golden meadow. Behind it, there flows a wide river crossed by a weak, rotting footbridge. Sheep cross the water, the shepherd was supposed to wait for them on his side of the river, but is helped across by the Lamb, and thus reaches the meadow with a little chapel. There the sheep turn into angels, eat wafer bread and drink consecrated water¹⁸. In the upper two cases, the guide is again a being from the world beyond. The crossing of the water indicates that "despite the typically Christian idea of the other world as being heaven, some relic of older notions is still preserved..."¹⁹.

Early Christian theology described earthly heaven as a garden where souls of all the dead, or only of the redeemed ones, await eternal bliss²⁰. This is an old idea: the Greek poet

¹² SLP 1, p. 258, No.48/2, p. 268, No. 48/13-14; Alenka Goljevšček, *Kult mrtvih v slovenski ljudski pesmi, Traditiones 7-9* (1978-80), p. 163.

¹³ Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997, p. 434 (entry Pekel/ Hell).

¹⁴ Leopold Kretzenbacher, *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen. Ein Beitrag zu einer Kulturgestaltung im deutschen Grenzraum*, Das Joanneum, Schriften des südostdeutschen Institutes Graz, No. 3, Graz 1941, p. 22.

¹⁵ Lutz Röhrich, *Teufelsmärchen und Teufelssagen*, v: Max Lüthi, Lutz Röhrich und Georg Fohrer, *Sagen und ihre Deutung*, Evangelisches Forum, Heft 5, Evangelische Akademie Tutzing, Göttingen 1965, p. 30.

¹⁶ Snoj, p. 521 (entry Raj/Heaven).

¹⁷ Jože Tomažič, *Pohorske pravljice*, Celje 1990, pp. 79-84 (Pastirčkova nebesa).

¹⁸ (Julij) Kontler and Kompoljski (Anton Hren), *Narodne pravljice iz Prekmurja*, Vol. 1, Maribor 1923, pp. 100-108 (Mali jagnjec).

¹⁹ Mirjana Mencej, *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*, Magistrska naloga, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Ljubljana 1996, p. 52.

²⁰ Reinhold R.Grimm, *Paradisus coelestis, Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*, Medium aevum, Philologische Studien, Bd. 33, München 1977, p. 17.

Pindar (5th century B.C.) already described paradise as a meadow covered with flowers and fruit trees, crisscrossed with brooks, a place where spring reigns eternally. According to Plutarch (1st - 2nd century) and Lucian (2nd century), the heavenly Elysium is a meadow on the Islands of the Blessed. These islands were supposed to be situated at the extreme western border of the world, near the pillars of Hercules; according to Hesiodus they were supposed to be found on the banks of the river Oceanus in the country of the Hyperboreans or (later still) on the northern shore of the Black Sea. Pliny the Elder (*Naturalis historia* 4.27.93) mentions the island/islands as "insula Achillea, eadem Leuce et Macaron appellata". The parallel to the Greek "white island" Leuce was the Indian island Svetadvipa which, all white and shiny, lay to the north of the Milky Sea (*Mahabharata* 12.322-335). Its inhabitants shone like the moon, required no food, and spread a pleasant perfume all around them²¹. The white colour, therefore, represented the world beyond in the noble sense.

In Greece, the idea of Elysium located in the underworld was also widespread (Plato). Apart from the Elysian fields, which were meant for the chosen, the world of the dead also comprised the plain of Asphodel. Other details were added by the Roman poet Virgil (1st century B.C.) in his description of Aeneas' visit to the world beyond: a neutral area for the souls of children, suicides and the falsely sentenced, plains of mourning for victims of love and for soldiers killed in battles. Hades was separated from our world by the rivers Styx (river of hate) and Acheron (river of suffering), both affluents of the Oceanus. Other rivers there were the Cocytus (river of mourning), the Phlegethon (river of fire), and the Lethe (river of oblivion). The gates to Hades were guarded by Cerberus, a dog with several heads, while Charon the boatman took souls across the Styx or Acheron for a coin. The world of the dead was under the earth for the Romans as well, and generally in accordance with Greek notions, but it distinguished between Elysium as the dwelling of the dead, and the Islands of the Blessed as a profano-utopian locality²².

After the notions of the Slovene ancestors, willow trees grew along the subterranean river which separated the world of the living from the world of the dead. Upon them, souls of unbaptized children rested in the shape of black birds. A youngster from the Carinthian tale about the "world beyond" tried to cross this river. The powerful current made him fall, and he barely managed to cling to a tree. He thus shook the tree, and some of the birds fell into the water and flew happily away²³. By sprinkling such birds with water, he baptized them and so redeemed them²⁴. This tale reveals the idea of the infinite power of the subterranean river, already described in the *Odyssey* (11.173-178):

Child, how could you cross alive into this gloom
at the world's end? – No sight for living eyes,
great currents run between, desolate waters,
the Ocean first, where no man goes a journey
without ship's timber under him²⁵.

²¹ V. Pisani, Von fabelhaften Glücksländern, *Studia Indologica*, Festschrift für Willibald Kirfel, Hrsg. von Otto Spies, Bonner orientalistische Studien, N.S., Bd. 3, Bonn 1955, pp. 243-253.

²² Gatz, pp. 180-181, 187.

²³ Šašel - Ramovš, op. cit.; Kotnik, op. cit.

²⁴ Jožef Pajek, p. 108 (Sv. Jurij ob Ščavnici); Kelemina, pp. 140-141 (No. 89.I.,IV.,V).

²⁵ Homer, *The Odyssey*, translated by Robert Fitzgerald, Everyman's Library, Vol. 94, London 1992, p. 190.

In the motif of birds, falling from the tree into the water, we encounter the syncretism of two traditions: the older, certainly pre-Christian about birds (human souls), and the later, Christian, about the baptizing of souls in the river on the border of the world beyond. The first motif can be compared to the Irish poem *Imram Mailduin*, describing a distant island where birds - souls of the deceased - sit on the branches of trees²⁶. In one of the letters by St. Boniface, a monk's vision is described: a burning brook or fountain appeared before his eyes; souls of the wretched, embodied in black birds, kept sitting on its edge and falling back into it²⁷. Ephraim of Syria (4th century) wrote about baptism in the river on the border of the Underworld; he named one of the two bridges or crossings over the river of the dead, as "the bridge of suffering"; it was dedicated to the baptizing of all who crossed it²⁸.

In the Slovene lands, the souls of unbaptized children used to be called "navje", "mavje", "movje" or "morje" (sea) (the latter probably bearing in mind the crossing of the World Sea). In Eastern Slovenia, it was believed that they fly around at night in the shape of large black birds, cawing and looking for help. Whoever grabs such a bird and takes it to be baptized, saves its soul; the black bird then changes into a white pigeon²⁹. Belief in birds/children's souls was also widespread in Serbia³⁰. Willow trees, upon which souls of the dead were supposed to sit, were a kind of connection with the world beyond, one of the reasons being that they grew along river banks. Apart from this, the willow is an evergreen tree, which was considered to be eternal already among the Hittites³¹. Germanic peoples used to plant willow trees in graveyards, willow rods had a special meaning in Slavic and Slovene magical ceremonies and at celebrations of St. George's Day³². It is therefore not surprising that the willow appears in early Christian literature as a symbol of the Son of God³³.

As mentioned before, onetime Slovene searchers of the path towards the world beyond had an unreliable narrow footbridge at their disposal; it is, however, difficult to classify as to whether it belonged to the old pagan tradition, or to the more recent Christian one. It is only certain that the idea of a bridge leading to the world beyond the grave was not known in Europe before the end of the 6th century; at least not among the Greeks and the Romans, who believed that passengers were carried across the river by Charon. From the end of the 6th and up to the 13th century, nearly all European testimonies about the bridge were based upon visionary experiences of individuals, who as a rule were (already) Christians. Despite this fact, we should allow for the possibility of the origin of these notions in the autochthonous pre-Christian tradition, primarily in the Irish case³⁴. Another possibility includes Iranian influences (possibly through the Byzantine Constantinople), where the idea of such a bridge was perfected³⁵. The bridge *Chinvat* in Iranian

²⁶ Franz Kampers, *Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi*, Goerres Gesellschaft, Erste Vereinsschrift, Koeln 1897, p. 81.

²⁷ Idem, p. 61.

²⁸ Peter Dinzlbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Dissertationen der Universität Wien 104, Wien 1973, p. 131.

²⁹ M. Valjavec, *Glasnik* 1866, p. 228; Pajek, p. 107; Kelemina, pp. 140-141 (No. 89.I.III-VII).

³⁰ Milenko S. Filipović, *Die Navi bei den Balkan-Slaven*, in: *Das heidnische und christliche Slaventum*, Acta 2. *Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis* 1967, *Annales instituti Slavici* 5 (1969), pp. 105-113.

³¹ *Ancient Near Eastern Texts*, James B. Pritchard (ed.), Princeton University Press 1955, p. 348.

³² Mirjam Mencej, *Vrba - posrednik izmedju ovog i onog sveta*, *Kodovi slovenskih kultura* 1996, no. 1, pp. 31-35.

³³ E. O. James, *The Tree of Life. Studies in the History of Religions* 11 (Supplement to *Numen*), Leiden 1966, p. 162.

³⁴ Dinzlbacher, pp. 11, 14.

³⁵ Idem, p. 25.

tradition linked the emptiness between the earth and the world beyond (*Yasna* 46.10-11; 51.13). Its characteristic was that it spread wider when good souls crossed it, but narrowed when sinners did, so that they fell headlong into hell (*Bundahishn* 30). It was guarded by dogs. According to some variants, the judgement took place before the crossing of the bridge (*Vendidad* 19.29). Earlier Persian texts mention that a soul was all alone on the bridge, and could be blown off into the precipice by a strong wind.

After the old-Indian Vedic interpretation, souls of the deceased travelled, according to their merits, either to the dark underground world along the path of *Pitryana* (*Rig veda* 7.104.3.11) or to the heavenly world of gods along the path of *Devayana*. Sinners had to cross a river and a sea, where many were drowned (*Kausitaki Upanishad*). A bridge led across the water (*Rig veda* 9.41.2), which was in later Indian texts described, after the Persian model, as similar to a sword or razor blade³⁶. A golden bridge, crossing the gap between heaven (the mountain Meru) and the earthly world is described in *Mahabharata*. A ladder or a bridge are also mentioned in other Indian texts (*Yajur veda*, *Kathakam* 28.4; *Maitrayani Samhita* 4.8.3; *Taittiriya Samhita* 6.5.3.3, 7.5.8.5; *Shatapatha Brahmana* 13.2.10.1).

The bridge to the world beyond was also known in the Jewish and Islamic traditions, but they had no visible influence upon Europe. The north-Germanic mythology also contained a description of a bridge crossing the border river to the land of the deceased, although it only appeared sporadically: it was a wide, gold-encrusted bridge *Gjallarbru*, mentioned in Snorri Sturlusson's *Edda* (*Gylfaginning* 48). This suffices to allow for the conclusion that the notion of a bridge also existed among some other Indo-European peoples. In Slovene fairy tales descriptions can be found of a hero who, on his way to the Glass Mountain, is embroiled in a combat with demons on the bridge leading across the river towards the mansion³⁷. In other cases, the bridge is "made as a trap"³⁸, or two lions are tied in front of the castle as a reminder of the onetime bridge³⁹. In view of the international character of these tales, it is of course possible that the motif of the bridge was brought to Slovene territory from elsewhere. The fact is that in Bela krajina, as late as the beginning of the 20th century, the custom was preserved of placing a coin under a deceased person's tongue (which in the antique tradition was meant as payment for the crossing of the river), so as to prevent the dead from rising from their grave and hurting the living⁴⁰.

Just as Christian allegories linked the bridge, leading from death to eternal life, with Christ (Ephraim of Syria)⁴¹ or with the cross, they also created the figure of the devil lurking beneath the bridge. In some European legends, the devil appears in the role of the builder of the bridge in order to gain human souls⁴². In the Slovene lands, the bridge was

³⁶ Geo Widengren, *Life after Death. Eschatological Ideas in Indian and Iranian Religion*, The Expository Times, Vol. 76, no. 12 (Sept. 1965), p. 364.

³⁷ Od kuzle rojen sin, zapis Gašperja Križnika, Motnik, okoli 1860, Inštitut za slovensko narodopisje pri Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti (further ISN, ZRC SAZU), Štrekljeva zapuščina 3/76; M. Kroje, 201 s.

³⁸ Od glaževnate gore. Zapisal Gašper Križnik, pripovedoval Janez Brvar, ISN, ZRC SAZU, Štrekljeva zapuščina 3/35.

³⁹ Karel Krajcar, *Slovenske pravljice iz Porabja*, Budimpešta - Murska Sobota 1990, p. 94 (Trgovčev sin in njegova mati).

⁴⁰ Ivan Šašel, *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada*, Vol. I., Ljubljana 1906, pp. 215-216; Kelemina, p. 148 (No. 97.V).

⁴¹ Edmund Beck, O.S.B., *Ephraems Reden über den Glauben*, Studia Anselmiana, fasc. 33, Romae 1953, p. 29.

⁴² Dinzelsbacher, p. 172.

also regarded as the devil's work, "as the skilful building of a bridge across a torrent is a demon's art, similar to mysterious witchcraft... In the Primorska (Coastal) region of Slovenia, there is the well-known legend of the Čedad/Civiale bridge which was built without any pillars by the 'black master'... Popular belief furthermore says that bridges are the refuge of various ghosts of whom one must beware. Beneath a bridge, there is the dwelling of a water sprite, the fairy tale image of the onetime mythical deity... Ghosts lurk under a bridge and on a bridge, frightening and stopping travellers, haunting them and often appearing in the image of light awaiting redemption, or as a reminder of a treasure hidden on the bridge. A bridge is the dwelling of witches. If a bewitched witch stands beneath a bridge when a godchild is carried across it, she is saved, but after 14 years the godchild will become a witch or a wizard. To all bridges crossed by funeral processions, or members of weddings with newlyweds, people ascribe special magic power... At some places, on Good Friday they ladle out water beneath a bridge which during that year was crossed by a funeral procession carrying the dead body; that water is supposed to have healing power"⁴³.

The Sky/Heaven

The rainbow and the Milky Way were regarded as a kind of bridge leading souls towards heaven. In the classical antique period, the rainbow in the function of a bridge to heaven was not yet known, with the exception of only two literary mentions (in Virgil's *Aeneid* and Ovid's *Metamorphoses*). The rainbow and the Milky Way are more distinctly mentioned as paths along which souls travel to *Walhalla* in the Germanic *Edda*. The New Testament (Apocalypse 4.3) contains the eschatological myth of Christ, seated on a rainbow⁴⁴. Hence the Slovene expression for a rainbow as "God's Throne"⁴⁵. On such a throne Christ is supposed to be sitting on Judgement Day⁴⁶. Where a rainbow reaches the ground, a miraculous "rainbow root" grows⁴⁷. The Milky Way was known to the Slovenes as "God's Way" or "Eternal Way", probably in connection with the belief about the souls' journey to God⁴⁸. Fairy tales of Germanic peoples also mention a "leather bridge", which elder German mythologists (Panzer, Rochholz) regarded as the bridge of the Gods, while others (e.g. Mannhardt) explained it as a myth of fog and clouds⁴⁹. It is to the latter that the Carinthian tradition probably refers, about the water sprite bearing water from the Uršlja gora to the Pohorje along a bridge made of fog⁵⁰.

The idea of a bridge was closely intertwined with the idea of a ladder leading into the sky. Like the bridge, such a ladder plays, in certain cases, the role of a selective trial for deserving and sinful souls. Europe adopted such suggestions from the Orient: the ladder

⁴³ Boris Orel, *Mitos o mostu*, in: France Marolt, *Slovenske narodnoslovne študije*, Vol. 2, Tri obredja iz Bele krajine, Ljubljana 1936, p. 82; J. Majciger, *Voda in njene moči v domišljiji štajerskih Slovencev*, Kres 1883, p. 502, 601; cf. also: France Kotnik, *Storije I. Koroške narodne pripovedke in pravljice*, Mohorjeva knjižnica 3, Prevalje 1924, pp.32-34 (no. 31, Zlodejev most), 34 (no. 32, Skala na polju pri Globasnici), 34-36 (no. 33, Šena o zlodejevem mostu).

⁴⁴ Dinzelbacher, p. 106.

⁴⁵ Milko Matičetov, *Folklorne drobtine iz Svetja (Svetine)*, Traditiones 13 (1984), p. 156.

⁴⁶ Janko Barle, *Prinosi slovenskim nazivima bilja*, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena 31 (1937), No. 1, pp. 241-242.

⁴⁷ Kelemina, p. 319 (No. 232.I-II).

⁴⁸ Matičetov 1974, pp. 60, 65.

⁴⁹ Orel, p. 83.

⁵⁰ France Kotnik, *Storije I., Koroške narodne pripovedke in pravljice*, Mohorjeva knjižnica 3, Prevalje 1924, p. 4 (No.5).

as a link between the real world and the world beyond was already known in ancient Egypt, India, in Mithraic mysteries, in the Jewish cabala, and thus by inertia also in Islam and Christianity⁵¹. The first book of Moses describes how Jacob the shepherd, asleep in the desert at Harran, near the present-day Urfa, dreamed about a ladder reaching all the way from the earth to the sky, and angels climbing up and down the ladder. Above them God stood, and foretold that Jacob would have numerous descendants (*Genesis* 28.11-16). The first Christian hagiographic work, dedicated to this topic, was written in the first half of the 7th century at Sinai by a monk named John, nicknamed *Klimakos* ("John of the Ladder"). He divided the ladder into three stages, following the three-part scheme of ascetic improvement devised by Evagrius Pontikos in the 4th century. The thirty rungs of the ladder were explained as the thirty years which Christ spent before he started teaching, so the ladder represented his spiritual progress. Later, other numeric combinations and explanations appeared, e.g. the fifteen-stage ladder, as so many were supposed to be the steps leading to the temple of Solomon.

In European art, this iconographic motif is known from the 12th century. In an image from the famous codex *Hortus deliciarum* by the nun Herrad from Landsberg in Alsace (about 1200), a dragon (devil) is depicted at the bottom of the ladder, while its upper part rises towards God. Persons climbing up the ladder are defended by protecting angels from attacks of winged devils, but despite this many a climber is precipitated into the depths⁵². Jacob's ladder gained an important position in East European sacral art; the old Russian tradition (and through it also the Lithuanian and Latvian) knew small models of ladders as grave goods which were intended to help a soul on its way into heaven⁵³.

In the Slovene folk tradition, an interesting variant of Jacob's ladder, "equipped" with knife and sword blades, can be traced. The tale of the Carthaginian saint Perpetua, who was the first to have a vision of such a ladder, was taken over from Tertullian by Jacobus de Voragine and incorporated in his work *Legenda Aurea*. His collection of legends of saints was created during the part of the 13th century which was marked by the Mongolian invasions of Europe.

Knowing these circumstances and taking into account the medieval art expression, as e.g. the one in *Hortus deliciarum*, we may explain some enigmatic details in the Slovene folk tradition.

In the tales of dogheads, these were supposed to force Christians to jump from pulpits upon knives, or to throw themselves into fountains edged with sharp blades, or they would lower harrows upon them from heights⁵⁴. All these variants are based upon one and the same image: the metaphoric re-modelling of Jacob's ladder; the closest is the one with the pulpit, with its steps and its religious symbolism. The fountain, too, is vertical, just as the ladder, and at the bottom of both there is the devil's dwelling, that is Hell. The

⁵¹ Dinzlacher, pp. 141, 144.

⁵² Leopold Kretzenbacher, *Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Buchreihe: Aus Forschung und Kunst, Bd. 13, Klagenfurt-Bonn 1971, pp. 16-42; idem, *Die "Himmelsleiter" zur Sozialismus-Sonne*, v: L. Kretzenbacher, *Volkskunde im Mehrvölkerraum. Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des nahen Orients*, Bd. 41, München 1989, pp. 329-349.

⁵³ Kretzenbacher 1971, p. 33; V.J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, FFC 43, Helsinki, 1922, p. 295; O. Looorits, *Eine altrussische Tradition bei den Liven und Letten*, *Commentationes Balticae* 4/5 (1958), No. 5, p. 37.

⁵⁴ Kelemina, p. 334 (No. 241).

harrow, with its shape and "teeth", is a fairly good illustration of a ladder equipped with knives. There is also a fourth allegory: a wooden trough, which of course does not lack knives, and was used by the doghead for drinking human blood⁵⁵. Although the martyrdom of the Christian saint Perpetua took place centuries before Mongolian invasions, her vision of a ladder was in later popular memory linked to dogheads, similar to devils (in this case the Mongols), to their tortured Christian victims, to ladder-like symbols and knives, and to the precipitations of many souls into hell. In the extremely dense popular presentation of this dramatic situation there was no room for the moral which was elsewhere apparent in depictions of Jacob's ladder: that the fall of Everyman is brought about by his own sinful nature and his weak faith. The purpose of a legend as a literary creation was to instruct and to strengthen religious faith; its nucleus was usually a miracle, which happened in only one case: a man who, captured by a doghead, prayed to the Virgin Mary, was saved at night from the "harrow" and from prison by a White Lady⁵⁶.

According to the ancient Greek popular belief, the "Islands of the Blessed" were bright stars in the "Heavenly Ocean"⁵⁷. The human soul thus found its resting place in the sky in the form of a shiny star, or it settled on one of the stars⁵⁸. In his work *Somnium Scipionis*, the Roman writer and statesman Cicero placed in the sky only people of noble origin and heroic bearing.

Such attitudes were also characteristic for the old Germanic peoples and the Indians (*Rig veda* 10.14.8). According to the Slovene popular belief "each man has his own star in the sky from his birth; when this star falls, the man dies"⁵⁹. Such a star is lighted at a child's birth by an angel, and extinguished after his/her death⁶⁰. When a star falls, one of the souls moves from purgatory to heaven⁶¹. In the Tolminska region people believed that at that moment "heaven opens", and it is possible to die a happy death. That is why they often carried the dying to a window where they could see the (night) sky⁶².

Connected with this was the conviction that one must not count stars, much less point one's finger at them: "if a person pointed at his life star, he would chase it away; it would drop from the sky immediately, and he would have to die"⁶³. The soul of an unbaptized child could appear in the sky in the shape of a comet, "Brezglavec" ("The Headless One")⁶⁴. To the ancient Slovenes (and not only them), comets were the foretellers of great misfortunes: plague, war, famine prices, hunger, etc.⁶⁵.

⁵⁵ Kelemina, p. 250 (No. 186).

⁵⁶ Kelemina, p. 334 (No. 241).

⁵⁷ Plutarch, cit. after: Robert Eisler, *Orphisch - dionysische Mysterien-Gedanken in der christlicher Antike*, Vorträge der Bibliothek Warburg 2 (1922-23), 2. Teil, Leipzig - Berlin 1925, no. 125.

⁵⁸ Julius Stenzel, *Über Platos Lehre von der Seele*, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, Breslau 1911, no. 85-91.

⁵⁹ Šašel - Ramovš, p. 65.

⁶⁰ Pavle Zablatnik, *Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem, Mohorjeva založba, Celovec* 1990, p. 37.

⁶¹ D. Martelanc (D.M.Obalovič), *Vraže v tržaški okolici*, Ljubljanski Zvon 1891, p. 177.

⁶² Odgovori na nekoja vprašanja društva za jugoslovensko povestnico od Tomaša Ruttara, *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Vol. 3, Zagreb 1854, p. 313 (No. 8).

⁶³ Zablatnik, p. 37.

⁶⁴ Kelemina, pp. 143-144 (No. 93).

⁶⁵ Odgovori na vprašanja društva na jugoslovensko povestnico od Stepana Kociančiča, *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Vol. 3, Zagreb 1854, p. 284 (No. 22).

The Earth

The notion of a difficult and impassable way into transcendence was to a certain degree connected with the belief that it is only possible to get to the world beyond by crossing high and inhospitable mountain slopes. The way to the country of the dead was supposed to lead through the landscape where mountain ridges were intertwined with rivers, seas or lakes: "He who travels to the world beyond has to cross many waters, as they separate this world from that one"⁶⁶. A soul arrives to the Virgin Mary in heaven across "rocky mountains, deep waters"⁶⁷ or "across a high mountain, a green meadow; across a deep water, through hell's gates"⁶⁸. An old Carinthian prayer from the Zilja valley wishes that the deceased may have a (favourable) wind at sea.⁶⁹ With continental peoples, a substitute for the sea was a wood (with Slavic peoples, there appears the trinity of 'mountain - wood - field').

In the Slovene folk tradition, a "Sea of Blood" is mentioned as a kind of margin of the world. Thus, for example, Vidovin caught the bird that had stolen three grains from his field only above "the Sea of Blood"⁷⁰. Similarly, Zeleni Jurij every year arrived from "behind a green wood, behind a sea of blood"⁷¹. This mysterious name is hard to explain in any other way than that it is the Red Sea, which in the biblical exegesis played an important role because of its having been crossed by the Jews during their migration from Egypt. Egypt was, according to the gnostic belief and Jewish speculations, a symbol of the decadent material world. Leaving it was, in the symbolic sense, equal to the departure of a soul from its body⁷². The Crossing of the Red Sea ("Sea of Blood?") is also a parable of the Christian baptism which ensures access to eternal life, thus representing the line of separation between the human world and the world beyond.

Among the Slovene notions about the worlds, a "Rotten Sea" can be found in a similar role, a parallel of which can also be traced back to early Christianity. The Carinthian Kralj Matjaž (King Matthias) was swamped by the soil somewhere beneath the "Rotten Sea" for having defied God⁷³. A Syrian legend about the journeys of Alexander the Great from the beginning of the 6th century describes our earthly world as being divided into segments by twelve bright seas which are navigable, while its farthest edge is an uncrossable "putrescent" ocean, the water of which is similar to liquid manure, and which is separated from the other seas by a narrow piece of land. This ocean bars the access to heaven, which in principle lies in the middle of the world, but to the east from us, between the sky and earth, encircled by a foggy cloud (the idea of a mountain!)⁷⁴. Aethicus also maintained that sailing to heaven was prevented by terrible heat in the East Ocean, while the land passage

⁶⁶ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, Vol. 5, Celje 1946, p. 268.

⁶⁷ Vilko Novak, *Slovenske ljudske molitve*, Ljubljana 1983, p. 239 (No. 181).

⁶⁸ SNP, Vol. 1, p. 422 (No. 391).

⁶⁹ Zmaga Kumer, *Od Dolan do Šmohora. Iz življenja Ziljanov po pripovedovanju domačinov*, Celje 1981, p. 105.

⁷⁰ Šašel, p. 215.

⁷¹ SNP, Vol. 3, pp. 139-139 (No. 4993).

⁷² Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Hill - Boston 1958, pp. 98, 118.

⁷³ Šašel - Ramovš, pp. 10-11 (*Prerokvanje ud vojšče*); Ivan Grafenauer, *Slovenske pripovedke o kralju Matjažu*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede, Dela 4, Inštitut za slovensko narodopisje 1, Ljubljana 1951, p. 186.

⁷⁴ Kampers, p. 44; Theodor Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philol.-hist. Classe*, Bd. 38 (1890), pp. 27-33.

was closed by ranges of high mountains⁷⁵. The name of "Rotten Sea" leads to the conclusion that Slovene ancestors were acquainted with such a geographical model of the world which was identical to the Ptolemaic one. The ring-shaped sea, encompassing the world's land, acquired the more realistic contours of the Indian Ocean only on the maps by Antonino de Virgo in 1415; in Europe, the new concept of the world was generally accepted only at the end of the 15th century⁷⁶.

A mountain or an island (since every continent is, according to this scheme, a kind of island, and every island just a mountain rising from the sea) can be found in different Christian legends: a mountain in the legend of Prester John, and an island/islands in the descriptions of journeys of the Irish saints Brendan and Barinthus.

The early Christian art used to illustrate heaven as separated from the earth by a sharp fractured line which symbolized the impassable mountains⁷⁷. This archetype, which does not exclude a more extensive geography with seas/woods as a border line, can be found in a note by Janez Trdina describing the Bela krajina region Cvetnik (Flower Garden):

"Somewhere high upon the Gorjanci, there rise black cliffs. Among them lies Cvetnik, a little garden full of the most beautiful and sweet-scented flowers. These cliffs are hard to find, and even more difficult to cross in order to enter this wonderful garden... Anyone who chanced to enter this garden was so infinitely charmed and enchanted by its beauty and fragrance that he forgot about food and drink, about sleep and also about his return, and he died there without feeling any pain for the lack of sleep or for starvation. Blessed was the one who...by luck or chance obtained a blossom of these noble flowers!"⁷⁸.

The idea of the garden of Eden in the midst of an inaccessible mountain wilderness is also present in the Gorenjsko-Tolminsko region tradition about Zlatorog (Goldhorn). In both cases flowers with miraculous power grow in this garden. The flower garden was the dwelling of the deceased: in ancient Athens, the day of the dead was called "Flower Day"; it was the same in Rome (*dies rosae*, *rosaria*, *rosalia*).

The natural obstacle preventing access to Heaven could be different still. In the tale from the Vipavsko region about the "three pounds of devil's wool", the hero reaches the gates of hell across the water and across the desert⁷⁹; somebody else finds a spring of "water of life" in wonderland, in a hot desert where the sun rises⁸⁰. That the idea behind this description is also an ancient one can be proved by the work by Pliny the Elder, *Naturalis historia*, according to which paradise is separated from the rest of the world by a desert and a sea. According to Plato's *Republic* (4th century B.C.) the dry, hot plain without any vegetation which lies on the border with the world beyond is called "the Plain of Oblivion". According to Plato, a soul only reaches the river after it has crossed the desert. The river is called Lethe, "the River of Oblivion", because it washes away memories and annihilates the past for those who drink from it⁸¹. Such a brook of oblivion is also men-

⁷⁵ Grimm, p. 103.

⁷⁶ Jacques le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1982, p. 190.

⁷⁷ Josef Strzygowski, *Das indogermanische Ahnenerbe des deutschen Volkes und die Kunstgeschichte der Zukunft*, Wien 1941, pp. 66-67.

⁷⁸ Janez Trdina, *Cvetnik*, Ljubljanski Zvon 1882, p. 38; Kelemina, pp. 308-310 (No. 226).

⁷⁹ Tri funte hudičeve volne, zapisal A. Pegan na Vipavskem leta 1868, ISN, ZRC SAZU, Štrekljeva zapuščina, *Narodno blago*, Vol. 5., p. 139 s.; Vol. 6., p. 145 sq.

⁸⁰ Majciger, p. 604.

⁸¹ Bruce Lincoln, *Waters of Memory, Waters of Forgetfulness*, *Fabula* 23 (1982), No. 1-2, pp. 20-21.

tioned in a Greek inscription on a golden plate from Petelia, Southern Italy, probably dating back to the 3rd or 4th century B.C. This plate was among the grave goods dedicated to a deceased member of some Orphic-Pythagorean fraternity. The inscription admonishes the traveller not to drink the water of oblivion immediately after his entry to Hades, but instead request the cool and clear water from the “ Spring of Remembrance” a little further on⁸². It is interesting that a similar instruction can be found in the recorded lamentation for a dead mother from the Bela krajina village Drašiči:

“... Oh mother, sweet mother, where are you going away from me
a long way without return,
from the black mountain to the flat field, where three wells you will find.
Do not drink from the first well, its water gives you a headache.
Do not drink from the second well, its water gives you a heartache.
Do not drink from the third well, its water is the water without return...”⁸³.

In the Bela krajina example, therefore, the three wells are also situated somewhere on the border of the world of the dead, where the landscape passes from “black mountain to flat field”. One should not drink from any of them, just as one should not drink from Plato’s River of Oblivion or from the brook of Petelia. A travelling soul can only do so later on, when it has reached another spring, probably the one beneath the roots of the Tree of Paradise⁸⁴. After being re-born into the human world, such a soul will remember its previous life⁸⁵.

The same pattern from Bela krajina includes another warning which a soul should take into account on its way: it must not stop with any of the three groups (in which it also recognizes its children and acquaintances) which invite it to join in their dance. This prohibition indicates the negative Christian attitude towards dance, which at the turn of the 3rd century Joannes Chrysostomus expressed in his saying: “Where there is dancing, there is the devil”. This association has survived until more recent times, and is preserved in a very widespread folklore motif of a devil or water sprite dancing away with a girl towards hell or a river pool⁸⁶.

How closely dancing was connected with the idea of travelling to the world beyond will later on be seen in other cases, e.g. in the fairy tale of Cinderella. Let us here mention the existence of ritual dances in the Slovene territory. Such dances were linked regionally to Dolenjska and Štajerska, and were at some places preserved up to the beginning of the Second World War. They were performed at the July and August evening pilgrimages that took place in the meadows beside cemeteries and churches, mostly the ones dedicated to the Virgin Mary. A procession of singing pilgrims, dancing in couples, was moving in spirals, winding and unwinding, creating a kind of snail-like form, in the way their leader chose to lead them⁸⁷. At the end of the 19th century an eyewitness, Janez Volčič, described

⁸² Idem, p. 22.

⁸³ SNP, Vol. 3, pp. 611-612 (No. 6346).

⁸⁴ See comparisons with Scandinavian mythology (Lincoln, p. 26 sq.).

⁸⁵ Mircea Eliade, *Die Mythologie des Erinnerns und des Vergessens*, *Antaios* 5 (1963), No. 1, pp. 34-35.

⁸⁶ Lutz Röhrich, *Teufelsmärchen und Teufelssagen*, in: Max Lüthi, Lutz Röhrich and Georg Fohrer (ed.), *Sagen und ihre Deutung*, *Evangelisches Forum*, Heft 5, Evangelische Akademie Tutzing, Göttingen 1965, p. 35.

Some Slovene examples are mentioned in Majciger, pp. 457, 504.

⁸⁷ Mirko Ramovš, *Romarski vrtec*, *Traditiones* 4 (1975), pp. 47-78.

such a procession at Žalostna gora near Mokronog: *"A stranger beholds something special in the evening preceding this (pilgrimage) Sunday, when dusk is approaching. A long procession moves down from the church. Every pilgrim holds a burning candle in his hand, men are bare-headed, girls have wreaths upon their heads. Thus they move towards the vicarage and the meadow beneath the mountain. Acquaintances from the same village gather together, and each group sings various pious songs, moving forward in many turns, as their head leads them. In the dusk and the quiet of the night it is truly an attractive sight and sound. They say that they are dancing the "little garden" (vrtec igrajo)*⁸⁸. The fact that combinations of serpentine windings and spirals already appear in pre-historic rock engravings leads to some conclusions about the age of this ritual. This was the origin of a spiral labyrinth which had several, mutually intertwined meanings. It was no coincidence that the "vrtec" (little garden) took place in the evening, since the labyrinth was usually connected with the underworld and darkness, with funerals, but also with fertility. In the above description, the important information is that the ceremony took place "in the meadow beneath the mountain", near the church in the role of the archetypal "World Axis". The centre of the labyrinth represented the "sacred" or "the highest", a mysterious place where life and death were linked, as were light and darkness, the male and the female principle. Circling around the labyrinth was comparable to dancing, climbing a holy mountain, ascending to the sky, or descending to the underworld. The tale of prince Artulja (Attila ?) from the surroundings of Stična thus mentions that funeral barrows had small round gardens ("vrtiči") around them. In the surrounding meadows an old ritual dance called "ovrtenica" was danced⁸⁹. Usually the spiral in the direction of the sun's motion (to the right, as in Slovene examples) signified the road upwards, while the contrary direction signified the road to the underworld. Such circling could also have defensive (apotropeic) purposes, since the labyrinth could serve as a trap for any enemy intruder. For those who knew the path, the labyrinth was the way to initiation or deliverance⁹⁰. In any case, the "dancing around the little garden" (igranje vrta) had a powerful psychological effect: according to testimonies, some participants experienced ecstasy while doing it. Boris Orel wrote that "in this romantic night procession, which in its basic figures reminds one of the Metlika ritual "kolo" dance (in a ring), ... the last remnants are preserved of the old-Slavic ritual dance which was once danced around pagan shrines or upon graves of the dead"⁹¹. Mirko Ramovš basically agrees with him when he ascertains that the "vrtec" was "a unique example of collective dancing, which may have its roots in an ancient, nowadays unknown religious ritual to which Christianity gave a new meaning"⁹².

According to the conviction, shared by many ethnic groups in Europe and elsewhere, death signified a journey to a faraway land; not in the allegoric, but in the literal, geographical sense. As we have already seen in the example of the shepherd whom a lamb guides along the path to heaven, this path was narrow, barely visible and almost impassable. That is why village women in the surroundings of Trst/Trieste told the mother of a

⁸⁸ Janez Volčič, Življenje preblašene Device in Matere Marije 3, Božja Pota 5, Žalostna gora pri Mokronogu, Celovec 1887, p. 214.

⁸⁹ Josip Jurčič, Zbrani spisi, Vol. 1., pp. 98-99; Kelemina, p. 337 (No. 243.IV).

⁹⁰ Lima de Freitas, Labyrinth, in: The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), Vol. 8, New York - London 1987, pp. 411-419.

⁹¹ Boris Orel, Slovenska božja pot in izvori njene ljudske umetnosti, Umetnost 7 (1942/43), No. 4-6, p. 80.

⁹² Ramovš 1975, p. 73.

deceased child to put its shoes on his feet, so it would not hurt him on stones and thorns⁹³. On the other side of the Slovene territory, in Bela krajina, it was believed that Zeleni Jurij ("the Green George") came from the world beyond:

Po grdemu putu,
po debelem grudju.
Voda mi je do ramenca,
blato mi je do kolenca,
opanci su vutli,
blato ide nutri...

Across bad road,
across thick stones.
Water reaching to my shoulders,
mud reaching to my knees,
my open shoes
full of mud...⁹⁴

Some Slovene fairy-tale variants, however, know of quicker and easier ways to perform such a journey: thus the hero flies from the underworld to our world on a birch broom, given him by a witch⁹⁵, or is carried across the sea by a dragon or a bird⁹⁶. Those who must nevertheless take the road on the ground - that is, all those who have no supernatural abilities - are helped across the fatal river by a "soul" for which it is obviously an act of penitence⁹⁷. Even when there is a boatman, he only transfers passengers under constraint ("is bewitched"), and wishes to get rid of his work as soon as possible⁹⁸. Or an ordinary boatman is ordered, in the middle of the night, by a stranger to cross the river; he finds out that his passengers are a flock of rats or mice, led by the devil⁹⁹. This is also the background of a well-known tale of the devil's tending fleas and transferring them across the river Kolpa, or of his leading animals (souls of the dead) to his underwater kingdom¹⁰⁰. A mouse or an ant, crawling through a rift in the ground, remind us of the shamanistic tradition about the entry into the subterranean world beyond, therefore it is no coincidence that the mouse was a symbol of the deceased's soul as early as the pre-Christian cult of Apollo, as well as later on under the patronage of the Christian saint St. Gertrude¹⁰¹. The devil therefore was the guide of souls across the river to the world beyond.

⁹³ D. Martelanc (D.M. Obalovič), *Vraže v tržaški okolici*, Ljubljanski Zvon 1891, p. 175; similar in German tradition: Hans Siuts, *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen*, Teutonia, Arbeiten zur germanischem Philologie, No. 19, Leipzig 1911, p. 237 sq.

⁹⁴ SNP, Vol. 3, pp. 138-139 (No. 4993). On the presentation of the long and thorny road to the world beyond with Germanic and some other peoples see: Julius von Negelein, *Die Reise der Seele ins Jenseits*, Zeitschrift für Volkskunde 11 (1901), pp. 150-151.

⁹⁵ Rožnik, p. 142 (Zlato mesto).

⁹⁶ Krajcar, pp. 79-82 (Hruška na kraljevem dvorišču).

⁹⁷ Alojzij Bolhar, *Peklenški boter in druge slovenske pravljice*, Celovec 1972, pp. 52-57 (O vražji volni).

⁹⁸ Krajcar, pp. 50-55 (Kralj, ki se mu eno oko joče, drugo pa smeji); Od fogel Fyneza, *rokopisno gradivo/manuscript Gašperja Križnika*, Arhiv Rossijskoj Akademii Nauk, pp. 207-214; Od glaževnate gore, *rokopisno gradivo/manuscript Gašperja Križnika*, Št. Ožbolt 1877, ISN, ZRC SAZU, Štrekljeva zapuščina I/20.

⁹⁹ Šašel - Ramovš, p. 29 (No. 30); compare also Šašel, p. 224 (Hudič - polhar).

¹⁰⁰ Valvasor, Book 3, p. 437; Kelemina, p. 82 (No. 28.I.), pp. 83-85 (No. 29.IV).

¹⁰¹ Kropej, p. 158.

The World Axis

The central axis of the universe was represented by the world mountain or the cosmic tree. This is an archetypal idea, present in myths and fairy tales of numerous ethnic groups. Eurasian traditions often call it the crystal, diamond, golden, silver, glittering or marble mountain. It is supposed to rise from the earthly sphere high up towards the sky with its steep, smooth slopes. That is why it is believed to be inaccessible for man. The name "glass mountain" (in Slovene "steklena gora" or "glaževnata gora" - from the German word for glass) appeared comparatively late, and replaced the older "crystal mountain"¹⁰². Mountain-crystal ("thunderstone") could be found in places where lightning, the typical weapon of the god Thunderer, had struck the ground.

In view of this association, the "crystal mountain" was the dwelling of the gods. There are a number of similar examples: the Germanic mythology knows crystal plains, *Glaesivellir*, where the judge of the dead, King Gudmund, reigned. In front of the hall of the dead, the *Walhalla*, a crystal wood grew. In Celtic tradition, a glass bridge appears, while fairy-tales of different European nations describe a glass city, a glass tower or castle, and a glass tomb (compare *Sleeping Beauty*)¹⁰³. Somewhere in the North Sea a crystal island was supposed to lie, named *Glesia* or *Glesaria*, known also as "royal island" (*Basileia*) or "apple island" (*Abalus*), which is close to the Celtic islands of the blessed, *Avalon*. Lithuanian folk poems mention the mountain of silver, copper, crystal or ice; the expressions using metals are supposedly of a later date¹⁰⁴.

Owing to different notions about the abode of the dead (either under the ground or in the "Land of the Blessed" upon a mountain/island), the descriptions of the Glass Mountain differ, too: its master may dwell in a palace on the top of the mountain, his castle may be hidden in a cave inside the mountain or beneath it. The cave is the heart of the mountain, the symbol of what the mountain represents, just as the heart cavity symbolizes the essence of man¹⁰⁵. In Sanskrit the word *guha* means a cave, but also a heart. It has a microcosmic as well as a macrocosmic meaning. The heart is the seat of a person's soul, while a mountain cave is a spiritual centre accessible to earthly man. A diagram of the heart is an inverted triangle, and the same form symbolizes a cave, while a triangle with its top turned upwards symbolizes a mountain or a pyramid. The two forms are therefore contrary, but also complementary; they are two manifestations of the same principle¹⁰⁶.

Since the subterranean cave is a symbol of the Sacred or the Absolute, it is often full of treasures. In the mountain cave, a lake was also imagined. The connection between mountain and water is visible in the inter-relatedness of the Indo-European word roots *gwor, "gora" (mountain) and *gwer, "goltati", "žrelo", "grlo" (gulp, throat)¹⁰⁷. Mountains regarded as hollow and full of water were the Boč, Sv.Još, and Konjiška gora¹⁰⁸. In such

¹⁰²O. Huth, *Der Glasberg*, Symbolon, Jahrbuch für Symbolforschung, Vol. 2 (1955), p. 15; compare also V.J. Propp, *Historijski korijeni bajke*, Sarajevo 1990, pp. 426-427.

¹⁰³Huth, pp. 27-28.

¹⁰⁴Haralds Biezais, *Der steinerne Himmel*, Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis 1960, No. 4, pp. 9-10, 13.

¹⁰⁵Vlado Dekleva, *Commentary to the book René Guénon, Kralj sveta (King of the World)*, Ljubljana 1991, p. 122.

¹⁰⁶René Guénon, *Le cœur et la caverne*, Études traditionnelles, Décembre 1937, no. 216, pp. 430-435.

¹⁰⁷*Etimologijski slovar' slavjanskih jazykov*. Praslavjanskij leksičeskij fond, vyp. 7, Moskva 1980, pp. 30-31.

¹⁰⁸Majciger, p. 603; Kelemina, pp. 241-242 (no. 173); the same also Paul Schlosier, *Bachern Sagen. Volksüberlieferungen aus der alten Untersteiermark*, Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Vol. 9, Wien 1956, p. 31 (*Der See im Berg*).

subterranean lakes, a water sprite was supposed to dwell in a glass palace. The spring in the middle of his castle was "*the source of all the rivers of the world*"¹⁰⁹. This is in complete accordance with the image of the paradise at the top of the world mountain, with the spring that waters all the sides of the world. One of the Slovene fairy-tales describes how the hero saves all his brothers who had been turned into stones with the help of a magic egg which he steals from a duck swimming in the lake in the Glass Mountain¹¹⁰. In this case, the egg has the same revitalizing power as the "water of life", which in other variants springs from the top of the mountain¹¹¹. And more than that: with its shell and its liquid contents, it symbolizes the centre of the world, *omphalos*. It is a symbol of the original unity, but also of life potential.

The idea of a cosmic egg is old and appears in the Egyptian and Indian cosmogonic myths. Chinese and Oceanian traditions relate the birth of the first man to the mythical egg. The Easter egg is a symbol of Christ's Resurrection from the grave¹¹². As the cosmic egg was, according to some explanations, the first firm centre of the universe (like a grain of sand from the original ocean or the world mountain), inside it - as inside the mountain - infinite supplies of original waters were hidden. Elsewhere, we have dealt with the Slovene tale of the egg laid by "god's cockerel" on waste and rocky ground. Its contents watered the earth and created the earthly paradise. When prankish people broke the egg, so much water spilled out of it that it reached the highest peaks. Only one man was saved from the deluge¹¹³.

In the Slovene folk tales there was a better known flood which was caused by the water from the inside of the mountain¹¹⁴. According to popular belief, the cause of such floods was the dragon dwelling in the mountain cave which had gnawed its way into the open¹¹⁵. The dragon, a symbol of chaos, water, and the underground world, could - in the Slovene popular imagination - be hatched from an egg laid by a cock or a black hen: "*When a cock - white, black or mottled - is seven years old, it lays an egg which is unlike other eggs. It is namely hard, and creeps by itself into the ground. When it is ready, a dragon or devil is hatched ...*"¹¹⁶. A cock's egg, either as a symbol of prosperity or a prophecy of a flood catastrophe, indicates a certain relation to "god's cockerel", the falcon from the top of the world tree, the "duck" from the subterranean lake, and the "golden bird" from the Glass Mountain. The golden bird can bring the golden key to the gates of paradise from the bottom of the paradise lake inside the world mountain. But the human who obtains it is prevented from looking into the world beyond by lightning and thunder sent upon him by divine powers¹¹⁷. Davorin Trstenjak concluded, under the influence of A. Kuhn, that the "golden bird" (like the "white ladies" and fairies) represents the "goddess of fertile rain"

¹⁰⁹Majciger, pp. 502, 559.

¹¹⁰Od dvanajst bratov in sester. Zapisal Lovre Sajovic na Vranskem, Rokopisno gradivo/manuscript G. Križnik, Arhiv Akad. nauk etc., pp. 192-197; Gašper Križnik, O dvanajstih bratih in sestrah, Ljubljanski Zvon 1891, p. 298.

¹¹¹About the mountain-top lake or spring see Kelemina, p. 293 (No. 214.I); 295 (214.II).

¹¹²Venetia Newall, Egg, in : The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), pp. 36-37.

¹¹³Janez Trdina, Vesoljni potop, Neven 7 (1858), p. 61; Kelemina, pp. 282-284 (No. 207). Compare also Simon Rutar, Slovenske pripovedi o jezerih, Ljubljanski Zvon 1881, p. 684.

¹¹⁴Kelemina, p. 315 (No. 230.I,II).

¹¹⁵Ivan Grafenauer, Zmaj iz petelinjega jajca, Razprave SAZU 2 (1956), pp. 314-322.

¹¹⁶Kelemina, p. 242 (No. 174).

¹¹⁷Davorin Trstenjak, Mythologične starice: 6. O reci utvi, Slovenski glasnik 9 (1863), p.56.

and of "moist-bearing fog"¹¹⁸. Ivan Grafenauer attempted to prove that "god's cockerel" was essentially "the totemistic falcon which was in agricultural communities replaced by a cock"¹¹⁹. To the Slovene tale about the cock's egg as a source of prosperity, he found a parallel in the myth of the African tribe Massai, where the god Ngai kills a dragon in order to feed its blood to the desert and make it fertile¹²⁰. As a kind of egg embryo of life, patiently awaiting the right moment, other mythological and fairy-tale figures appear, sleeping in the hollow insides of the mountains.

Various north-European traditions about dwellings of the dead inside hills and mountains have been published by K. Straubergs, and they are connected with an old and very wide-spread belief that the dead sleep or live inside their grave barrows¹²¹. The old deities of vegetation (Zeleni Jurij, Freyr, Zalmoxis...) used to lie down in a grave every year, to be reborn after the winter period was over. Plutarch (*De defectu oraculorum* XVIII) describes an island off Britain, apparently in the land of the dead, where the god Chronos is kept, asleep among the accompanying gods. Similar components are to be found in the Christianized story about the seven sleeping youths of Ephesus. Following these patterns, tales about the posthumous life and rebirth of Charlemagne were probably also created¹²². The legend of King Arthur, who after his death was supposed to live in the hollow Mount Etna, is merely one of the variations of the same theme. It was first written down in 1211 by Gervaise of Tilbury in his *Otia imperialia*. It relates to the period around 1190. The legend probably arrived in Sicily with the Normans; it is also to be found in different parts of Great Britain, most frequently in Wales. One of these stories narrates about the cave Craig-y-Dinas in Glamorganshire: in it, a crowned leader is asleep with a group of soldiers. It is Arthur, waiting for the bell hung in the cave to start ringing. When it does, he and his army will come out of the cave. In northern England, Arthur is asleep beneath his castle together with his servants, waiting for someone to blow the horn lying on the table, and to cut the ribbon with his sword of stone. A visitor did that once, and Arthur woke up, but when the visitor sheathed the sword the king fell asleep again. Similar tales were known among the Irish; the Serbs had stories about kraljevič Marko (Prince Marko); the Czech about King Vaclav; the Swiss about the founders of the Swiss federation and about Grütli; the Portuguese about King Sebastian. German tales describe how Emperor Friedrich Barbarossa sleeps at a stone table in the hollow mountain of Kyffhäuser. His beard has wound around the table twice; when it winds around it for the third time, he will wake up. He will hang his shield upon a dry tree which will grow green again, and better times will follow. When a shepherd once visited him, Friedrich asked him if black birds were still flying around the mountain. After receiving an affirmative answer he responded that in that case he would have to sleep for another hundred years¹²³. We mention the German tradition in more detail because it is close to the Slovene tales of the sleeping kralj Matjaž (King Matthias). Just as Friedrich or the ruler Otto dream in Kyffhäuser, or Charlemagne and Charles V in Unterberg, or Charlemagne or Odin in Odenberg, the Slovene kralj Matjaž

¹¹⁸See note cited above.

¹¹⁹Grafenauer 1956, p. 329.

¹²⁰Idem, p. 330.

¹²¹Karlis Straubergs, *Zur Jenseitstopographie*, Arv 13 (1957), pp. 57-58, 80-81; Elisabeth Hartmann, *Der Ahnenberg*, Archiv für Religionswissenschaft 34 (1937), pp. 201-217.

¹²²Franz Kampers, *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter*, Historische Abhandlungen, No. 8, München 1895, pp. 78-79.

¹²³E.K. Chambers, *Arthur of Britain*, London 1966, pp. 222-226.

dwells in the rocky insides of the Peca, Čaven, Budinska gora, Dobrač, Krim, Homec, Donačka gora...¹²⁴. That all these mountains also have a cosmologic character is proved by the variants describing Matjaž's cave "under Sveta gora (Holy Mountain)" or "under Deveta gora (Ninth/Fairy Mountain)"¹²⁵.

Here, for example, is the description of Matjaž's subterranean dwelling from the surroundings of Podsreda: *"A student wished to enter Matjaž's cave. He found a guard in the woods and told him of his wish. The guard complied with his request. The mountain opened in front of them. The student saw many sleeping soldiers. Kralj Matjaž was asleep leaning on a stone table, around which his beard had wound three times. 'When it has wound around the table seven times,' the soldier said, 'a hero will arrive who will unsheathe Matjaž's sword.' The student gave the sword a tentative pull and the entire army began to wake up. But the sword fell back into the sheath, and the army went back to sleep"*¹²⁶.

Related to the tradition of the sleeping ruler, there are also the Sibylline prophecies about a great ruler who was to appear at the end of the world; in an apocalyptic combat he would conquer the evil and begin the "golden age". Messianic expectations of this kind were widely spread in Europe at the time of the crusades, and were strengthened in the 16th century, when they became linked to heretical movements (for instance with the sect of flagellants, also known in Slovenia). The "mystical anarchism" and "revolutionary millenarianism" at that time manifested itself in peasant risings¹²⁷. It is therefore not surprising that the Slovene kralj Matjaž also fights for "the old faith and the (old) rights"¹²⁸.

The common core of fairy-tales about the Glass Mountain is the description of a brave man's journey to its top, in order to obtain - either for himself or for others - something precious ("water of life", wise advice, etc.). The hero must conquer numerous obstacles: *"climb the mountains, cross the marshes, swim the rivers and struggle through the woods and bushes"*¹²⁹, and finally outwit the almighty master of the mountain (in our cases the Vedomec /jack-o'-lantern/ or the devil). His rewards are fame, riches, and the beautiful princess. For the successful mastering of all the difficult tasks, the help of his human or animal friends, possessing supernatural abilities, is decisive. They make it possible for him to change into different animal figures. The ability of such changes is characteristic for the Lord of the Mountain, the Vedomec, who, according to the Slovene popular belief, *"can change into various animals"*¹³⁰ with the purpose of *"learning about more hidden things and knowing everything"*¹³¹.

¹²⁴Grafenauer 1951, pp. 190, 193, 203, 219, 225, 232; E. Kukovčeva, Zgodovina domačega kraja, Popotnik 44 (1923), p. 168.

¹²⁵Grafenauer 1951, pp. 188, 226.

¹²⁶J. Lekše in S. Terčak, Nekaj ljudskih bajk in pripovedk iz okolice Podsrede, Kotnikov zbornik, Celje 1956, p. 142 (No. 7a); Milko Matičetov, Kralj Matjaž v luči novoglaslovenskega gradiva in novih raziskavanj, Razprave SAZU 4 (1958), p. 112 (No. 52).

¹²⁷Norman Cohn, The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages, London 1970.

¹²⁸Grafenauer 1951, p. 85.

¹²⁹Rožnik, p. 100 (Lepa Mankica).

¹³⁰Maks Pleteršnik, Slovensko-nemški slovar, Drugi del, Ljubljana 1895, p. 754 (entry Vedomec).

¹³¹Marija Stanonik - Niko Jež, Nekaj folklornih zapiskov iz zapuščine Emila Korytky v NUK, Traditiones 14 (1985), p. 113.

According to the Slovene fairy-tales, the Glass Mountain can be reached
- through three kingdoms: in the first one, an apple-tree grows with golden fruits; in the second, the fountain of the water of life stands; and in the third one, all inhabitants have been turned into stones¹³²,

- across the Red Sea, driven by a boatman¹³³,

- across the great lake which the hero swims in the form of a sheatfish. In order to reach the top of the smooth and high mountain, he transforms into a bird, and then finds his way into the palace in the shape of a mouse¹³⁴.

The mythological mountains of the Indians, the Meru or Sumeru, and of the Iranians, Hara Berezaiti (Av. Haraiti, mid. Pers. Harburz, new Pers. Alburz), reached high up to dizzy heights, to the spheres of the stars (Venus), the Moon and the Sun. The mountain Berezaiti grew, by the will of God, for eight hundred years (other mountains only eighteen years): two hundred years to the star sphere, as many to the Moon sphere, as many again to the Sun sphere, and a further two hundred years to the highest sky (*Gr. Bundahishn* 12.1.3-6). In the Indian tradition, the mountain Vindhya wanted to outgrow the highest mountain Meru and to lure towards itself the Sun, the Moon and the stars (*Mahabharata* 3.103.4; *Skanda Purana* 4.1-5, 6.33; *Vamana Purana* 18.21-27; *Bhagavata Purana* 6.3.35; *Agni Purana* 206; *Matsya Purana* 61; *Brahmanda Purana* 3.56.53; *Devi Bhagavatam* 10.3-6, etc.). It had already grown so high that it obstructed the course of the Sun, so at the request of the deities, the sage Agastya intervened. He asked the mountain to diminish so he could cross it to the southern side, and so it was. He then told the mountain to remain that way until he returned from his pilgrimage. It is possible that this well known episode comprises the historic memory of the Aryan migrations southwards, to the interior of Dravidian India. A similar story is known in Slovenia's Bohinj: "Once upon a time, each mountain had its own ghost and dragon. Fighting between themselves, they demolished the fertile land around the mountains by throwing rocks and sand upon it, which can still be seen all over Bohinj. In that prehistoric time, a mountain behind Bohinj lake desired to outgrow the Triglav. Its ghost was blowing it up, its dragon was pushing blocks of rocks upwards, the mountain was growing and it became as high as the Triglav. But God did not allow it. The earth shook, the mountain burst and fell apart. On the southern side of the Bogatin you can see the punished mountain.. To this day it is called the Podrta gora (Fallen Mountain)"¹³⁵.

According to the ancient Greek myth about Apollo and the Muses, the mountain Helicon also grew high up into the sky until, by Poseidon's order, the winged horse Pegasus lowered it by a stroke of its hoof, and created on its top a spring of water (*Hippocrene*). This motif is also known in the Macedonian, Serbian, and Montenegrin folklore, but differs considerably in details from the Slovene variant¹³⁶.

The tripartite character of the world mountain is contained also in the descriptions in *Avesta*, where Aməsha Spənta reaches paradise in three steps. The Indians know the

¹³²Pravljica o ptiču Vedomcu, zapisal M. Šnuderl, Rimske toplice in Sv. Marjeta 1913, ISN, ZRC SAZU, Štrekljeva zapuščina II/72. About enchanted petrified city see also Möderndorfer, p. 166 (Zdano mesto).

¹³³Od fogel Fyneza..., pp. 207-214.

¹³⁴Od glaževnate gvore, manuscript of G. Križnik, Arhiv Akad. nauk, found of B. de Courtenay, transcription, ISN, ZRC SAZU, pp. 15-20.

¹³⁵Janez Mencinger, Zbrano delo, Vol. 3, p. 77; Marija Cvetek, Janez Mencinger in bohinjsko ljudsko pripovedništvo, Glasnik Slovenskega etnološkega društva 36 (1996), No. 1, p. 17.

¹³⁶Aleksandar Loma, Dva slovenska naziva za crnu topolu i Apolon kao božanski oganj, Kodovi slovenskih kultura 1 (1996), pp. 24-25.

famous three steps of Vishnu by which he ascended across the star and Moon sphere to the vicinity of the Sun, the highest paradise, where the source of immortality, the fountain of honey is to be found (*Rig veda* 1.154.5; *Aitareya Brahmana* 6.15.10). This was in accordance with the idea about the existence of three paradises, two of which belong to Savitri (Vivasvat, Surya), and the third to Yama (*Rig veda* 1.35.6). That was why, according to the Indian belief, the souls of the honourable dead were settled upon the stars, the Moon and the Sun¹³⁷. Slovene fairy tales explain this tripartite character either by describing the mountain as being "three hours high and wide"¹³⁸, or by telling about the hero's riding upon it through the countries of the wind, the Moon and the Sun¹³⁹, and most often by the colours and characteristics of three metals - copper, silver and gold. Thus a flock of sheep crosses a silk, silver and golden meadow before reaching the border river and the paradise beyond it¹⁴⁰.

In the well-known and widely spread tale of Cinderella, the heroine sets out to attend a dance in the castle hall by way of a staircase on which she later loses her golden slipper. The staircase has an important symbolic role, as originally it connected three ballrooms situated one above another, thus establishing the tripartite structure of the world mountain. The walk up or down the staircase therefore represented the ascent to the world beyond or the descent to the world of men. In the fairy-tales about "Shoes worn out by dancing" (*Zertanzte Schuhen*), the night dancer travels into the world below across the copper (also diamond), silver and golden garden, covered with trees¹⁴¹. According to a Russian tale, the heroine finds "a sea of fire" behind these three gardens¹⁴². A youngster from a Prekmurje region fairy-tale encounters a wide burning river in the world beyond¹⁴³. That in this case also a sea is involved is revealed by the information that, on the other side of the river, the "overseas kingdom" begins. Virgil's Aeneas found a river of fire on his way to Hades (*Aeneid*, Book 6). Something similar (a judgement in a river of melted metal) is described in Persian Pahlavian texts (*Bundahishn* 30.20), and the sea of fire is known in Indian cosmology as the utmost border of the world. It is typical that Cinderella receives the clothes to wear at the dance (the sun, moon and star dress) from her dead mother, therefore from the land of the dead¹⁴⁴, and in Grimm's German variant even from the tree on her mother's grave. It is less known, however, that there also exist male variants of the story of Cinderella which are no less wide-spread, and are probably still older (the first one was written down in Egypt in the second millennium B.C.). Their central motif is riding, and earlier still, flying or climbing up the world mountain¹⁴⁵. The hero in these tales is the youngest brother who is regarded as a bit slow-witted, but is given instructions for his actions by the deceased, while he guards his grave at night. Riding a copper, silver and golden horse, wearing the same clothes and equipped with arms of the same metals, he wins at a competition and gains the princess' hand in marriage¹⁴⁶. Not only his contact with the deceased, but also the proximity of death - which threatens him frequently - always bring him new awards¹⁴⁷.

¹³⁷ Güntert, pp. 402-403.

¹³⁸ U glaževnat gvor, manuscript of G. Križnik, Vransko 1876, ISN, ZRC SAZU, ŠZ 2/14 and 3/72.

¹³⁹ Krajcar, pp. 92-111 (Lepa Mankica).

¹⁴⁰ Kontler and Kompoljski, pp. 100-108 (Mali jagnjec).

¹⁴¹ Huth, pp. 19-20.

¹⁴² August von Löwis of Menar, *Russische Volksmärchen*, Jena 1927, p. 212.

¹⁴³ Rožnik, p. 156 (Ognjena roža).

¹⁴⁴ Slovene examples: Kropej, No. 8 and 29 (written down by A. Pegan from Ročinj and R. Poznik from the surroundings of Kropa in 1868).

¹⁴⁵ Huth, p. 21.

¹⁴⁶ Krajcar, pp. 36-45 (Lepi Miklavž); idem, pp. 74-77 (Trije kmečki sinovi); Rožnik, pp. 74-91 (Pepelko).

¹⁴⁷ Max Lüthi, *So leben sie noch heute. Betrachtungen zum Volksmärchen*, Göttingen 1969, pp. 70-84.

In 12th century Western Christianity, the prevailing image of heaven was of its being situated on top of a high mountain. This mountain has a silver lower part and a golden upper part. Around the garden of paradise and all its abundance rises a high, smooth wall, decorated with jewels and glittering more brightly than the snow¹⁴⁸. The ancient idea of the world mountain thus lived further on in Christian disguise. In the Stična manuscript from the second half of the 12th century a conjuration against toothache can be found which mentions St. Peter's sitting upon a marble rock¹⁴⁹. A golden mountain is present in Slovene conjurations against snakebite: "*I chase poison from you in the name of God and St. George; I chase poison from you in the name of God and St. Margaret; I chase poison from you in the name of God and St. Basso/Šenpas. There is a golden mountain, and on this mountain the Virgin Mary herself and all the Holy Trinity. And there is a heavy rock and this harmful worm.*" Or: "*There stands a golden mountain, behind the mountain a golden table, behind the table St. Paul/Šenpas is asleep*". Comparable to this is the conjuration from Kolomonov žegen (*Kolomon's blessing*) (probably of Carinthian origin):

Tam stoji ena zlata gora,
na tej gori stoji en zlat stol,
na tem stolu sedi sveti Šenpas
in zlati meč v rokah drži...¹⁵⁰

On the golden mountain,
there is a golden chair
on which St. Basso is sitting,
holding a golden sword.

Another example:

Bog daj lek in prelek,
preljuba devica Marija
ino sveti Šenpas!
on stoji na silnej gori,
silnej gori, silnej skali...¹⁵¹

God, give us medicine,
sweet Virgin Mary
and St. Basso!
He stands upon a mighty mountain,
upon a mighty rock...

Upon the mountain stands a golden church, in it are three chairs¹⁵², and this is the Christian substitute for the onetime trees, or for the tree with a table and chairs, meant for the world ruler and his guests.

Characteristic is the Slovene fondness for erecting churches on hilltops and slopes, often high above settlements. Some of them originate from the pre-Romanesque period. Apart from other things, the names of their saintly patrons testify to their age. From our point of view, two of them are especially interesting, Vid and Tomaž (Guy and Thomas). Franc Bezljaj, as Jan Peisker before him, drew attention to the fact that St. Vid's churches in

¹⁴⁸Grimm, p. 109.

¹⁴⁹Balduin Saria, Srednjeveški zagovor iz Stične in njegove paralele, Etnolog 10-11 (1937-39), pp. 245, 247.

¹⁵⁰Colemone Shengen..., Joža Glonar (ed.), Ljubljana 1920, chapter 53; a number of similar examples given by Vinko Möderndorfer, Ljudska medicina pri Slovencih, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede, Inštitut za slovensko narodopisje, Gradivo za narodopisje Slovencev 1, Ljubljana 1964, pp. 288-295, 297. See also: Milko Matičetov, Zagovarjanje pri dveh slovenskih književnikih, Slovenski etnograf 3-4 (1951), pp. 335, 341.

¹⁵¹Fran Erjavec, Iz potne torbe, Letopis Slovenske Matice 1882/83, pp. 337-339. Compare also: Anton Mrkun, Ljudska medicina v dobropoljski dolini, Etnolog 10-11 (1937-39), p. 5; J. Lokar, Nekaj zagovorov iz borovniške okolice, Etnolog 15 (1942), p. 96.

¹⁵²Möderndorfer 1964, p. 289.

Slovenia and Austria are often connected with toponyms Pekel/Hoelle (Hell), Hudičev jarek/Teufelsgraben (Devil's Ditch), Devin skok/Jungfernsprung (Maiden's Jump), Himmelsreich, etc.¹⁵³. Besides the Mother of God, important old patron saints also include sv. Jurij (St. George), Peter, Mihael, Lovrenc, Marjeta (Margaret), and some others. Many of these hilltop churches were undoubtedly built on pre-Christian (Slavic or indigenous) cult sites. According to legends they were built by "ajdi" (giants). Let us mention only a few important locations: Svete gore above Bizeljsko, Stare svete gore near Podsreda, Sveti Primož above Kamnik, Sveta gora near Litija and a mountain of the same name near Gorica, Stara gora/Castelmonte on the border with Friuli, Štalenski vrh/Magdalensberg and Šenturška gora or Šenturhov vrh/Ulrichberg in Carinthia... St. Joseph's church at Dolenji Logatec was built above a water spring near a Roman burial place. In the opinion of some experts this is an inheritance of the indigenous, Mediterranean-influenced tradition¹⁵⁴. For others this was the proof of a "deeply rooted worship of the Sun deity on mountain tops, which survived in the habit of building shrines in the Christian period"¹⁵⁵. Patron saints of churches upon some mountain tops were supposed to be linked to the cult of the Sun and fire, as were the bonfires and the throwing of burning pieces of wood - *šajbe* - on certain occasions. The offering of wheat, which is a component of the Carinthian "leteče procesije"/running processions, was explained as a remnant of the belief that souls of the deceased dwell in the mountains¹⁵⁶.

Apart from a mountain, a tree could also represent the centre of the universe and the world axis. The answer to a Carinthian riddle about the centre of the world was: "*In Ljubljana, there grows a lime tree which is hollow within, and there is the centre of the world*"¹⁵⁷. Over the trunk of such a tree one could climb from the earthly sphere into the sky, or descend into the underworld. In one of the Slovene fairy tales, the hero "*climbs upon a high fir tree which has branches all the way to the ground. When he reaches the middle of the tree, he finds an eagle's nest, looks into it and finds (in it) a beautiful large city*"¹⁵⁸. If we may believe Trdina's literary variant, the trunk is "*without any branches to the very top, with only seven resting places. These resting places are so wide apart that you cannot see from one to another...*" Therefore the hero brings along seven axes and seven pairs of shoes¹⁵⁹. Elsewhere, the tree is described as "*miraculously high..., such as the world had never seen, nor would ever see. It rose towards the sky like smoke from the burning soil. Only the trunk could be seen, but no leaves or branches. If you looked up into this tree in search of its branches, you could see the sun, but not the branches*"¹⁶⁰. A shepherd, to whom an eagle brought food up to the heights, undertook the climbing of this tree. After seven years he reached the first

¹⁵³ Franc Bezljaj, Slovensko **iraj*, **vyrāj* in sorodno. Onomastica jugoslavica 6 (1976), pp. 66-67. The Slavic origin of toponyms of this kind was disputed by Hans Pirchegger, stating that folk tradition was in connection with them better preserved in the Austrian than the Slovene surroundings (Hans Pirchegger, Der Jungfernsprung, Zeitschrift für Volkskunde 7 (1936), pp. 112-119); this statement, however, requires further checking.

¹⁵⁴ Emilijan Cevc, Das Problem der Kontinuität im Kult und in der bildenden Kunst in Slowenien, Alpes orientales 5 (1969), pp. 106-109.

¹⁵⁵ Josip Mal, Pripombe k slovenskemu bajeslovju, Slovenski etnograf 5 (1952), p. 255.

¹⁵⁶ Josip Šašel, Leteče procesije ob Gosposvetskem polju, Slovenski etnograf 5 (1952), pp. 148-149.

¹⁵⁷ Möderndorfer 1946, pp. 260-261 (Skrb).

¹⁵⁸ Gašper Križnik, O zakletih bratih in o izdanih gospodičniah, Ljubljanski Zvon 1891, p. 559.

¹⁵⁹ Janez Trdina, Zbrano delo, Vol. 4, Ljubljana 1952, pp. 119-145 (Pripovedka od zlate hruške).

¹⁶⁰ Möderndorfer 1946, p. 152 (Na drevesu brez imena).

branch, and when he reached the top of the tree, he found himself standing on firm ground, and the tree was gone. All around him there spread a large plain without a tree or a hill. In this landscape he found a castle, and was employed as a farmhand. The further course of the story shows similarities with what has been said and written about the Glass Mountain, proving that the world tree and the world mountain are merely two materialized forms of the same idea. This is confirmed by the Slovene tradition stating that a youth climbed a high tree, the top of which could not be seen, by using "iron claws" which he fastened to his feet¹⁶¹. This solution is very close to the ideas of the old Baltic peoples, who as late as the 13th and 14th centuries used to put bear paws and lynx claws into graves of their dead, or burnt them with the dead, so that they could climb the smooth walls of the Glass Mountain to reach their paradise¹⁶². Fairy tales about the climbing of the world tree originate, according to Vilmos Diószegi, from the Hungarian shamanistic rituals¹⁶³. In the opinion of Linda Dégh, it was the Hungarians who brought to Europe, and above all to their neighbours, the Uralo-Altaic conception of the world tree, which in the demythologized form appears as a fairy tale. This conclusion is considered to be based upon the analysis of 70 Hungarian and foreign fairy tales about the world tree (AaTh 468)¹⁶⁴. Our comment: the world tree undoubtedly holds an important position in Eurasian shamanism. However, with regard to our knowledge about shamanistic elements and the meaning of the tree among Indo-Europeans - from Indians, Iranians and Greeks to Romans, Germanic peoples and Slavs - we cannot agree with the exclusively Hungarian origin of these notions.

The traditions of other Slavic peoples phantasize that the top of the tree shines with jewels (as does in other variants the top of the mountain!), or that among the branches there is a "frightful" high mountain¹⁶⁵. On the dry or on the golden branch of the world tree a city lies (originally a garden). A bride strolls round the city, to the wedding of whom arrives a vegetation deity after a long and difficult journey from across the sea (from the land of the dead)¹⁶⁶. R. Katičić reconstructed, from fragments of old Slavic ritual folklore which were preserved in folk tradition, an image of such a world tree: by its roots, a dragon or snake is supposed to lie near a water source, a bird is imagined to nest in its top (a nightingale, eagle or falcon), in the middle of the trunk, bees are dwelling, linking the sphere of earth to the sphere of heaven/sky. The bird on top of the tree is supposed to be the bride's father. The treetop is decorated with golden fringes, golden cones and golden apples which fall upon the ground¹⁶⁷. The throwing or rolling of golden apples from the world tree signifies the introductory pre-phase of the matrimony between the godly groom and bride. Such apples also imply fertility guaranteed by the celestial wedding: if they fall

¹⁶¹ Andrej Gabršček, *Narodne pripovedke v Soških planinah*, V Gorici 1910, pp. 365-366 (Čudno drevo).

¹⁶² W. Caland, *Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche*, Archiv für Religionswissenschaft 17 (1914), p. 487.

¹⁶³ Vilmos Diószegi, *Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur*, Acta ethnographica 7 (1958), Vol. 1-2, pp. 112-115. This hypothesis was tackled critically also by Maja Bošković-Stulli, *Drvo nasred svijeta. Jedna narodna bajka iz Vukove ostavštine*, Vukov zbornik, Srpska akademija nauka i umetnosti, Posebna izdanja, Book 400, Beograd 1966, p. 670.

¹⁶⁴ Linda Dégh, *Über den ungarischen Märchenschatz*, Europa et Hungaria, Congressus Ethnographicus in Hungaria, (eds. Ortutay and Bodrogi), Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, pp. 279-289.

¹⁶⁵ Bošković-Stulli, pp. 681-682.

¹⁶⁶ Vitomir Belaj, *Der mythologische Hintergrund eines kroatischen Hochzeitsbrauches*, Wiener Slavistisches Jahrbuch 41 (1995), pp. 43-50.

¹⁶⁷ Radoslav Katičić, *Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus*, Wiener Slavistisches Jahrbuch 35 (1989), pp. 77-97.

upon a field, they bring good crops¹⁶⁸. At this stage, the magical part of the tradition was formed which cultivated ideas about the tree of life and fertility.

With these notions a considerable number of customs were linked which we cannot deal with here in more detail; let us merely mention a few from Slovenia and from the near neighbourhood. In the Vinica parish, a boy dressed as Zeleni Jurij carried a golden apple on top of a rod decorated with flowers and ribbons¹⁶⁹. In Carinthia the shaking of trees to arouse higher fertility at Midsummer Eve celebrations had the same roots¹⁷⁰. In Bela krajina a suitor received a red ("golden") apple from his girl as a sign of her consent to marry him.¹⁷¹ Such an apple was also set at the top of the flag which accompanied the bride to her wedding. A few feathers of cock or peacock were stuck into the apple to symbolize a bird in a treetop¹⁷². In place of "golden apples" the elder also presented the newlyweds with gilded nuts which were to bring them happiness in marriage¹⁷³. About 1830, in Črnomelj they still carried in St. George's procession a tree decorated with greenery, flower wreaths and gaily coloured pieces of cloth. It is significant that, according to popular belief, the tree and the anthropomorphic figure of Zeleni Jurij were *identical*; they were the one and only two-form deity¹⁷⁴. Zeleni Jurij rode to Adlešiči and Vinica on a white horse, carrying a birch tree across his shoulder¹⁷⁵. In Porabje (the Raba region), too, on St. George's day a young, green birch tree was planted¹⁷⁶. In Laško, Zeleni Jurij, clad in greenery, held a young fir tree in one hand, and a horn made of willow bark in the other¹⁷⁷. A dry branch of the (world) tree appears in Croatian poems in the "kaj" dialect: a cuckoo is heard from it (the bride), and at the time of nuptial ceremonies a green bell is hung upon such a branch in the vicinity of the home farm¹⁷⁸. Like all other deities of growth, Zeleni Jurij must die in order to (be able to) be reborn. Nowadays only his green mantle, made of branches, is thrown into the water. After the ceremony, his phytomorphic figure (a young tree) is "stripped of its leaves, its branches are broken, leaves crushed, and the tree destroyed by girls"¹⁷⁹.

The central part of the Pomurje "Georgian" ritual ceremony was the duel between Zeleni Jurij or Vesnik, clad in ivy or flowers, and Rabolj, clad in straw or fur¹⁸⁰. Jurij, as the representative of spring, always triumphed over his adversary who embodied winter. A

¹⁶⁸Idem, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, Wiener Slavistisches Jahrbuch 39 (1993), p. 36. About the tree in the religion and magic of the Slavs see also: Ljubinko Radenković, Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena, Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja, Book 67, Niš 1996, pp. 72-73.

¹⁶⁹France Marolt, Slovenske narodnoslovne študije. Drugi zvezek : Tri obredja iz Bele krajine, Ljubljana 1936, p. 9.

¹⁷⁰Pavle Zablatnik, Čar letnih časov v ljudskih šegah na Koroškem, Celovec 1984, p. 192.

¹⁷¹Janko Barle, Ženitovanjski običaji Belih Kranjcev, Letopis Slovenske matice 1889, p. 70.

¹⁷²Valvasor, Book VI, p. 302.

¹⁷³Davorin Trstenjak, Mythologične starice : 5. O orehu, Slovenski glasnik 9 (1863), p. 55.

¹⁷⁴Joh. Kapelle, Das Frühlingsfest in Tschernembl, Carniolia 1839, No. 1.

¹⁷⁵Niko Kuret, Praznično leto Slovencev I, Ljubljana 1989, p. 260.

¹⁷⁶Idem, p. 255.

¹⁷⁷Idem, p. 266.

¹⁷⁸Belaj, pp. 43-50. See also the treatise by the same author: Mladenkin vijenac na suhoj grani. Mitska pozadina jednoga svadbenog običaja u sjevernoj Hrvatskoj, Studia Ethnologica Croatica 4 (1992), pp. 81-91.

¹⁷⁹Niko Kuret, K Meuljevi teoriji o maskah, Opuscula selecta, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede, Dela 43, Ljubljana 1997, p. 49.

¹⁸⁰Kuret 1989, p. 254.

similar ceremony was known in Carinthian Rožek¹⁸¹. The "lavfarji" custom of Cerkno also illustrates the combat between winter and spring, but it belongs to the group of vegetational rituals which are common in the wider Alpine territory: Shrovetide (originally a Wild man, clad in moss) holds in his hands a felled fir tree which, after Shrovetide is destroyed, and is taken by his adversary, "Ta mršlanast" (clad in ivy). Similar folk plays, featuring the Wild man (winter) and his bride (spring), were known in Switzerland and in the Tyrol¹⁸².

In the Slovene territory, the Slavic Zeleni Jurij became blended with similar indigenous vegetational cults : for example, the worship of the fertility goddess Cybele, which in the Roman empire became officially accepted in 204 B.C., her cult having been preserved at least until the end of the 4th century A.D. The traces of the Cybele cult are still to be found in archaeological sites on the present Slovene territory: consacrational inscriptions, statues and reliefs in urban settlements such as Emona, Celeia, Poetovio, and also in some rural places.

It is important that the originally Asia Minor - and later on Greek and Roman - cult of Cybele, "the Great Mother of Gods", was linked to the symbol of a tree, beneath which her unfaithful lover Attis died. On Cybele's request, Zeus turned Attis' dead body into a pine tree, later resuscitated him and reunited him with his mediatrix. In the ritual procession, which took place in March, there participated attenders *koribanti* and *kureti*, who used to strike their swords against their shields, making a loud noise. With this noise and their ecstatic dance they were chasing winter away. The central event of these March celebrations was on March 22, when a pine tree was felled and taken decorated to Cybele's sanctuary, while women chanted elegies for the dead Attis. Three days later, Attis' rebirth was celebrated. Archaeologist Slavko Ciglenečki was the first to draw attention to the similarity between the Slovene *kurenti/koranti* and the Greek-Roman *kureti/koribanti*, between the traditional Prekmurje ceremony of "borovo gostüvanje" and the pine/fir tree of Attis' procession, and even between names and attires of participants of the "borovo gostüvanje" and Cybele's priests¹⁸³. With his function of chasing enemy demons and awakening the sleeping natural forces, the Korant/Kurent takes his place in the gallery of similar figures known throughout Europe, while at the same time preserving a tie with antiquity and with the indigenous cultural heritage¹⁸⁴.

According to some fairy tale interpretations, golden apples grew upon a tree at the top of the world mountain. The Slovene tradition mentions them as Kresnik's property, which a chthonian demon is unsuccessfully trying to steal¹⁸⁵. Similar motifs are to be found elsewhere in Europe. Such apples have lured - owing to their miraculous characteristics - the mythological Heracles into the garden of Hesperides, and have later on become a destination of the bold journeys of various fairy tale heroes: "*Behind a wood, there is a large castle; beautiful apples grow there. Send him to bring you those apples, you will eat them and become completely cured*"¹⁸⁶. In Slovene fairy tales¹⁸⁷ and folk songs, a pear tree with golden fruits frequently appears instead of an apple tree:

¹⁸¹Kuret 1989, p. 261.

¹⁸²Niko Kuret, Ein Wildemann-Spiel in Slowenien, Alpes orientales 1 (1956), pp. 127-134.

¹⁸³Slavko Ciglenečki, Nekoč so bili spremljevalci boginje Kibe, danes preganjajo zimo kot pustne maske, Delo 25.2.1998, p. 10.

¹⁸⁴Niko Kuret, Domači in tuji delež v obrednih obhodih Slovencev, Traditiones 20 (1991), pp. 74-75.

¹⁸⁵Kelemina, pp. 36-37 (No. I.IV.).

¹⁸⁶Krajcar, p. 94 (Trgovčev sin in njegova mati).

¹⁸⁷Od glaževnate gore, G. Križnik's manuscript (Od treh bratov), Štrekelj's collection II., ISN, ZRC SAZU, ŠZ 3/35.

Izraslo je runjka 'ruška	A fine pear tree grew
na sred sela širokega.	in the middle of a wide village.
Pod njom su mi lipi stoli,	Beneath it are fine chairs,
pod njom su mi lipi gosti,	beneath it are fine guests,
lipi gosti Bog, Marija,	fine guests, God, Mary,
Sveti Petar, ključar božji... ¹⁸⁸	St. Peter, holder of the keys...

It is important that this Bela krajina song was sung at Midsummer time, which additionally confirms its cosmological symbolism. The "wide village" represented the paradise plain with the settlement and the ruler's palace, the same as we have already encountered in the fairy tales about climbing the world tree. The pear treetop also has a sense of its own in this context: the biblical *Genesis* (2.9-10) records that the garden of Eden was flourishing with different kinds of fruit trees. Among them were the tree of life and the tree of knowledge of good and evil. Fruits of the Tree of Life brought immortality to those who ate them. The source at the roots of the tree of paradise filled four rivers which flowed to all the sides of the world. They represented the four gospels and the four limbs of the cross. The landscape is therefore well known from different sources. In our song only the "chairs" around the tree where the celestial guests are gathered are less usual. From some other variants we may conclude that Christ and his companions did not only sit in these chairs, but that they sat in the shade at the common table. Was it a round table, which would give it a zodiacal character? The enigmatic character of these verses led Vlado Nartnik to write a hypothesis according to which the tree, reaching from hell to heaven, was "the tree-like Milky Way, with the constellation of the Chair high upon the pole"¹⁸⁹. The contents of this and similar songs would therefore illustrate the night sky and the lunar calendar cycle¹⁹⁰. In the opinion of some other researchers, however, the circle of celestial beings sitting around the table represents a magical frame encompassing the "sacred" and dividing it from the external, the "profane". It has the same defence function as making rounds, running or dancing in circles¹⁹¹. In the centre of such a circle was the place of the divine manifestation. As the ceremony of encircling (*opasanje/opasilo*) was well known in the Slovene lands, we may assume that our paradise table had the shape of a ring, with the trunk of the holy tree in the middle.

In the Christian tradition, the mysteries of salvation and of Christ's cross were often presented metaphorically as the paradise tree of life. The latter frequently has cosmic dimensions: according to a 3rd century text it was supposed to grow from the Calvary to infinite heights, encompassing the whole world with its branches. From the spring at its roots all peoples were supposed to drink, and then ascend to heaven by its branches¹⁹². Thus they would regain their lost paradise. In the Hebrew mythology, the tree of life and the tree of knowledge were originally identical, represented by a vine. This symbolism has even older roots in the Sumerian and Egyptian culture. The vine had a central role in the Greek Dionysian cults, also known in ancient Rome¹⁹³. That is why the Christian tree of

¹⁸⁸Ivan Šašelj, *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada*, Vol.1, Ljubljana 1906, pp. 192-193.

¹⁸⁹Vlado Nartnik, *Šest ljudskih legend ob eni romanci*, *Slava* 3 (1988), No. 1, pp. 65-66.

¹⁹⁰Idem, pp. 66-67.

¹⁹¹Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens*, Bern 1952, pp. 182-183.

¹⁹²Pseudo-Cyprian, *Carmen de Pascha vel de Ligno Vitae*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticum Latinorum* 3, pp. 305-308; James 1966, pp. 161-162.

¹⁹³Eisler, pp. 147-149; 325-327.

life was also depicted as a vine. In a Slovene myth a man saved himself from the Flood by climbing a vine which grew upon a high hill, its top touching the sky¹⁹⁴.

The Slovene tradition does not only describe climbing up the world tree, but also descending by rope through a hollow oak trunk to the underworld¹⁹⁵. Danger always lurked from such a passage towards the world beyond. This explains why various mythological creatures hide in old hollow tree trunks. With all the knowledge that we already have about the willow tree as a mediator between the human world and the chthonic/demonic world beyond, the Slovene superstition that "*the devil grins from a willow tree*" becomes more understandable¹⁹⁶. In one of his treatises, F. Bezljaj mentioned his own youthful experience that "we were strictly forbidden to approach, or cut rods for whistles from an old hollow willow tree by the bank of the river..."¹⁹⁷. Entry to such a shaft was not permitted to everyone, as the entrance was - in the fairy tale language - closed with an iron door and nine locks¹⁹⁸.

Descriptions of the world tree with the source of water of life at its roots, and the deity in the shape of a bird at its top, are so similar in different traditions of European, Iranian and North Indian ethnic groups that we can undoubtedly characterize them as part of the ancient Indo-European patrimony. Iranian mythology knows two trees of paradise, growing at the top of the Elbrus. The first one is the tree of immortality, the white *Haoma*, situated at the source of Ardwisura and having healing and rejuvenating characteristics, the second one is the tree on which the bird Shinamru is seated, and the seeds of which fall upon the ground (*Bundahishn* 27.4). The source of all world rivers is supposed to be on the mountain Hukairja...

In more remote parts of the Slovene territory remnants of pagan beliefs lingered long after the formal Christianization, among which was undoubtedly the cult of trees and water springs. In the first half of the 13th century, the population of Bela krajina was "tied up in the errors of blindness, and in some ways imitated pagan rites"¹⁹⁹. Similar circumstances can be understood from the document (from 1236) mentioning "improvement...of the Slovene population" in the territory to the East from Ptuj²⁰⁰. For the neighbourhood of Gornji grad it was in 1237 believed that "many people die there owing to the lack of divine service without the holy confirmation, and on the whole the inhabitants of those parts suffer great damage where their souls are concerned; it is therefore feared that they might soon succumb to errors from which it would be difficult to save them"²⁰¹. It is thus easy to understand that as late as 1300 a certain Vid from Bresternica, at the foot of the Pohorje, worshipped a tree²⁰². In 1331 a Franciscan, Franciscus de Clugia (Francesco di Ch(i)oggia) in his "solemn sermon" in Čedad/Civdale invited the faithful to help suppress the popular worship of a tree near Kobarid, from beneath which a brook was springing. Volunteers, among whom the canon of Aquileia Ulrico Boiani, pulled the tree out and filled the spring

¹⁹⁴Kelemina, p. 285 (No. 208).

¹⁹⁵Krajcar, p.29 (Vojak in kraljična).

¹⁹⁶Davorin Trstenjak, *Mythologične drobtine. O verbi*, Slovenski glasnik 1862, p. 175.

¹⁹⁷Bezljaj 1976, p. 64.

¹⁹⁸Rožnik, p. 122 (Zlato mesto).

¹⁹⁹Franc Kos, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, ed. Milko Kos, Vol. 5, V Ljubljani 1928, p. 242 (No.486).

²⁰⁰Idem, p.306 (No.647).

²⁰¹Idem, p.316 (No.668).

²⁰²Bogo Grafenauer, *Zgodovina slovenskega naroda*, Vol. 2, Ljubljana 1965, p. 210.

up with stones²⁰³. In the middle of the 19th century a number of pilgrimages to the “holy” fir tree near Vitanje took place, which were finally prohibited by the Church. At some places in Carinthia a conviction was preserved long into more recent times that it is better to pray beneath a green tree than to go to church²⁰⁴. The setting up of maypoles (“mlaji”) was merely another presentation of the same idea. In Carniola this custom was described by Valvasor at the end of the 17th century. Especially interesting is his testimony on the setting up of maypoles beside mountain abysses, which was supposed to have an exorcismal effect, but which essentially resumed the prehistoric mythical scene with the mountain, the tree, the water and the underworld.

Some healing sources were “Christianized” by building churches or chapels in their vicinity. People went on pilgrimages to such places in order to cure different diseases, and water from these sources was given to the dying as a restorative. On the slopes of Svete gore above the Sotla, where five churches and chapels stand, a holy brook “Božja noga” (God’s foot) was supposed to flow over the wounded feet of the Crucified, and have healing powers²⁰⁵. Other sources with a similar reputation were to be found in Kotelj near Turjak, in Pečarovci, near Bakonci (whereto they used to go on St. Vid’s day), near Kuzma, near Svibno, Lesno brdo, Mala Nedelja (where christenings supposedly once took place), and at Sv. Lucija na Doleh²⁰⁶.

The Scandinavian mythical tree *Yggdrasil* touched the sky with its top : its three roots reached to the underworld of the dead, the dwelling of giants, where the spring of wisdom rose, and to the kingdom of the gods where, at the foot of the tree, by the “well of fate”, gods used to gather for their daily consultation (*Voluspa* 19; *G. Grímnismál* 31). The three Fates, *Nornas*, decided on people’s fates at the same place. In the treetop lived an eagle, a falcon, and a squirrel, beneath it deer and snakes, and in the underworld a dragon: according to present-day explanations, these were supposed to symbolise (in the same order) the spheres of air and ether, clouds (hail), winds, and vulcanic forces²⁰⁷. Honey dew dripped from its branches. The Saxon *Irmingsul*, “the great pillar”, was originally probably only a trunk of such a holy tree which gradually acquired the meaning of the world axis. The cult of pillars in the old India and the emergence of *stylistism* in Byzantine Christianity had their origins in the trunk of the holy tree; in these cases wood was substituted by a more lasting stone form²⁰⁸.

The cult of the tree was also brought to Northern India by Indo-European immigrants. Holy places were originally dedicated to the spirits of nature and fertility, *yaksa*, which they imagined in a feminine form, as “brides” of the tree and its protectors. The eternal tree (*ashvattha*) upon which all the worlds rest is also mentioned in Indian religious texts, and is identified with the *Brahman*, the lasting foundation of all existence

²⁰³Ivo Juvančič, Križarska vojska proti Kobaridcem 1331, *Zgodovinski časopis* 38 (1984), No. 1-2, pp. 49-55; Franc Rupnik, Kraj in župnija Kobarid od začetka drugega tisočletja do leta 1848, Kobarid, Kobarški muzej 1997, pp. 33-35; P.S. Leicht, Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell’ Isonzo nel secolo XIV, in: *Studi e materiali di storia delle religioni* 1 (1925), pp. 247-250.

²⁰⁴Mal, p. 253.

²⁰⁵Emilijan Cevc, p. 107.

²⁰⁶France Kotnik, *Iz ljudske medicine*, Narodopisje Slovencev, Vol. 2, Ljubljana 1952, p. 128.

²⁰⁷James 1966, pp. 160-161.

²⁰⁸John C. Irwin, *Origins of Form and Structure in Monumental Art*, in: *Symbols in Art and Religion. The Indian and the Comparative Perspectives*, ed. by K. Werner, Durham indological series No. 2, London - Glenn Dale 1990, pp. 56-57.

(*Katha Upanishad* 6.1), or with the cosmic soul, *Purusha* (*Shvetashvatara Upanishad* 3.8.-9). The Brahman is also compared to a forest, and the tree to the source and support of the universe (*Taittiriya Brahmana* 2.8.9.6). "The Lord of the primeval forest" is the tree *vanaspati* with its thousand branches; earth and heaven were created from its wood (*Rig veda* 10.81.4; 7.33.9). The world tree was supposed to grow in paradise or in the third - the highest - heavenly sphere (*Rig veda* 10.135.1; *Atharva veda* 5.4.3) by a lake and a golden celestial palace (*Chandogya Upanishad* 8.5.3). According to *Kaushitaki Upanishad* (1.3; 1.5) a spring of the "water of life" is found by such a tree. On the tree two birds nest feeding on its honey; one of them (the one connected to the Highest) may also enjoy the sweet fruits from the top of the tree (*Rig veda* 1.164.20-22). In *Bhagavadgita* (15.1-3), the world tree is described, the characteristic of which is that it grows with its treetop downwards, and has roots in the sphere of paradise :

With roots aloft and branches below,
The eternal peepal tree, they say -
Whose leaves are the (Vedic) hymns,
Who knows it, he knows the Veda.²⁰⁹

Such an upside-down world tree - also mentioned in *Rig veda* 1.24.7 and *Katha Upanishad* 3.2.1; 6.1 - became the symbol of material and sensual world, the *samsara*. Its treetop reaches into the human world, since its shoots - *Vedas* - and their rituals are the result of human activities. The tree's branches encircle our world also because there is a place within the *samsara* that belongs to man: the branches above him are the spheres of the lower gods (*devas*), while those below him symbolize the lower living beings.²¹⁰ According to some explanations, the God of Fire, Agni, in the shape of a horse, dwells within the tree (*Taittiriya Brahmana* 3.8.12.2). Some commentators derive the name *ashvattha* from *ashva* - *stha*, "tree beneath which horses stand". Horses pull the sun cart, thus keeping the universe moving; in this way the world, too, symbolized by the tree, is constantly changing (211). This "earth" tree is subject to time, but also immortal, since it is perpetually reborn: it is either the *karma* or merely an illusionary reflection of the true and eternal "spiritual" tree. Those who understand this must - with the power of wisdom or non-attachment - cut down the "earth" tree and become acquainted with its real form in the world beyond²¹². This act enables one to withdraw from the material world and its laws.

The honey dew from the world tree represents, according to Buddhistic interpretations, a sinful profane temptation which leads man directly into hell. After the Buddhist text *Lalitavistara* (1st century) honey was supposed to drip from a beehive in the treetop. This idea was brought from the Orient to ancient Greeks and Romans, and hence to Western culture. In his text on *Barlaam and Ioasaph* the Syrian Christian St. John Damascene (Joannes Damascenus, 8th century) described a tree dripping honey juice, with a white

²⁰⁹The *Bhagavad gītā*, Translated and interpreted by Franklin Edgerton, Second ed., New York 1964, p. 73.

²¹⁰The *Bhagavadgita*, An English Translation and Commentary by W.Douglas P. Hill, Second ed., Oxford University Press 1953, p. 185.

²¹¹V.S. Agrawala, *Vedic Lectures*, Banaras Hindu University 1963, pp. 104-105.

²¹²*Bhagavad-gita kakva jeste*, A.C.Bhaktivedanta Swami Prabhupada, The Bhaktivedanta Book Trust, Vaduz 1982, pp. 628-629; *Śrīmad Bhagavadgita Rahasya or Karma-Yoga-Śāstra*, by Bal Gangadhar Tilak, tr. by. Bhalchandra Sitaram Sukthankar, Vol. 2, Poona 1936, pp. 1139-1140.

and a black mouse gnawing at its roots, and a dragon and snakes. Similar stereotypes are to be found in the collection of "a thousand and one nights" *Kalila and Dimna*, in the *Gesta Romanorum* and the *Legenda Aurea*²¹³. In all these cases the tree that appears is growing upwards. The "upside-down" world tree is known in the Iranian, Jewish, Near Eastern sources, the Eastern Christian legends, and even in Dante's *Paradiso*, (18.29-30) where he describes an evergreen tree receiving food from above, that is from God. Dante may have found the example for his poetic figure in the Bible (the rootedness of man in love/Christ, Eph. 3.17), or in the "tree of happiness" which, according to the tradition of Islamic mysticism, grew in paradise. The image of such a tree was also known to medieval Christian mystics. In the *Elucidarium* of French provenance, from the second half of the 15th century, a comparison between a tree and a man is to be found. According to it, a human body is a "tree turned upside down": the body is the trunk, the hair represents roots, and the arms and legs are branches, which means that we must strive to reach the sky for the love of God²¹⁴. After another European interpretation from the 15th century, a tree grows downwards from a single root (God the Father), while in its lower part it has innumerable roots (saints, apostles). It has nine branches (nine heavens), upon which birds (the souls of the righteous) are seated²¹⁵. The fact that the "upside-down" tree is an old Euro-Asian idea which does not belong merely to "high" cultures is confirmed by the example of the Udegeian shamans who, in their rituals, used a model of a tree with six roots jutting upwards. Such trees, which had a human face cut into their trunks, used to stand in the vicinity of shamans' dwellings. The idea of such a tree was not unknown in Finnish folk songs and Russian conjurations²¹⁶. Niko Kuret, who was the first in Slovenia to identify the motif of a stylized world tree (or "Tree of Life"), saw its origin in the Iranian Sassanid tradition. In our folk art, however, the primary variant is very reduced and stylized; it has taken over the shape of a palmette and a "heraldic lily". Perhaps this was also due to the influence of Oriental decorative fabrics. It is only preserved because of its ornamental attractiveness, while having undergone all kinds of modifications²¹⁷.

In the Prekmurje region, as a traditional decoration of Easter eggs archaic stylized images were preserved of such a tree with three roots, growing from ground to heaven and from heaven to ground in such a manner that the two treetops intertwine²¹⁸. This symbol, with its triple roots and the position of its treetop, implies the triple scheme of the universe and man's central position within it. The tree draws strength from the sky and from the underground simultaneously, in other words, it is nourished from spiritual as well as material sources. In the European environment, the presence of such views that are close to the Indian ones - although they do not reach the same degree of sensibility - may be proved by the text from the Orphic plate from Petelia, which we have already mentioned, and by Plato's *Timaeus* (90A), which both emphasize the dual, physical/earthly and spiritual/heavenly nature of man²¹⁹. It is also possible that the Prekmurje "dual" tree of life is merely a decorative motif without any mythological contents, which arrived rather late in Slovenian lands.

²¹³ Karl Spiess, Die zweifache Herkunft des Lebensbaummotives in der europäischen Volkskunst, in : Drei Abhandlungen aus dem Gebiet der Überlieferungsgebundenen Kunst, Veröffentlichungen des österreichischen Museums für Volkskunde 7, Wien 1955, p. 122.

²¹⁴ Ung tres singulier et profitable livre appellé Le Lucidaire, Texte et étude par J. Nachbin, Paris 1938, p. XXVII.

²¹⁵ R. Thurneysen, Der mystische Baum, Zeitschrift für celtische Philologie 14 (1923), pp. 16-17.

²¹⁶ Eugen Kagarow, Der umgekehrte Schamanenbaum, Archiv für Religionswissenschaft 27 (1929), pp. 183-185.

²¹⁷ Niko Kuret, Reménke, remenice, in : Etnografija Pomurja, Vol. 1, Vlasta Koren (ed.), Murska Sobota 1967, p. 166.

²¹⁸ Kuret 1967, pp. 163, 166-168.

Around the holy tree on the holy mountain a wood grew: anyone who dared to fell any of its trees would be punished by God. This is the theme of a one-hundred-year-old written record from the surroundings of Ormož: kralj Matjaž (King Matthias) once ordered his soldiers to cut down forests in Styria because terrible wild beasts were living in them. They thus “arrived to Sveta gora (Holy Mountain) in order to fell its woods as well. Beneath the mountain was a brook, surrounded by dense woods. The soldiers stopped there, but none of them dared to cut down a single tree. Kralj Matjaž asked them: ‘Why don’t you cut down these trees?’ They answered: ‘There are fairies on this mountain, and woe to those who dare cut a single tree.’ The king laughed at this, seized an axe from a soldier’s hands and walked over to the brook. A beautiful, slender alder tree grew there. The king slashed at it with his axe. He wanted to swing back the axe and strike again, but could not. A terrible thunder was heard from the mountain, and a voice cried: ‘Woe to you, kralj Matjaž!’ At that same moment, Sveta gora encompassed the king and all his soldiers. It did not kill them, just made a cave above them, and in that cave they are now all asleep, kralj Matjaž and his army”²²⁰.

The object representing the central point or the world axis was actually or symbolically separated from the rest of the world. A Slovene example of this can be found in the Primorska (Coastal) region *opasilo* (encircling): the setting of lit candles around the church on the parish saint’s day, which is a cult action of “enclosing”²²¹.

This custom was once also known in other Slovene regions, as is proved by folk songs from the Zilja/Gail valley (Carinthia) and from Styria, telling about churches ‘belted’ by “a yellow candle” or “a golden belt”. According to the Gorenjska (Upper Carniola) tradition, the church of St. Tomaž (Thomas) at Rateče was surrounded by a “strong, blessed chain” to protect it against the Turks. Usually, though, only St. Lenart’s (Leonard’s) churches were ‘belted’ by chains, St. Lenart being the saviour of prisoners²²². Recollections of encircling churches by ropes at the time of parish holidays reach back to the end of the 18th century or the beginning of the 19th century²²³. Ritual encircling of churches and other cult sites was known in the wider Mediterranean territory, and has its sources in the periods before Christianity and Islam began to spread: in the Hellenistic period the “hub of the universe”, *omphalos*, was depicted as bound by chains or knotted ribbons; the same applied to the cult of holy trees. Later on pillars in temples were also ‘wrapped’ in ribbons or chains: such an example is the stonecutter’s decoration of capitals in the Renaissance portal of the Minorite monastery in Piran²²⁴. On important holidays people were belted by a rope, too, in order to become tightly connected with the “holy”: that is why it is still said nowadays that people go to “bind” (*vezati*) someone when they go to congratulate him on his name day²²⁵. A ring is a diminished “belt”; in the Slovene tradition it is always an object of magical power and protection.

²¹⁹This comparison was made already by S. Radhakrishnan in his commentary to *Bhagavadgita* (London, George Allen & Unwin Ltd. 1958), p. 326.

²²⁰Jos. Freuensfeld, *Narodno blago s Štajerskega II.*, *Pravljice o kralji Matjaži*, Kres 4 (1884), p. 141.

²²¹Sergij Vilfan, *Vprašanje “opasila”*, *Slovenski etnograf* 9 (1956), pp. 253-260.

²²²Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev*, Vol. 2, Ljubljana 1989, pp. 106-107.

²²³Leopold Kretzenbacher, *Kettenkirchen in Bayern und in Österreich*, *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 76*, München 1973, pp. 40-42.

²²⁴Idem, pp. 89-90.

²²⁵Janez Bilc, *Šege, navade in narodne pripovedke Slovencev v bistrski okolici na Notranjskem*, Novice 1857, no. 61, p.247.

The worlds beyond our earthly world may only be reached in a special state: apart from death, also in one's sleep, through meditation or ecstasy. These are all circumstances in which man's perception of space and time becomes relative, and everyday criteria lose their meaning²²⁶. If in the "normal" world the three-dimensional space is linked to the triad structure of time (the past, the present, the future), and if this triple division of space/time is taken into consideration in e.g. ritual conjurations, in fairy tales time is abstracted or ignored, unless it is necessary for the sequence of narration. After a short visit to the world beyond the hero returns home to find that decades, even centuries have gone by. Since the fairy tale event is timeless, it can be repeated. Thus episodes may follow each other with minor variations, and such a series may, in the symbolical sense, spread on till eternity. Fairy tales therefore persevere in their descriptions of unchangeable worlds; that is why the indestructible sceneries of stone, crystal, or metal among which their tales unwind are so popular.

From the above text it may be concluded that part of our old ideas about the structure of the world and the world beyond is based upon the Indo-European and ancient Slavic patrimony, and part upon the antique and old-Christian poetical and apocalyptic tradition. In Christianity the vertical cosmic model obtained a new and different meaning, but the horizontal one did not change much, preserving many of its old traits. The proof of this are fairy tale motifs which have kept alive the traditions about giants, dwarfs, and other mythological beings from man's surroundings right up to the present day²²⁷.

²²⁶Von Beit, p. 36.

²²⁷Kirsten Hastrup, *Cosmology and Society in Medieval Iceland*, *Ethnologia Scandinavica* 1981, p. 69.

Podoba sveta in onstranstva v slovenskem ljudskem izročilu

Zmago Šmitek

Slovenske ljudske predstave o ustroju stvarstva so temeljile na modelu treh horizontalnih sfer, neba, zemlje in podzemlja, ki jih je povezovala vertikalna svetovna os. Arhaični slovenski svet je bil strukturiran okoli te osi po nekakšnem koordinatnem sistemu, podobno kot je po C. G. Jungu in M. Eliadeju veljalo tudi za druge kulture v Evropi in zunaj nje. Človeški svet je obsegal le del zemeljske plošče, njeno obrobje pa so naseljevala ljudstva, ki so bila le na pol človeška, podobna živalim ali deformirana. Nadzemna in podzemna sfera sta pripadali bogovom, demonom in dušam umrlih.

Slovensko ljudsko izročilo je bivališče umrlih umeščalo na visoko goro, na nebo (v zvezdno sfero), ali v podzemlje. Tem predstavam je mogoče najti vzporednice bodisi med Slovani, pa tudi v antični grško-rimski kulturi in v zgodnjem krščanstvu. Kot je razvidno iz slovenskih pravljič, ljudskih pesmi in molitev, magičnih zagovorov ipd., je človeška duša romala v svoje zadnje bivališče po brezpotju prek visokih gor, gozdov ali pušav ter vmesnih jezer ali morij ("Gnilo morje", "Krvavo morje"). V nekaterih primerih je svet mrtvih in živih ločevala podzemna reka, obrasla z vrbami. Na njihovih vejah so sedele črne ptice - duše nekrščenih otrok. Pogostokrat pa je bila pokrajina onstranstva tudi travnik z ovci ali kosci (povezava z ozvezdjem Oriona?) in s parom rogatih živali, ki sta se nenehno zaletavali ena v drugo. Tja je prek reke vodila ozka majava brv, ali pa most, ki je deloval kot past in prek katerega so dosegli drugi breg le izbranci. Nekakšen most v onstranstvo je bila tudi lestev, vodeča v nebo (svetopisemska Jakobova leste, opremljena z noži iz legende o sveti Perpetui). Ta je v slovenskem ljudskem pripovedništvu povezana s pričakovanjem konca sveta in z vpadi Mongolov v Evropo v 13. stoletju. Na "planjavi pozabljenja" so bili trije vodnjaki, iz katerih pa duša pokojnika ni smela piti (glej paralelo z orfično-pitagorejsko doktrino, npr. z napisom iz Petelie). Ni se smela pridružiti tudi krogu plesalcev, čeprav so bili med njimi bližnji sorodniki in prijatelji.

V slovenskem ljudskem izročilu je svetovna os (axis mundi) predstavljena v obliki gorskega vrha, votline v gori in kozmičnega drevesa. Iz teh opisov lahko razberemo neke univerzalne vzorce pa tudi lokalne posebnosti. V tem kontekstu nastopajo arhetipi steklene (kristalne) gore, jezera v njeni notranjosti in bivališča spečega kralja Matjaža v gorski votlini. V slovenskih pravljičah je pogost motiv (znan širom Evrope in zunaj nje) o potovanju pogumnega človeka prek jezera ali prek morja ali prek treh kraljestev (treh sfer stvarstva) na gorski vrh in o njegovem srečanju z gospodarjem svetovne gore. Temu je soroden motiv plezanja po svetovnem drevesu v nebo ali spuščanja po njegovem votlem deblu v podzemlje. Ideja o svetovnem drevesu je prepoznavna tudi v nekdanjem slovenskem čaščenju dreves o čemer govore zgodovinski viri, ter v ljudskih šegah, kjer so "zlata jabolka" tega drevesa simbol plodnosti. Posamezne ljudske šege so povezane s fitomorfim likom Zelenega Jurija, nekatere pa spominjajo na antične obrede čaščenja Kibe in Atisa. Star je tudi običaj postavljanja mlajev in cerkvic na vrhovih hribov. Svetovno drevo je (tako kot svetovna gora) segalo v sfere zvezd, lune in sonca, ki jih v pravljičah pogosto simbolizirajo kovine baker, srebro in zlato. Stilizirano svetovno drevo nastopa v slovenski ljudski umetnosti kot krasilni element. Posebnost pa je upodobitev drevesa, ki raste hkrati iz zemlje in iz neba tako, da se njuni krošnji stikata; najdemo jo na velikonočnih pirhih v Prekmurju. Vrh svetovne gore je bil mnogim evrazijskim ljudstvom rajsko bivališče bogov in tistih izbranih pokojnikov,

ki so jih bogovi poklicali k sebi. Po drugih variantah je rajsko mesto ležalo na eni od vej svetovnega drevesa (tudi v slovenskih pravljicah). Kjer je bilo to mogoče, so ob slovenskih primerih omenjene paralele v indoevropskem izročilu: grškem, rimskem, germanskem, slovanskem, iranskem in indijskem. S prihodom krščanstva je dobila vertikalna kozmična os nov in drugačen pomen, horizontalni "zemeljski svet" pa se je sorazmerno malo spremenil in je obdržal veliko starih potez.

Mitična oseba Šent v slovenskem izročilu

Mirjam Mencej

The authoress endeavours to discover whether Šent, the mythical person written about by Davorin Trstenjak, is but a product of Trstenjak's imagination, or maby a record of genuine belief.

Iz slovenskega izročila, zapisanega na južnem Pohorju, poznamo verovanje o neki osebi, ki se imenuje *Šent*. Davorin Trstenjak, ki je to verovanje zapisal, piše takole:

Šent je hud duh." (Zlodej in Div sta se prepirala zaradi mlinarja.) "Ker se pa oba nista mogla zediniti, pride Šent z brega. V roki je imel sekiro, in na eni nogi je plantal ali šentoval, zato se veli Šent. Vzdigne ostro sekiro in reče: Moj je, jaz ga bom sodil. Še dandanašnji se veli mlin: Zlodjev mlin; rečica pa: Divina, in breg: Šentovec, kraj pa, kjer so se za mlinarja pipali, se veli: Pipanje.

O Šentu pripovedujejo, da naj bolj škoduje na sveti večer. Tiho prišentuje k hramu in odpelje svoje služabnike. Ti morajo prek velike vode plavati, potle pa je v volke spremeni. Dvanajstere noči po Božiču se torej velé volčje noči, ker tako dolgo ima Šent svojo oblast. Polski koledniki nosijo mertvega volka o božiču, kakor Linde piše. Na Štírskem pa se vodja kolednikov veli Volčko." (Trstenjak, 1859: 50).

To je, vsaj kolikor je meni znano, na Slovenskem edini zapis o Šentu, osebe s takim imenom pa niti pri drugih slovanskih narodih ne najdemo. Ali gre torej za osamljeno lokalno verovanje ali morda za plod prebujne domišljije D. Trstenjaka? Trstenjak namreč po splošnem prepričanju še vedno velja za nezanesljivega avtorja, čeprav se je že nekajkrat izkazalo, da ni povsem tako.

Preden pa bi se v svojih sodbah prenačljili, skušajmo izločiti glavne karakteristike oziroma podatke o tej osebi:

- šepa;
- ima sekiro;
- njegova oblast traja od božiča pa do konca dvanajsternih (volčjih) noči;
- njegovi služabniki morajo plavati prek vode, nato jih spremeni v volkove.

Prva informacija, ki smo jo dobili o Šentu iz Trstenjakovih zapiskov, namreč da *spreminja v volkove*, postane posebej zanimiva v luči primerjalnega slovanskega gradiva. Slovanska slovstvena folklorica namreč pozna obilico legend in povedk o neki osebi, ki ukazuje, gospodari volkovom – jim določa hrano oziroma zapira ali odpira gobce, včasih pa (v legendah) tudi spreminja ljudi v volkove. V strokovni literaturi se je za to osebo

uveljavil termin "Volčji pastir" (s takim imenom jo najdemo tudi v nekaterih verovanjih in legendah). V vlogi volčjega pastirja lahko nastopajo gozdni duhovi (Leši, Polisun – pri vzhodnih Slovanih), (beli) volkovi ali kot interpretatio christiana različni svetniki (sv. Jurij, Sava, Mrata / Martin, Nikolaj, Peter in Pavel ter mnogi drugi). Na volčjega pastirja se ljudje obračajo tudi v želji, da bi jim obranil živino pred volkovi (saj so ti v njegovi oblasti), kar postane zlasti aktualno na dan prvega odgona živine na pašo na jurjevo ali ponekod na dan zadnje paše na prostem na martinovo / mihelevo. Pod takim ali drugačnim imenom poznajo volčjega pastirja vse veje Slovanov, čeprav pri zahodnih Slovanih zgolj Poljaki. Poznajo pa ga tudi drugi neslovanski narodi v Evropi: v Romuniji in Gagauzi v Moldaviji na primer praznujejo celo posebne praznike, povezane z njim (tako kot tudi v Srbiji, Makedoniji, Bolgariji ter deloma v Bosni in Hercegovini), v Avstriji, Nemčiji in Švici se nanj obračajo v zagovorih, ki naj bi pripomogli, da bi zaprl gobce volkovom, v Franciji in med finski narodi, kjer pravtako poznajo o tej osebi celo legendo in pregovore itd.

Za slovansko izročilo so posebej zanimive povedke / legende o volčjih pastirjih, ki jih najdemo pri vseh južnih in zahodnih Slovanih. Obstaja neki tip legende, ki jo poznamo skoraj dobesedno enako na vsem tem ozemlju. Vsebina te legende je približno taka: Neki človek z drevesa opazuje volčjega pastirja pri delitvi hrane volkovom. Ko ta razdeli že vso hrano, se od nekod prikaže še šepavi / hromi volk. Ker zanj zmanjka hrane, mu volčji pastir dodeli za hrano človeka na drevesu, v nekaterih, manj pogostih različicah pa ga spremeni v volka ali volčjega pastirja.

Iz teh legend se zdi, da gre pri volčjem pastirju in šepavem / hromem volku za dve različni osebi. Toda na podlagi analize verovanj, legend, povedk itd. lahko pridemo do ugotovitve, ki jo je sicer zagovarjal že V. Čajkanović leta 1924 (prim. Čajkanović, Sveti Sava i vuci, 1994: 32-36), in sicer, da je zadnji, šepavi volk pravzaprav volčji pastir sam. Po komparaciji z drugimi verovanji pa lahko odkrijemo celo, da je volčji pastir pravzaprav prvotno Veles, bog smrti, Ljut' zver, ki je očitno nastopal prvenstveno v podobi starega šepavega volka (tudi medveda) oziroma šepavega starca v volčji podobi.¹ Naj navedemo nekaj primerov, ki dokazujejo to enačitev:

Poglejmo si najprej volčje praznike v Bolgariji - v vaseh Tvrdnica, Novozagorsko, Šipka, Medlen, Kotlensko, Željava, Sofijsko, Lopjan in Tetevensko pravijo, da se "volčji prazniki končajo na volčjo bogorodico; ta dan se imenuje kuculan" (Marinov, 1994: 696-700). Ker pa po siceršnjem verovanju volčja bogorodica ukazuje volkovom, se pravi, da nastopa v funkciji volčjega pastirja, kuculan pa pomeni šepavi volk (zadnji dan volčjih praznikov tudi praznujejo na čast šepavemu volku), bi lahko po tem verovanju domnevali, da je volčji pastir (v tem primeru volčja bogorodica) pravzaprav *hromi oziroma šepavi volk*.

Podobno bi lahko domnevali tudi na podlagi ljudske pripovedi iz Bosne, ki govori o človeku, ki je sekal drva v gozdu. Tedaj pa so ga obstopili volkovi, na čelu katerih je bil največji *hromi volk*, ki je vprašal človeka, če slavi sv. Mrata (Antonić, Zupanc, 1988: 165-166). Hromi volk se torej tu pojavlja na čelu volkov - ponovno v funkciji volčjega pastirja.

To dejstvo je razvidno tudi iz nekaterih legend, čeprav ga legende zamegljujejo, saj v večini nastopata tako volčji pastir kot hromi (šepavi ipd.) volk, ki sta na videz dve različni osebi. Pa vendar! V legendi iz Svrljiga pride do zanimive podvojitve, ki bi lahko kazala na prekrščansko in hkrati krščansko plast v isti zgodbi: najprej šepavi volk skliče volkove in

¹ Na tem mestu je nemogoče natančneje predstaviti potek analize in sintezo, ki pa bo podrobno prikazana v doktorski disertaciji z naslovom Mitična oseba "Volčji pastir pri slovanskih narodih", Mirjam Mencej, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Ljubljana 1999

šele, ko so vsi zbrani, pride nadangel Mihael na konju, ki začne nato volkovom deliti hrano ter temu šepavemu volku dodeli za hrano človeka (Vasiljevič, 1894: 40). Tudi povedka iz varaždinske okolice pripoveduje najprej o *šepavem volku*, ki sklicuje volkove tako, da "šakum po zubih brunka i tuli", zatem pa se ta na nejasen način spremeni v šepastega človeka - volčjega pastirja (Valjavec, 1890: 98, št. 9). Tudi tu razpade volčji pastir na dve osebi: na šepastega volka, ki skliče volkove, in šepastega človeka, ki jim deli hrano. Pri tem je njuna istovetnost še poudarjena s šepavostjo. Šepavost volčjega svetnika je implicitno ohranjena tudi v legendi iz Starega Vlahja, ki omenja, da je imel sv. Sava, volčji pastir, *berglo* (Miličević, 1894: 180, št. 66). Hromost je ohranjeno tudi v verovanjih, povezanih z Lešijem in sv. Nikolajem, se pravi z osebama, ki se v legendah in verovanjih prav tako pojavljata kot volčja pastirja. V Ukrajini poznajo dražljivko: "Mikolaj - hrom, ubil te bo grom!" (Uspenski, 1982: 90-94). Bolgarska legenda pa omenja šepavost sv. Jurija, ki pri Slovanih prav tako zelo pogosto oziroma celo najpogostejše nastopa kot volčji pastir (Antik, 1971: 80-81).

Izkazalo se je torej, da je po ljudskem verovanju volčji pastir *šepal*, poleg tega pa je v nekaterih različicah legend *človeka spremenil v volka*. Enako lastnost in funkcijo kaže tudi Šent v južnopohorskem verovanju.

Po drugi strani pa nikjer pri Slovanih ne zasledimo *plavanja prek vode*, ki bi bilo povezano z volčjim pastirjem ali samim dejanjem spreminjanja v volka. Toda če smo pokazali, da gre za vsaj indoevropski motiv, lahko pogledamo, ali najdemo paralele pri drugih narodih.

Štirje antični grški viri omenjajo obred spreminjanja v volka v Arkadiji:

PLATON, Politeia (Država), 565 D:

(...) o obredih v Arkadiji v čast likajskega Zeusa pripovedujejo, (... da) se tisti, ki je od človeškega drobovja, nasekljanega med drobovje ostalih daritvenih živali, gotovo spremenil v volka.

PAVZANIAS, Periegesis (Opis Grčije), VI, 8,2:

Kar o rokoborcu z imenom Demarh, po rodu iz Arkadije iz mesta Parazija, govorijo razni širokoustneži, ne verjamem ničesar razen tega, da je zmagal na olimpijskih igrah. Pravijo, da se je ob žrtvovanju v čast likajskega Zeusa spremenil iz človeka v volka, in da se je po desetih letih zopet spremenil nazaj v človeka.

VIII, 2, 3:

Likaon je k žrtveniku likajskega Zeusa privedel otroka, ga žrtvoval, njegovo kri razlil po žrtveniku, sam pa se je, tako pravijo, takoj spremenil v volka.

VIII, 2, 6:

Pravijo, da se je med žrtvovanjem v čast likajskega Zeusa, tako kot Likaon, kasneje vedno kdo spremenil v volka, a ne za vse življenje. Če se je v volčji podobi vzdržal človeškega mesa, se je po desetih letih iz volka spremenil v človeka, če pa je človeško meso okusil, je za vedno ostal zver.

PLINIJ STAREJŠI, Naturalis historia (Naravoslovje), VIII, 81, 82:

Evantes, ki zaseda med grškimi pisci ugledno mesto, poroča o navadah prebivalcev Arkadije. Nekoga iz rodu Antos, ki je bil izbran po žrebu, so odpeljali do bližnjega jezera, kjer je na hrastu pustil svoja oblačila in jezero preplaval. Nato je odšel v neobljudene kraje, kjer se je

spremenil v volka. Devet let se je v čredi družil z ostalimi svoje vrste in če se v tem času ni dotaknil človeka, se je vrnil do istega jezera, ga preplaval in zopet dobil človeško podobo, po zunanosti pa je bil devet let starejši. Evantes celo dodaja, da je dobil nazaj isto obleko.

(...)

Podobno pripoveduje Apolas, avtor dela "Zmagovalci na olimpijskih igrah", da je Demajnet iz Arkadije med žrtvovanjem, ki ga v Arkadiji opravljajo v čast likajskega Zeusa, kjer še vedno darujejo človeške žrtve, pokusil drobovje žrtvovanega dečka in se spremenil v volka. Po desetih letih je človeško podobo dobil nazaj, se izuril za rokoborca in se kot zmagovalec vrnil iz olimpijskih iger.

AVGUŠTIN, De civitate dei (O božji državi), XVIII, 17:

...Varo navaja še druge nič manj neverjetne stvari o zloglasni čarovnici Kirki, ki je Odisejeve tovariše spremenila v zveri, in o prebivalcih Arkadije. Tisti, ki so bili izbrani po žrebu, so preplavali neko jezero, se spremenili v volkove in živeli v neobljudenih okoliških krajih z drugimi volkovi. Če med tem časom niso jedli človeškega mesa, so po devetih letih preplavali isto jezero in zopet dobili človeško podobo. Po imenu je omenjen celo neki Demajnet, ki se je spremenil v volka, potem ko je pri žrtvovanju v čast boga Likaona, ki je v navadi med prebivalci Arkadije, jedel od žrtvovanega dečka. Po desetih letih je dobil svojo podobo nazaj, se izuril za rokoborca in zmagal na olimpijskih igrah.²

Pastir po zapisu Plinija Starejšega obesi svoja oblačila na hrast. V tipičnih slovanskih legendah o volčjem pastirju je človek praktično vedno opazoval svetnika pri delitvi hrane volkovom (se pravi v času - trenutku, preden je nastopila obredna smrt ali spreobrnitev v volka) z drevesa - to drevo je bilo v največ primerih prav hrast. Časovno se ta čas v strukturi mita popolnoma ujema s časom v grškem obredu. Iz slovanskega izročila vemo, da je hrast Perunovo, Gromovnikovo drevo. Hrast hkrati igra pomembno vlogo v mitičnem sporu Peruna in Velesa, je "zgoraj", tako kot se grški obredi izvajajo na gori Lykaion, posvečeni Zeusu (= Gromovniku !) Likaonu (tj. Volčjemu; po drugi interpretaciji bi ta njegov epitet pomenil svetlobo, kar bi ga povezovalo s solarnim božanstvom). Drevo v obeh izročilih (pa tudi gora) brez dvoma kaže na sakralnost mesta, kjer se odvijata mit oziroma obred, predstavlja mesto, kjer leži os sveta, ki zagotavlja svetost obreda. Hkrati pa hrast kot gromovnikovo drevo še poudarja stik med dvema svetovoma, med katerima se kot meja kaže voda oziroma prehod iz enega na drugega kot plavanje prek vode.

Plavanje prek vode in nato spreobrnitev v volka, ki smo ju našli v Trstenjakovem poročilu o Šentu, je skorajda natančna replika poročila o arkadijskem obredu, obredu, ki pa očitno prav tako kaže paralele z dogajanjem, ki ga poznamo iz legend o volčjem pastirju.

Posebnost Šenta, ki ostaja nepojasnjena, pa se kaže v rekvizitu, ki ga ima Šent - *sekiri*. V drugem slovanskem izročilu o volčjem pastirju sekire nismo našli. Omenja jo edinole bolgarska ljudska pesem o Juriju, ki, kot je znano, pri Slovanih najpogosteje nastopa kot krščanska interpretacija volčjega pastirja:

*"Мойто стадо не е само,
свети Георги напред върви,*

на рамо му ѝ кован тупор..." (Nojko čoban i sveti Georgi, B'lgarsko narodno tvorčestvo, 1962: 166).

² Prevedla Jera Ivanc.

Toda na Slovenskem, natančneje na Gorenjskem, najdemo še eno poročilo o šepastem možu:

“Po Gorenjskem je divja jaga velika tropa psov, ki venomer tekó. Za njimi jo pa ubira *šepast mož*, držeč *sekiro* v roki. On ravna psom in jim ukazuje, kam morajo teči in koga raztrgati. Kdor se pa psom ubrani, ga šepavec poseka s sekiro (...).” (Kelemina, 1997: 91; št. II.)

V tem zapisu je torej vodja psov prav tako neki šepasti mož. Šepa tudi Šent, šepavost pa je, kot smo že omenili, tudi lastnost volčjega pastirja³. V tem zapisu šepast mož ukazuje psom in jim določa, koga morajo raztrgati. Toda v slovanskem, pa tudi na primer finskem izročilu pse pogosto enačijo z volkovi volčjega pastirja – volkove imenujejo pse sv. Save, sv. Jurija (se pravi svetnikov, ki nastopajo v vlogi volčjih pastirjev). Tako lahko prepoznamo v tem zapisu tudi funkcijo volčjega pastirja – da ukazuje volkovom (tu psom) oziroma jim določa, kaj naj jedo. Sekira, ki jo tudi v tem verovanju pripisujejo šepavcu, potrjuje in dokazuje verodostojnost prvega, Trstenjakovega poročila, čeprav se ne sklada s siceršnjimi rekviziti volčjega pastirja, znanimi iz drugega slovanskega gradiva – očitno je tu prišlo do prepletanja z drugimi verovanji oziroma do postopne transformacije osnovnega verovanja. Kljub temu dovolj drugih podatkov omogoča domnevo, da v obeh osebah vidimo sled volčjega pastirja.

Nepojasnen ostaja le še stavek, ki ga podaja Trstenjak na koncu svojega poročila o Šentu, ki govori o *Volčku* kot *vodji kolednikov* na Štajerskem, in pa tisti, ki govori o tem, da ima Šent največjo moč v *dvanaajsterih nočeh po božiču*.

Toda če upoštevamo nekatere podatke iz slovanskega gradiva, lahko ugotovimo, da ljudje v svojem verovanju pogosto enačijo volkove s koledniki:

Pri Belorusih je prepoved omenjanja volka povezana s prazniki: da bi volk ne jedel ovac, ga v grodnenskem okraju med božičnimi prazniki imenujejo *kolednik*, v kobrinskem okraju pa isto pravilo velja, da “ne bi snedel prašička”. V Vitebsku ga tako imenujejo na prvi božični dan, da bi volk ne škodil ob svojem času. Če vitebski Belorus pomotoma zamenja volčje zavijanje za glas kolednikov in reče o volkovih: “To, verjetno, pojejo koledniki”, mu bodo volkovi poleti odnesli vso živino (Zelenin, 1930: 36). Zdi se, da po tem verovanju lahko sklepamo, da so koledniki ob svojem prihodu posnemali volčje zavijanje, se pravi oponašali in predstavljali volkove. Drugo vitebsko verovanje se glasi: če se na dan Kristovega rojstva kamne imenuje golobe in se omenja volkove z imenom koledniki, bodo volkovi začeli gristi kamenje in se bo tako z njimi obračunalo (Zelenin, 1930: 36). Na Poljskem najdemo verovanje, da se čarovniki dvakrat na leto spremenijo v volkove: na *koljado* in na ivanjsko noč (Afanas’ev, III.: 528). Toda na severu, v Litvi, so v času *božične sezone* hodile povorke volkov ali vučarov, na čelu katerih je bil *hromi* deček (Kulišić, 1970: 17)! Zdi se, da je iz tega običaja razvidna tudi neposredna povezava s šepavim / hromim volčjim pastirjem oziroma Šentom in šepavim možem iz pohorskega in gorenjskega izročila.

Če upoštevamo, da so bili koledniki (ki so prvotno hodili v novoletnem času) pravzaprav Velesovi predstavniki (prim. Belaj, 1998: 139, 168) in so, kot smo pokazali, nastopali v podobi volkov, Veles, volčji pastir, pa je bil njihov vodja, lahko besedo Volčko razumemo kot ime za volčjega pastirja. Ker koledniki hodijo okoli novega leta (Belaj, 1998:

³ V slovanskem verovanju je šepavost sicer pogosto indikator zlih bitij, demonov, hudičev ipd.

136), nekdanje novoletno obredje pa se je v glavnem preneslo na božič (a tudi na veliko noč in pust – prim. Belaj, 1998: 121-122), postane tudi jasno, zakaj ima Šent največjo moč prav v dvanajstih nočeh po božiču, ko pravzaprav pride do prelomnice v času.

Na podlagi primerjalnega slovanskega in drugega indoevropskega gradiva lahko torej ugotovimo, da lahko Šentu (tako kot tudi šepavemu možu iz gorenjskega verovanja) najdemo paralele v slovanskem oziroma indoevropskem verovanju, zato lahko domnevamo, da si Trstenjak podatkov o tej mitični osebi ni preprosto izmislil, temveč da gre dejansko za enega redkih sledov volčjega pastirja tudi v Sloveniji.

Dodatek

Ko je bil članek že v tisku, sem odkrila knjigo iz katere bi Trstenjak vendarle lahko črpal, namreč delo Casparja Peucerja *Commentarius de praecipuis generibus divinationum* iz l. 1560, v kateri omenja podrobnosti o latvijskih volkodlakih: med drugim prevzemajo podobo volka v času dvanajstih noči med božičem in sv. tremi kralji, k čemur jih spodbudi prihod šepavega otroka; goni jih visok mož, oborožen z železnim bičem, proti obalam ogromne reke, ki pa jo prekoračijo po suhem, kajti ta mož vodo razdeli s šibo... (navedeno po: Ginzburg, 1989: 134).

Literatura

- AFANAS'EV, A. H., 1994 (1869): *Poetičeskie vozzrenija Slavjan na prirodu*, Moskva.
- ANTIČ, Vera, 1971: Sveti Gorgi i narodnata tradicija, *Narodno stvaralaštvo, Folklor* 37 in 38, Beograd, str. 78-83.
- ANTONIĆ Dragomir – ZUPANČIĆ Miodrag, 1988: *Srpski narodni kalendar*, Beograd 1988.
- BELAJ Vitomir, 1998: *Hod kroz godinu*, Zagreb.
- B'LGARSKO NARODNO TVORČESTVO 1962.
- ČAJKANović Veselin, 1994: *O vrhovnom bogu u staroj srpskoj religiji*, Beograd.
- GINZBURG Carlo, 1989: *Storia notturna, Una decifrazione del sabba*, Torino.
- KELEMINA Jakob, 1997 (1930): *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*, Bilje.
- KULIŠIĆ Špiro, 1970: *Iz stare srpske religije, Novogodišnji običaji*, Beograd 1970.
- MARINOV Dimiter, 1994 (1914): *Narodna vjara i religiozni narodni običaji*, Sofija.
- MILIČEVIĆ M. Đ., 1894: *Život Srba seljaka, Srpski etnografski zbornik I.*, U Beogradu.
- TRSTENJAK Davorin, 1859: Mythologične drobtine, O Šentu, *Glasnik slovenski, Lepoznansko - podučni list*, IV. Zvezek, Celovec, str. 50.
- USPENSKI B. A., 1982: *Filologičeskie razyskanija v oblasti slavyanskikh drevnostej (Relikti jazyčestva v vostočnoslavyanskome kul'te Nikolaja Mirlikijskogo)*, Moskva.
- VALJAVEC Matija, 1885: Vučji pastir (Varaždin), Narodne pripovedke, št. 41, *Kres, Leposloven in znanstveni list*, Leto V., Snopič 1, V Celovci, str. 92.
- VASILJEVIĆ A., 1894: Iz narodnog verovanja i verovanja u Svrljigu, *Bosanska vila*, broj 2, god. IX., Sarajevo, str. 24-26; broj 3, god. IX, str. 40.
- ZELENIN D. K., 1930: Tabu slovu narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii, *Zbornik muzeja antropologii i etnografii* t. IX, Leningrad, str. 1-167.

The Mythical Being “Šent” in Slovene Folk Tradition

Mirjam Mencej

The authoress first analyzes the main elements of the recorded belief in Šent, and, according to its function, compares this mythical being to another one known among the Slavs, but also elsewhere in Europe - the wolf-shepherd, also named the wolf-master. She further compares the element of swimming across the water, found in this belief, with antique sources whose structure corresponds to the ritual connected with the wolf-shepherd. The authoress then reaffirms the authenticity of Švent in Slovene folk beliefs with the record of the lame man from Gorenjsko.

**SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE
LJUDSKEGA IZROČILA**

**INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA
TRADIZIONE POPOLARE**

Eine Slawische und Baltische Erdgottheit

Rainer Eckert

On the basis of tradition and extent sources the author reconstructs the characteristics and the development of an East Slavic and Baltic earth deity.

I. Zur Bezeichnung der Erdgottheit im Ostslawischen

Für das Ostslawische (Russische, Ukrainische und Weißrussische) läßt sich mit Sicherheit eine alte Bezeichnung der Erdgöttin im Phrasem **mat' syra zemlja* ermitteln.

1. Russ. *mat' syra zemlja*:

(1) *Raztupis', rastvoris' / Mat'-syra zemlja, / Prekratis', prekratis', / Žizn'-toska moja...* (Poležajev „U menja-l' molodca“) (RMR, 1912, 735; RMR, 1994, II, 172; SSRLJ, VI, Sp. 715) „Mache Platz, löse dich auf (zergehe) / feuchte-Mutter-Erde, / Nimm ein Ende, nimm ein Ende / Mein trauriges Leben...“.

M.I. Michel'son versteht die Wendung mit der Charakteristik *inoskazatel'noe* 'sinnbildlich' und deutet die Sequenz *Raztupis', mat'-syra-zemlja* mit russ. *šal'sja, voz'mi menja* 'erbarme dich, nimm mich auf', was sich natürlich nur auf die Verbalform bezieht, keineswegs aber auf das Nominalphrasem, dem die vorliegende Untersuchung gilt.

Ein zweiter Beleg aus dem SSRLJ, a.a.O., stammt aus Grigorovičs „Proseločne dorogi“: (2) *Kalina syl' vo vsem okoloťke za samogo umnogo čeloveka, no vmeste s tem i samogo gor'kogo pjanicu, kakogo tol'ko nosila mat'-syra zemlja na svoej poverchnosti* „Kalina war in der ganzen Umgegend als der klügste Mensch bekannt, aber gleichzeitig auch als der größte Süufer, den die (feuchte) Mutter Erde auf ihrer Oberfläche trug“.

2. Ukr.folkl.

(3) *Syraja zemlja, - ty ž maty moja*¹ 'Feuchte Erde, du bist doch meine Mutter'.

3. Weißruss. *maci syra zjamlja*:

(4) *Materno rugacca grech, ty mat' syru zemlju rugaeš, patamu šta mat' syra zemlja nas deržyt', mater' Gaspodnja ŭ zemlju uezžae, pravalivaecca at etaj rugani, krepka skorbi u ee bal'sye, što rugaem ee - topčem*².

Die russische (und wie man bereits ersehen konnte - ostslawische) phraseologische Bezeichnung der Erdgöttin hat bereits A.A.Potebnja³ sehr richtig analysiert: *Syra zemlja*

¹ Narodnye južnorusskie pesni. Izdanie Amvrosija Metlinskogo, Kiev 1854 - nach B.D. Grinčenko. Slovar' ukraïnskogo jazyka, II, Kiev 1908, 149.

² Polesskij archiv, Gomel'skaja oblast', Vetkovskij rajon, derevnja Prisno, 1982 g. - nach Uspenskij RMAREF, 216.

³ A.A.Potebnja. O nekotorych symbolach v slavjanskoj narodnoj poezii, Char'kov 1860, 99.

značit tučnaja, žirnaja, obil'naja; no *zemlja-mat'* ...a potomu *syra* možet značit': oplodotvorenaja doždem, kak ženščina semenem. '*Syra zemlja* bedeutet fette, feiste, reiche (Erde - R.E.); aber die Mutter Erde ... mit *syra* gebraucht, kann bedeuten: geschwängerte durch Regen wie eine Frau durch den (männlichen - R.E.) Samen.' Die Bezeichnung der ostslawischen Erdgöttin **matb syra zemja* enthält somit Hinweise darauf, daß sie das Attribut der Feuchtigkeit (*syra* 'feuchte') aufweist, das in engen Beziehungen zum Sexuellen steht: Es handelt sich um sehr alte mythologische Vorstellungen von der Erde als Muttergottheit, die von der Vatergottheit Himmel geschwängert wird (durch Samenflüssigkeit, Regen, Schnee). Man vgl. dazu die folgende Sequenz aus einer russischen Beschwörungsformel:

(5) *Ty nebo otec, ty zemlja mat'* (RMAREF, 217) 'Du Himmel bist der Vater, du Erde bist die Mutter'.

Vjač. Vs. Ivanov und V.N. Toporov gehen in ihrer Arbeit über die semiotischen Systeme des Slawischen⁴ sowohl auf die semiotische Opposition "oben": "unten", die sich in der Opposition "Himmel": "Erde" fortsetzt, ein, als auch auf die Verbindung der Erdgottheit **matb syra zemja* mit der altrussischen Göttin *Mokošb*, die eindeutige Beziehungen zur Feuchtigkeit (*Mok-ošb*: *mok-ryj* 'feucht') und zur Sexualität aufweist. Sie führen in diesem Zusammenhang noch russ. *moča* 'Harn' (man vgl. noch aruss. *moča* 'regnerisches Wetter'; ksl. *moča* 'Sumpf; Harn'; sloven. *moča* 'Nässe; Harn; Regenwetter' angesichts der weiter unten angeführten Fakten über den die Erde schwängernden Regen) sowie ursl. **syra*, *syra* 'feucht, naß' und aisl. *súrr* 'sauer', *saurr* 'männlicher Samen' und heth. *šehur* 'Harn' an.

B.A. Uspenskij (RMAREF, 213 ff.) hat in seiner sprachhistorischen Untersuchung zu den russischen Mutterflüchen (*mat*) eine Reihe von Belegen aus den Apokryphentexten angeführt, in denen diese Flüche als schwerste Versündigungen gegenüber drei Müttern (der eigenen, leiblichen Mutter; der Mutter Gottes und der feuchten Mutter Erde) anzusehen sind:

(6) (*Gospod' govorit*) ...*skol' est' tjažek sej grech, što ja prosti't' ego ne mogu, potomu čto ne odnu rodnuju mat' ponosiš', - ponosiš' ty mat' rodnuju, mat' Bogorodicu, mat' syru zemlu* (P. Bessonov. *Kaleki perechožie. Sbornik stichov i issledovanie*, I-IV, Moskva 1861-1864, IV, 96, Nr. 571 - nach RMAREF) '(Der Herr sagt), ...diese Sünde ist so schwer, daß ich sie nicht verzeihen kann, denn du beleidigst nicht nur die eigene Mutter, du beleidigst die eigene Mutter, die Mutter Gottes, die feuchte Mutter Erde'.

Uspenskij verbindet auch den Kult der feuchten-Mutter-Erde mit dem Kult der Gegnerin des Donnergottes, d.h. mit der Göttin *Mokoš*, wodurch es später nach der Verbreitung des Christentums zu einer eigenartigen Assoziierung der Mutter Gottes mit der **matb syra zemja* und zu einer Identifizierung der Mutter Gottes (*bogorodica*) mit der Paraskeva Pjatnica (die als "Mütterchen der Erde und der Gewässer" aufgefaßt wird, was sie natürlich mit der **matb syra zemja* gemeinsam hat) kommt. Uspenskij's Zurückführung des russischen Mutterfluches auf heidnische religiöse Vorstellungen beleuchtet gleichzeitig die Figur der ostslawischen Erdmuttergottheit **matb syra zemja* und erklärt m.E. eine Reihe von Sentenzen aus V. Dal's Sprichwörterlexikon und aus Uspenskij's Untersuchung, nämlich jene, in denen Mädchen am Feiertag Mariae Schutz (1. Oktober) um einen Freier bitten:

(7) *Batjuška Pokrov, zemelečku pokroj snežkom, a menja molodu ženiškom* (nach Uspenskij, RMAREF, 217) 'Väterchen Pokrov, bedecke die (liebe) Erde mit Schnee, aber mich junge mit einem Freier';

⁴ Vjač. Vs. Ivanov, V.N. Toporov, *Slavjanskije jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy (drevnij period)*, Moskva 1965, 19, Anmerkung 98.

(8) ...*Matuška Pjatnica-Paraskeva! Pokroj menja poskoree!* (RMAREF, 270) 'Mütterchen Pjatnica-Paraskeva, bedecke mich ganz schnell';

(9) ...*Pjatnica Paraskoveja! Prišli ženicha poskoree! Batjuška Pokrov! Moju golovu pokroj!* (RMAREF, 271) 'Pjatnica Paraskoveja! Schicke mir ganz schnell einen Freier! Väterchen Pokrov! Bedecke meinen Kopf!'

Diese Beispiele helfen die verkürzte Variante, die V.Dal' (Posl.,895) anführt, zu deuten:

(10) *Batjuška pokrov, pokroj syru zemlju i menja molodu* 'Väterchen Pokrov, bedecke die feuchte (Mutter) Erde und mich junge (Frau)'.

Wie die Erde mit Feuchtigkeit (Regen, Schnee) bedeckt und dadurch geschwängert (fruchtbar) wird, so erbitten die Mädchen einen Freier, d.h. einen Mann, der sie schwanger macht. Reminiszenzen an diese alten mythologischen Vorstellungen enthält auch ein russisches Rätsel, als dessen Lösung der Regen auftritt:

(11) *Šel dolgovjaz, v syru zemlju uvjaz / dožd'* / (Dal' Posl, 952) 'Es ging ein baumlang (Kerl) - in der feuchten Erde blieb er stecken / Der Regen /.

Ein bestimmter Zusammenhang mit den Äußerungen Uspenskijs über die schwere Beleidigung der feuchten-Mutter-Erde durch die Mutterflüche besteht m.E. zu einer Reihe von russischen und weißrussischen Sprichwörtern und Prädikativphrasemen sowie Phraseotextemen⁵, in denen jemand so sündhaft und niederträchtig ist, daß ihn die Mutter Erde nicht (er)tragen kann:

(12) *Eto go grecha i zemlja ne neset. Kak ego, grešnika, mat' syra zemlja nosit!* (Dal' Posl,229) 'Diese Sünde kann selbst die Erde nicht ertragen. Wie kann ihn nur, den Sünder, die feuchte-Mutter-Erde tragen!';

(13) weißruss. *jak zjamel'ka nosic'* kago /über einen niederträchtigen, schädlichen Menschen/ 'wie ist es nur möglich, seine Existenz zuzulassen' (FSMTJK,217) 'wie kann jemanden nur die liebe Erde tragen!';

(14) weißruss. *našto zjamlja nosic'* kago /eine Aussage, die Abscheu, Widerwillen, äußerste Unzufriedenheit mit jemandem zum Ausdruck bringt/ (FSMTJK,219) 'wozu nur trägt jemanden die Erde';

(15) weißruss. *njachaj zjamlja ne nosic'* kago (ebenda) 'möge die Erde jemanden nicht tragen', d.h. vom Inhaltlichen her ist es schon eine Verwünschung, ein Fluch, aber mit einer freien Valenzstelle, was für Prädikativphraseme charakteristisch ist;

(16) weißruss. *Kab cjabe zjamlja syraja!* /grob, beleidigend/(FSMTJK,219) 'Daß dich die feuchte Erde (holen möge)!', d.h.'Daß dich der Teufel hole!' Es handelt sich hier um eine böse Verwünschung gegenüber einem Menschen, den man haßt. Es ist nicht zufällig, daß in derartigen Verwünschungen, die als Phraseotexteme auftreten, die Bezeichnungen für mythologische Wesen (in unserem Falle *zjamlja syraja*) eine Rolle spielen.

Zu den Beispielen unter (12) (13) (14) (15) hat auch der unter (2) oben angeführte Beleg Beziehungen.

Eine Gruppe von Beispielen belegt, daß die Erdgottheit, die alles Leben hervorbringt und wieder zu sich nimmt, den Tod bringt:

(17) weißruss. *njachaj lepej syraja zjamlja vočy zacalue kamu* (FSMTJK,219) 'es soll (möge) jemand sterben', wörtlich: 'Möge jemandem lieber die feuchte Erde die Augen küssen';

⁵ Zu den beiden zuletztgenannten Kategorien vgl. R.Eckert, K.Günther. Die Phraseologie der russischen Sprache, Langenscheidt - Verlag Enzyklopädie, Leipzig - Berlin -München - Wien - Zürich - New York 1992, 42 ff. und 80 ff.

(18) weißruss. *njachaj zjamlja aprane kago* /wenn Wut und Empörung über jemanden zum Ausdruck gebracht wird und man ihm den Tod wünscht/(ebenda), wörtlich: 'möge die Erde jemanden bekleiden (bedecken)'. Mit dem Beispiel unter (17) läßt sich in gewisser Hinsicht folgender Beleg aus der Sprichwörtersammlung von Dal' (Posl, 484) vergleichen, doch hier küßt der Mensch die feuchte-Mutter-Erde, was ihm wahrscheinlich wieder Kräfte verleiht, auf ihr zu gehen:

(19) *Upal, tak celuj mat' syru zemlju, da stanovis' na nogi!* 'Bist du gefallen, so küsse die feuchte-Mutter-Erde und steh' wieder auf!'

Anklänge an die oben erwähnte Funktion der Erdmutter als Hervorbringerin (Gebärerin) und als die große Gottheit zu der alles zurückkehrt und die mit dem Tode in Verbindung steht, finden sich in folgenden Beispielen:

(20) *Ne rodi mat' syra zemlja* (t.e. *ne daj bog*) (Dal' Posl, 146, 472), wörtlich 'Gebäre nicht feuchte-Mutter-Erde', aber bereits idiomatisch: 'Gebe Gott, daß etwas nicht geschehe!'

(21) *Urodila mat', čto i zemlja ne primat* (Dal' Posl, 386, 722) '(Einen solchen) hat die Mutter hervorgebracht (erzeugt), daß selbst die Erde (ihn) nicht aufnimmt';

(22) *Urodila mama, čto ne prinimaet i jama* (Dal', ebenda) (Einen solchen, eine solche) brachte Mama zur Welt, daß ihn selbst die Grube nicht aufnimmt';

(23) *Mat' syra zemlja ego ne prinimaet* (t.e. *takoj zlodej*) (Dal', Posl, 219) 'Die feuchte-Mutter-Erde nimmt ihn nicht auf (d.h. er ist solch ein schlimmer Bösewicht)';

(24) weißruss. *pajsci u syruju zjamlju* (FSMTJK, 218) 'sterben', wörtlich: 'in die feuchte Erde gehen';

(25) weißruss. *Ljažac' u syroj zjamli* (FSMTJK, 217) 'begraben sein; tot sein', wörtlich: 'in der feuchten Erde liegen'.

Alle diese mythologischen Implikationen, die mit dem ostslaw. **matb syra zemja* verbunden sind, weisen auf ein hohes, m.E. urslawisches Alter, dieser phraseologischen Bezeichnung der Erdmuttergottheit hin.

II. Die hybride Kalkierung der Bezeichnung der slawischen Erdgöttin durch das Litauische

Slaw. **matb syra zemja* stellt die Ausgangsstruktur für die litauische hybride Übersetzungsentlehnung (Kalkierung) *sierà žėmė* dar. Die Struktur und Bedeutung des ostslawischen Phrasems werden übernommen (mit Ausnahme der Komponente *matb*), wobei die Komponente ostsl. *syra* unmittelbar ins Litauische als *sierà* übernommen wird, während für ostsl. *zemlja* aus ursl. **zemjā* die genetische Entsprechung lit. *žėmė* gesetzt wird. Die Richtung des Entlehnungsprozesses ist durch die Direktentlehnung von lit. *sierà* aus sl. *syra* völlig eindeutig, d.h. vom Ostslawischen ins Litauische. Es kommt nämlich noch hinzu, daß nur in Wendungen mit *žėmė* lit. *sierà* die Bedeutung 'feucht, naß' hat, sonst ist es mit 'grau' zu übersetzen; denn es ist aus slaw. *sěro* (vgl. russ. *seryj* 'grau' etc.) entlehnt. Schon in der sogenannten Postille des Morkūnas aus dem Jahre 1600 wird dtsh. *in grauen Kleidern* mit altlit. *šiero šė drapano šė* wiedergegeben. Zahlreiche folkloristische Entsprechungen sind bemerkenswert: russ.folkl. *seryj kon'*: lit.folkl. *siėras žirgas* 'graues Roß'; russ. *seraja utka*: lit.folkl. *sierà antėlė* (neben *antėlė pilkóji*).⁶ Nur in der Wendung

⁶ Vgl. R.Ekkert. Fol'kloristika, semiotika i etimologija, in: Voprosy istoričeskoj leksikologii i leksikografii vostočno-slavjanskich jazykov. K 80-letiju člena-korrespondenta AN SSSR S.G. Barchudarova, Moskva 1974, 114 - 120.

sierà žėmė geht *sierà* auf ostsl. *syra* in *mat' syra zemlja* zurück. Auf diese hybride Kalkierung hat bereits E.Fraenkel (LEW,783) aufmerksam gemacht. Leider wird in der litauischen Lexikographie diese Tatsache ignoriert und lit. *siėras*, -à wird ausschließlich die Bedeutung 'grau' zugeschrieben, vgl. LKŽ, XII, 529 und LKPŽ, 338.

Für den Gebrauch der litauischen Wendung *sierà žėmė* sind folgende Tatsachen von Bedeutung:

1) Es kommt ausschließlich in der Folklore vor und bezeichnet gewöhnlich den Ort, wo jemand (in der Regel die Eltern oder Geschwister) begraben liegt. Hier zeigt sich die oben erwähnte Funktion der Erdgöttin, die die Toten zu sich nimmt:

(26) *Po siera žeme guli jis* (A.Juškevič. Litovskij slovar', St.Peterburg 1897) 'Unter der feuchten Erde liegt er', d.h. er ist tot;

(27) *Mano tėveliai sieroj žemelėj* (aus der handschriftlichen Sammlung litauischer Folklore des Litauischen Akademie-Instituts für Literatur und Folklore) 'Meine Eltern sind in der feuchten Erde', d.h. sie sind schon gestorben;

(28) *Vai žeme, žeme, žeme sieroji, atėmei tėvą ir motinėlę!* (Ožkabalių dainos. Surinko d-ras J.Basanavičius, Shenandoah, Pennsylvania 1902, Nr.340) 'Oh Erde, Erde, Erde feuchte, du hast genommen Vater und Mütterchen', d.h. Vater und Mutter sind verstorben;

(29) *Išjoj bernužis į karužę / Kad mano mylimas žuvo, / Puoliau ant žemės, ant sierosios, / Ir ėmiau gailiai raudoti. / ...Oi žeme, juodoji žemele, / Atėmei mano mylimą, / ...Poimk ir manę, našlaitę* (Lietuvių tautosaka, II, Dainos, raudos, Vilnius 1964, 156, Nr.117) 'Der liebe Bursche ist weggeritten in den Krieg.../ Als mein Geliebter umkam,/ Fiel ich auf die Erde, auf die feuchte, /und begann bitter zu wehklagen./...Oh Erde, liebe schwarze Erde,/ Du nahmst meinen Geliebten weg,/ Nimm auch mich das Waisenmädchen,...' In diesem zuletzt erwähnten litauischen Volkslied kommen gleich zwei Wendungen mit festen Epitheta vor: *žėmė sieroji* und *žėmė juodoji*, wovon erstere die uns bekannte aus dem Slawischen kalkierte darstellt, während die letztgenannte die typisch ostbaltische darstellt, vgl. lit. folkl.

(30) *Juoda žemelė mano motinėlė* (JD 274) 'Schwarze liebe Erde (du bist) mein Mütterchen' und den lettischen stehenden Vergleich *melns kā zeme* 'pechschwarz', wörtlich: 'schwarz wie die Erde'.

Schließlich gehört hierher noch das litauische Phrasem *po sierāja žemyna palįsti* 'sterben':

(31) *Dar jaunas būdamas palindo po sierą žemyna* (LKŽ, II, 529) 'Als er noch jung war, starb er', wörtlich: 'Noch jung seiend kroch er in die feuchte Erde'.

2) Es wird verwendet, wenn vom Fallen der Blätter und Zweige auf die Erde die Rede ist (diese sterben oder besser verfaulen auf der feuchten Erde):

(32) *Oi, aukštai lekia / Klevelio lapeliai. / Nors aukštai lekia, / Bet žemai nupuola, / Bet žemai nupuola, / Ant sieros žemelės, / Ant sieros žemelės...* (Lietuvių tautosaka, I, Vilnius 1962, 65) 'Oh, hoch fliegen / die Blätter des Ahorns./ Obwohl sie hoch fliegen,/ Fallen (sie) tief herab,/ Fallen (sie) tief herab,/ Auf die feuchte Erde,/ Auf die feuchte Erde...';

(33) *Užlinks liepos šakužėlės, / Užgrius siera žemužėlė...* (JD,II, 255, 627) 'Die Linden-zweige werden sich in die Höhe biegen,/ die liebe feuchte Erde wird zerfallen'.

3) Die Wendung *siera žeme* kommt noch in dem stehenden Vergleich (Komparativphrasem) *lyg sierà žėmė prarijo* 'wie von der feuchten Erde verschluckt' vor:

⁷ Einen ähnlichen Beleg führt P.Dundulienė (Lietuvių etnologija, 2. leidimas, 217) an : *Kaip tave šventa žeme nešioja!* 'Wie trägt dich nur die heilige Erde!'

(34) *Išjojo berneliai, ir lyg sierà žėmė juos prarijo* (LKŽ, XII, 529; LKPŽ, 338) 'Die lieben Burschen ritten aus und verschwanden', wörtlich: 'waren wie von der feuchten Erde verschluckt'.

4) Die Wendung *sieraja žemyna* läßt sich noch in einer Verwünschungsformel feststellen:

(35) *Kad tau apart po sieraj(a) žemyna! (Kad tu pastiptum!)* (LKŽ, I, 2. leidimas, 314) 'Daß du krepieren mögest! Wörtlich: 'Daß (man) dich unter die feuchte Erde pflügen möge!'

In mindestens zwei Fällen beobachtet man sehr weitreichende Übereinstimmungen zwischen dem Gebrauch der Wendungen im Litauischen und im Russischen bzw. Weißrussischen, wobei den sprachlichen Entsprechungen solche im benachbarten semiotischen System der Folklore zur Seite stehen:

(36) *Kad tau sieroj žemynyka nenešiotu!* (LKŽ, XII, 529). Es liegt hier eine Verwünschung, Verfluchung vor, etwa mit der Bedeutung: 'Daß dich der Teufel hole!' 'Daß du umkommen mögest!'. Wörtlich heißt es: 'Daß dich die feuchte Erde nicht tragen möge!'.⁷ Das litauische Phraseotextem entspricht in vielem den weiter oben zitierten Beispielen unter (12) (13) (14) (15) und gewissermaßen auch (16);

(37) *Jis ujamas tyli kap siera žemyna* (LKPŽ, 338) 'Er wird verfolgt still wie die feuchte Erde' hat eine ziemlich genaue Entsprechung in folgendem russischen Sprichwort:

(38) *Mat' syra zemlja govorit' nel'zja* (Dal' Posl, 202, 413, 837), das etwa folgendermaßen wiedergegeben werden kann: 'In Gegenwart der feuchten-Mutter-Erde spricht man nicht', d.h. man verhält sich still. Hier wird unter Umständen etwas von der großen Verehrung, die die Erdgottheit genoß, wiedergespiegelt: In ihrer Gegenwart haben die Menschen in Schweigen zu verharren.

III. Bezeichnungen der Erdgöttin im Litauischen und zu einigen weiteren Namen für mythologische Wesen mit der Wurzel *zem-*

Das Litauische hat nicht nur die ostbaltische Bezeichnung der Erdgottheit in der Sprache der Folklore kalkiert (s. Abschnitt II), sondern es besitzt gleichzeitig autochthone Benennungen für die Erdgöttin und einige weitere mythologische Wesen, die die Wurzel *zem-* enthalten.

1. Lit. *žemyna* nebst Varianten und Ableitungen

Lit. *žemyna* ist die Bezeichnung für die alte Erd- und Erntegöttin der Litauer. Bereits im Katechismus des Daukša aus dem Jahre 1595 findet die *žemyna* Erwähnung:

(38) Altlit. *Szitie.../ kurie garbina vgni / zemina* (Akk Sg - R.E.) / *giwates zalczius / perkuna...* (Mikalojaus Daukšos 1595 metu Katechizmas, Vilnius 1995, 76; 19-21) 'Diese...die das Feuer, die Erdgöttin, Schlangen, Nattern, den Donner...verehren...'

Auch in Daniel Kleins Litauischer Grammatik aus dem Jahre 1653 findet sich unter den Nomina propria weiblichen Geschlechts der Name der Erdgöttin:

(39) Altlit. *Žemyne* (nach der heutigen Schreibung: *Žemynė*) - Dea terrae, Ceres (Pirmoji lietuvių kalbos grammatika 1653 metai, Vilnius 1957, 157, 655). Es handelt sich hier um die vielleicht ältere Form; denn Z. Zinkevičius⁸ erblickt in *žemyna* eine ihrer Herkunft nach adjektivische Form, die als Attribut zum Wort für Göttin (*deivė*) gebraucht wurde. Er setzt also die Wortfügung **žemyna deivė*, also 'Erd-Göttin' voraus. Für die bei

⁸ Z. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija, II: Iki pirmųjų raštų, Vilnius 1987, 90.

Klein fixierte Form könnte unseres Erachtens ein reguläres feminines *žemynė* als Entsprechung zur maskulinen Form *žemynis* angenommen werden. Die bereits lexikalisierte Wortfügung wurde unverändert, ein Prozeß der besonders bei zusammengesetzten Benennungen häufig anzutreffen ist. Später treten *žemynė* und *žemyna* als variative Bildungen auf.

Ausführlich behandelt A. Greimas die Göttin *Žemyna* in seiner Monographie über die Götter und Menschen.⁹ Seiner Meinung nach ist es *Perkūnas*, der Donnergott, der die Erdgöttin *Žemyna* befruchtet. Unter Bezug auf Praetorius zählt er sie zu den "Haus-Göttern". Gleichzeitig grenzt er *Žemyna* und *Austėja*, die Bienengöttin, die beide die Fruchtbarkeit fördern, von *Laima*, der "Göttin der Geburt", die auch das Schicksal bestimmt, ab. Er ist der Ansicht, daß *Žemyna* eine Erdgöttin darstellt, während *Austėja* eine "Luft-Gotttheit" ist. *Žemyna* begünstigt den Wuchs der Pflanzen und Blumen, während die Bienen, die *Austėja* zur Schirmherrin haben, die Blumen und Blüten besuchen und den Nektar von ihnen einsammeln.

Marija Gimbutienė¹⁰ zählt *Žemyna*, neben *Laima* und *Ragana*, zu den drei Hauptgöttinnen des matriarchalischen Alteuropa. Die Erdgöttin *Žemyna* ist nach ihren Ausführungen für das Wachstum der Pflanzen und die Ernte zuständig und wird von *Perkūnas* befruchtet.

Verschiedene Fruchtbarkeitsriten werden zu Ehren von *Žemyna* veranstaltet: Praetorius berichtet vom Ende des 17. Jahrhunderts, daß die Bauern an bestimmten Festtagen Bier als Opfer auf die Erde schütteten. (Man vgl. damit den Ausdruck *žemberinis alus* 'das Žemberysbier; zum Feste des *Žemberys* gebräutes Bier'- LDW, IV, 2738. Zu *Žemberys* s. weiter unten). In späterer Zeit opferte man beim Ziehen der ersten Ackerfurche ein Stück Brot. In früheren Jahrhunderten wurde bei Beginn der Aussaat eine Sau oder ein Hühnchen der *Žemyna* geopfert.¹¹

Nach Nesselmann wurde beim Biertrinken folgende Formel gesprochen:

(40) *Žemynėlė, žiedėklė, pakylėk mūsų raņkų dārbus* (LDW, IV, 2739) 'Blütenbringende Erdgöttin, segne unser Hände Werk!'

In Māzeikiai wurde 1866 folgendes Gebet aufgezeichnet, das deutlich den Fruchtbarkeitsglauben an *Žemyna* zum Ausdruck bringt:

(41) *Žemynėle, mus kavok, / Dirvas mūsų peržėgnok, / Peržėgnok dirvas, laukus, / Klonius, lankas ir šlaitus* (Nach P. Dundulienė. Lietuvių etnologija, 2-asis leidimas, Vilnius 1991, 218) 'Liebe Žemyna, verbirg uns, / Unsere Äcker segne, / Segne die Äcker, die Felder, / Die Niederungen, Wiesen und die Hänge'.

Auch beim Beerenpflücken wurde *Žemyna* um eine recht große Ernte gebeten. Wenn man in den Wald trat, warf man die erste Beere auf die Erde und sagte:

(42) *Žemynėle, Žemynėle, aš tau duodu uogytėlę, duok man visą kašę!* (ibidem) 'Liebe Žemyna, liebe Žemyna, ich gebe dir eine liebe Beere, gib du mir einen ganzen Korb (voller Beeren)'.¹²

⁹ Igirdas J. Greimas. Of Gods and Men. Studies in Lithuanian Mythology, Bloomington and Indianapolis 1992, 33, 74, 105, 118, 160-161, 165, 188.

¹⁰ Marija Gimbutienė. Baltai priešistoriniais laikais, Vilnius 1985, 151 ff.

¹¹ Siehe Mary Kilbourne Matossian. Vestiges of the Cult of the Mother Goddess in Baltic Folklore, in: Baltic Literature and Linguistics, Columbus Ohio 1973, 121.

¹² Auch dem Waldgeist konnte die erste Beere geopfert werden, vgl. *Pirma vuogelė miškinėliu, pirmas grybelis samanėliu, kad po girią nevadžiotų, kelio nepastotų* (LKŽ, VIII, 288) 'Die erste Beere dem lieben Waldgeist, das erste Pilzchen dem lieben, wilden Bienchen (Hummelchen; Erd-, Moosbienchen), damit (sie uns) im Walde nicht in die Irre führen, den Weg uns nicht versperren', vgl. R. Eckert. Zu den baltischen und slawischen Bezeichnungen des Waldgeistes, in: Journal of Baltic Studies, vol. XXIII, number 1, Spring 1992, 3.

Schließlich erstreckt sich der Fruchtbarkeitsglaube im Zusammenhang mit *Žemyna* nicht nur auf die vegetative Sphäre (Getreide, Blumen und Blüten, Beeren), sondern auch auf den Menschen selbst. Man vgl. folgendes Gebet des Vaters, wenn er zum ersten Male das Neugeborene in den Armen hält und ein Getränk auf die Erde schüttet (Trankopfer) und dabei spricht:

(43) *Žemynėle būk linksmai! Žydėk mūsų rugiais, kviečiais, būk maloninga kūdikiui!* (P. Dundulienė. *Pagonybė Lietuvoje. Moteriškos dievybės*, Vilnius 1989, 51) 'Liebe Žemyna sei fröhlich! Mache, daß (unser) Roggen und Weizen blühen, sei unserem Säugling gnädig!' *Žemynpėlė* ist die Deminutivform von *Žemyna*. Weitere Varianten von *Žemyna* (außer dem bereits erwähnten altlit. *Žemynė*) sind *Žemina*, *Žėmina* und *Žemynia*, vgl. DLW, IV, 2739-2740.

Aufschlußreich ist ferner meiner Meinung nach, daß bereits im Zusammenhang mit lit. *sierà žemė* auch schon die Formen *sieroji žemyna* und *sieroji žemynyka* vorkamen. Vgl. weiter oben die Beispiele unter (36) und (37). Diese Fakten erhärten den Zusammenhang der Abschnitte II und III der vorliegenden Untersuchung. Es ist auch bemerkenswert, daß im Abschnitt II (wo es um *sierà žemė* geht) die Beziehungen der Erdgöttin zum Tode vorherrschend sind, während für *Žemyna* vor allem ihre die Fruchtbarkeit fördernde Funktion hervortritt.

Ein weiterer Name für die Erdgöttin im Litauischen ist *Žempati*, -čios fem. 'die Erdgöttin' (LDW, 2740 nach Nesselmann), das eine Komposition aus der Wurzel *žem-* mit dem Wort für Herrin lit. *patì* darstellt. Daneben existiert die männliche Entsprechung lit. *Žemėpatis*, -čio und *Žempatis*, -čio. Mit letzterem werde ich mich ausführlicher im nächsten Abschnitt beschäftigen.

2. Zu einigen weiteren litauischen mythologischen Namen mit *žem-*

Hierher ist zuerst auf Grund seiner frühen Belegung altlitauisches *Žemėpatis* mask. - ein religiöses Wesen des litauischen Altertums zu stellen. Vgl.

(44) Altlit. *Šzemepatis ir lauka šargus pame škiet* (Dominykas Urbas. *Martyno Mažvydo raštų žodynas*, Vilnius 1966, 437). Es handelt sich um eine Stelle aus dem gereimten litauischen Vorwort des M. Mažvydas zu seinem Katechismus des Jahres 1547, dem ersten litauischen Buch. Die Stelle lautet in ihrer vollständigeren Fassung nach der modernen Schreibung wie folgend:

(45) *Kankus Žemepatis ir laukasargus pameskiet / Visas velnuvas deives apleiskiet* (Martynas Mažvydas. *Katekizmas ir kiti raštai*, Vilnius 1993, 55 / *Catechismvs* 9, 9/) 'Die Kcholde, Erdgötter und Wiesengötter verwerfet / Von allen Teufelswerken, Göttinnen laßt ab'.

Auch in der Postille des Bretke (Bretkūnas) aus dem Jahre 1591 (II,101) ist dieses *Žemėpatis* festgehalten:

(46) *Pameskigi, miela Lietuva, melstisi kaukus, aitvarą, žem pačius alba kitas deives* (nach LKŽ, I, 2-asis leidimas, 46) 'Gib auf, liebes Litauen, die Kcholde, den Hausgeist, die Erdgötter oder die anderen Göttinnen'.

Als erstes ist festzustellen, daß *Žemėpatis*, -čio die männliche Entsprechung zu der bereits erwähnten weiblichen Form *Žemėpati*, -čios 'Erdgöttin' ist. Bei A. Kurschat (LDW, IV, 2740) ist die Form ohne Bindevokal bezeugt: *Žempatis*, -čio 'der Erdgott'. A. Greimas (op.cit., 43) hat *Žemėpatis* als 'Herr der Erde' dem *Lauksargis* 'Behüter der Felder' gegenübergestellt. An anderer Stelle definiert Greimas ihn als Bruder der Erdgöttin *Žemyna* und Behüter der Haustierherden. Dundulienė (*Lietuvių etnologija*, 218) läßt auch die

Möglichkeit zu, daß *Žemėpatis* der Mann der *Žemyna* sei, der die Höfe, Häuser und Bauernwirtschaften behütet. Der Meinung von Greimas (op.cit., 105), daß auf Grund der Nachrichten von Strykowski und Praetorius *Žemėpatis* und *Žemyna* zu den "Hausgöttern" gehören, ist sicher beizupflichten. Man vgl. in diesem Zusammenhang auch die eben zitierten Aufzählungen verschiedener altlitauischer Gottheiten bei Mažvydas und besonders bei Bretkūnas, in denen vorwiegend "Hausgötter" genannt werden. Die gute Bezeugung des *Žemėpatis* in den altlitauischen Denkmälern des 16. Jahrhunderts läßt diesen Götternamen als ziemlich gesichert erscheinen. Zu den *Žemėpačiai* sind wohl auch die bei Strykowski erwähnten *Žemininkai* zu rechnen.

Eine völlig isolierte Stellung nimmt der bei Kurschat (LDW, IV, 2738 und 2739) verzeichnete litauische Göttername *Žembarys*, *Žemberys*, *-erio* ein, der von ihm wie folgend charakterisiert wird: Name eines litauischen heidnischen Erdgottes, eigentlich 'der Erdbestruer'. Der zweite Teil der Zusammensetzung hängt wohl mit lit. *barstyti* 'streuen, schütten' zusammen. Schließlich führt er noch einen *Žemeliukas* - ein altlitauischer Gott und ein nach ihm benannter Monat - an. Man vgl. damit lett. volkssprachliches *veļu mēnesis* 'Monat November' (nach einer Mitteilung von Frau Dr. B Spielhaus, Berlin, der ich auch für die Überprüfung des lettischen Materials meinen Dank zum Ausdruck bringen möchte). Bei dem erstgenannten litauischen Wort bezieht sich Kurschat auf G.H.F.Nesselmann (Wörterbuch der litauischen Sprache, Königsberg 1851), bei *žemeliukas* auf M. Miežinis (Lietuviškai-latviškai-lenkiškai-rusiškas žodynas, Tilsit 1894).

IV. Zu einer Bezeichnung der Erdgottheit im Lettischen

M.Gimbutas stellt ziemlich apodiktisch fest, daß die Erde die Große Mutter (*Žemyna*, *Žemē*) darstellt, die Letten *Zemes māte* 'Erd-Mutter' nennen (op.cit.,151). Etwas spezifischer äußert sich Mary Killbourne Matossian (op.cit.,122), wenn sie *zemes māte* als lettische Parallele zu lit. *Žemyna* ansieht, die den Menschen das Leben gibt und gleichzeitig mit dem Tode in Verbindung steht. Auch sie soll (unter Bezug auf Arbeiten von H. Biezais) den Feldern Fruchtbarkeit verleihen und die alten Letten haben ihr Trankopfer dargebracht.

Nach dem Wörterbuch von K. Mühlenbach - J. Endzelin (ME, II, 588) ist die *zemes māte* die Göttin der Erde, des Todes. Sie ist m.E. eine der vielen Mutter-Gottheiten, die in den lettischen Volksliedern anzutreffen sind, also eher ein mythologisches Wesen niedrigeren und nicht des höchsten Ranges. Nach Ausweis des Index der Substantive der Lettischen Volksliedersammlung von K. Barons¹³ ist die Anzahl der Belege für die zusammengesetzte Benennung *zemes māte* nicht sehr groß. Ich kann daraus nur vier Lieder anführen sowie eine Liedvariante. Ein weiteres Lied, das *zemes māte* enthält und keine Aufnahme im Index fand, ist bei ME,a.a.O. verzeichnet, nämlich das folgende:

(47) *Gana lūdzu zemes māti / Rokā maku turēdam(i)s:/ Došu simtu dālerišu,/ Atlaid manu augumiņu* (BW, LD, I, 210; Nr. 1120, 2) 'Zwar bitte ich die Erdmutter / In der Hand den Geldbeutel haltend: (sagt eine männliche Person - R.E.)/ Ich werde 100 Taler geben / Laß meine Gestalt' (d.h. wenn du mich am Leben läßt).

Es folgen die entsprechenden lettischen Dainas, die ich nach dem Index ermittelt habe:

¹³ Krišjāna Barona "Latvju dainu" substantīvu rādītājs, Rīga 1994, 402.

(48) *Šūpo mani, māmuliņa / Neba mani daudz šūposi;/ Šūpos mani zemes māte / Apakš zaļa velēniņa* (BW, LD, III/3, 892; Nr. 27406) 'Mütterchen wiege (schaukle) mich / Wenn du mich nicht viel schaukelst;/ Wird mich die Erdmutter schaukeln (wiegen) / Unter dem grünen Rasenstück' (d.h. im Grabe).

(49) *Vai, lūdzama zemes māte,/ Dod man kapa atslēdziņu,/ Lai es varu kapu slēgt / Priekš tās vecās māmuliņas* (BW, LD, III/3, 910; Nr. 27519) 'Ach, du zu bittende Erdmutter / Gib mir den Schlüssel des Grabes / Daß ich das Grab schließen kann / Für das alte Mütterchen.'

Zu diesem Lied gibt es noch eine Variante, deren erste Zeile folgenden Wortlaut hat:

Zemes māte, zemes māte 'Erdmutter, Erdmutter'. Dazu sind noch folgende Varianten der ersten Zeile bezeugt: *Vai, lūdzama veļu māte* 'Ach, ich bitte dich, Mutter der Geister der Verstorbenen, Mutter des Todes'; *Vai, lūdzama kapa māte* 'Ach, ich bitte dich, Mutter des Grabes' sowie *Kapa māte, kapa māte* 'Mutter des Grabes, Mutter des Grabes'.

(50) *Zemes māte, zemes māte / Dod man kapa atslēdziņu / Man jāiet kapa slēgt / Īstajam bālinam* (BW, LD, III/3, 910; Nr. 27519 Var.) 'Erdmutter, Erdmutter / Gib mir den Schlüssel des Grabes / Ich muß gehen das Grab zu schließen / Den leiblichen Brüdern.'

(51) *Ar Dieviņu, māmuliņe,/ Labvakar, zemes māte!/ Labvakar, zemes māte,/ Vai b_s laba dusēšana?* (Ibidem; Nr. 27520) 'Lebwohl (Adieu), Mütterchen,/ Guten Abend, Erdmutter!/ Guten Abend, Erdmutter,/ Wird es ein gutes Ruhen sein?' Gemeint ist hier wohl das Ruhen im Tode, im Grabe.

(52) *Ar Dieviņu, tēvs, māmīņa,/ Labvakar, zemes māte,/ Labvakar, zemes māte,/ Glabā manu augumiņu!* (Ibidem; Nr. 27521) 'Lebwohl, Vater, Mütterchen,/ Guten Abend, Erdmutter,/ Guten Abend, Erdmutter,/ Behüte meine liebe Gestalt' (d.h. rette mein Leben, bewahre mich vor dem Tode).

Wie bereits z.T. zu ersehen war und ich aus weiteren lettischen Volksliedern erfahren konnte, tritt der Name der Erdmutter (*zemes māte*) in verschiedenen Liedvarianten und verwandten Liedern in Abwechsel mit den Namen für folgende Mutter-Gottheiten auf: *veļu māte* 'Mutter der Geister der Verstorbenen' (im ME, II, 587: 'Göttin der verstorbenen Seelen, des Todes'); *kapa* resp. *kapu māte* 'Mutter der Grabes resp. der Gräber' (ME, a.a.O: 'Göttin der Gräber'); *smilšu māte* 'Mutter des Sandes' (ME, II, 588: 'Göttin des Todes') und *nāves māte* 'Mutter des Todes'. Die Vielfalt der Mutter-Gottheiten, die mit dem Tode in Zusammenhang stehen, erklärt sich wohl einerseits aus der großen Bedeutung des Totenkultes. Andererseits ist auch mit einer späteren, sekundären Ausweitung dieses Bezeichnungstyps für alte lettische mythologische Wesen in der Sprache der Folklore zu rechnen. Typisch für das lett. folkl. *zemes māte* 'Erdmutter' ist jedenfalls der ausschließliche Gebrauch in Kontexten, die Tod und Bestattung (in der Erde) zum Gegenstand haben.

In gewisser Weise läßt sich hierher wohl auch lett. *zemlikas* 'die Gaben, die man den verstorbenen Seelen hinlegt' (ME, IV, 711-712) stellen, das mit einigen altlettischen Wörtern wie *zemlikas* 'Allerseelentag' (Mancelius, Lettus); *zemlika* 'ein heidnischer Opfertag' (Lange. Lettisch-deutsches Lexikon von 1773) und *zemlikas mēnesis* (Mancelius) 'November; Geistermonat' korrespondiert. Es handelt sich um ein Kompositum mit der Wurzel *zem-* und der Wurzel *lik-* aus *likt* 'stellen, legen, setzen', d.h. hier sind wohl Opfergaben gemeint, die auf die Erde gelegt, gestellt wurden.

V. Einige Schlußfolgerungen

1. Im Slawischen, genauer Ostslawischen mit einem wohl ins Urslawische reichenden

Alter, läßt sich eine alte Erdgöttin ausmachen, die Beziehungen zum heidnischen Fruchtbarkeitskult und zu den Totenriten aufwies. Ihr Name ist in der phraseologischen Bezeichnung **matb syra zemja* 'feuchte-Mutter-Erde' erhalten, wobei charakteristisch ist, daß sich in der Bezeichnung das sehr wichtige Attribut der Mutter- und Erdgottheit, nämlich ihre Beziehung zur Feuchtigkeit, die die Grundlage ihrer Fruchtbarkeit ist, erhalten hat.

2. Diese slawische Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin weist gleichzeitig starke Bezüge zum Tode auf: die Erde als Ort, in den die Toten wieder aufgenommen werden.

3. Die ostslawische Bezeichnung der erwähnten Erdgöttin wurde vom Litauischen als *sierà žėmė* kalkiert. Diese hybride Übersetzungsentlehnung durch die litauische Sprache der Folklore zeigt einen vorwiegenden Gebrauch im Zusammenhang mit dem Tode und dem Begraben des Menschen in der Erde. Es standen nicht nur die sprachlichen Systeme in enger Beziehung, sondern auch die semiotischen Systeme der Folklore, was durch weitreichende Entsprechungen bewiesen werden konnte: 1) Die "(feuchte-) Mutter-Erde" kann einen großen Sünder nicht ertragen 2) Eine Reminiszenz an die tiefe Verehrung der Erdgöttin ist das Schweigen in ihrer Gegenwart.

4. Im Litauischen existieren daneben autochthone Bezeichnungen für eine alte Erdgöttin: *Žemyna* (und Varianten), die wohl auf die zusammengesetzte Benennung **žemynė* (resp. *žemyňa*) *deiv*" zurückgeht. Daneben kommt ein eher peripher und später entstandenes *Žemėpati, čios* fem. 'Herrin Erde' vor. Es ist auffallend, daß mit *Žemyna* in erster Linie ein Fruchtbarkeitsglauben verbunden war, der den vegetativen wie den menschlichen Bereich umfaßte. Mit lit. *Žemėpatis, čio* mask. 'Erdgott; Gott der Herden, Höfe und Bauernwirtschaften' tritt ein männliches Pendant zu *Žemėpati, čios* auf, das m.E. auf Grund einer Reihe von Tatsachen (engerer, spezifischer Funktionsbereich) wohl jünger ist, als die sicher weit ins Indogermanische zurückreichende Erdgöttin.

5. Das Lettische hat in der Sprache der Volkslieder die ebenfalls zusammengesetzte Bezeichnung *zemes māte* 'Erd-Mutter'; Göttin der Erde, des Todes' bewahrt, die zu einer Reihe weiterer Muttergottheiten aus der Sphäre des Todes und Begrabenwerdens (*veļu māte; kapa / kapu māte; smilšu māte* und *nāves māte*) in variativen Beziehungen steht.

6. Es ist überraschend, daß im Slawischen und im Baltischen die Namen für die Erdgöttin (Mutter Erde) in Form von zusammengesetzten Benennungen rekonstruiert werden können. Sie wurden teilweise phraseologisiert, was das Ergebnis einer längeren Entwicklung war, oder sie wurden der Univerbierung unterworfen wie im Falle von lit. *Žemynė* aus **žemynė deivė*. Die Benennungen haben im Slawischen und im Lettischen die Komponente "Mutter" bewahrt, während das Slawische und ein Teil des Litauischen (durch die hybride Übersetzungsentlehnung) die Komponente "feucht" (slaw. *syra*, lit.folkl. *sierà*) erhalten haben.

7. Die Untersuchung unterstreicht ein übriges Mal, welch große Bedeutung für die Erforschung der Mythologie die sprachlichen Befunde haben. Gleichzeitig wird die Relevanz der historischen Phraseologie in diesem Zusammenhang besonders deutlich.

Abgekürzte Literatur

- Dal' Posl = V. Dal', Poslovicey russkogo naroda. Sbornik, Moskva 1957.
FSMTJK = Frazeologičny sloŭnik movy tvoraŭ J.Kolasa. Pad red. A.S.Aksamitava, Minsk 1993.
JD = Li tūviškos dájnos užrašytos par Antaną Juškėvičę, I-III, Kazanė 1880 - 1882.
LKŽ XII = Lietuvių kalbos žodynas, t.XII, Vilnius 1981.
LKPŽ = Lietuvių kalbos palyginimų žodynas. Sudar K.B. Vosylyt, Vinius 1985.
RMAREF = B.A.Uspenskij. Religiozno-mifologičeskij aspekt russkoj ekspressivnoj frazeologii (Semantika russkogo mata v istoričeskom osvesčenii) in: Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Studies in Russian, Slavica Publishers, Inc., Columbus 1988, 197-302.
RMR 1912 = M. I. Michel'son, Russkaja mysl' i reč. Svoe i čužoe. Opyt russkoj frazeologii. Sbornik obraznych slov i inoskazanij, S.Peterburg 1912.
RMR 1994 = M. I. Michelson, Russkaja mysl' i reč I-II, Moskva 1994.
SSRLJ = Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo jazyka, I-XVII, Moskva - Leningrad 1950 - 1965.

Slovanska in baltška boginja zemlje

Rainer Eckert

Predstavljene so razne definicije in lokalne hipostaze prvotnega baltoslovanskega božanstva zemlje (rusko: mat'syra zemlja, skoraj analogno tudi v ukrajinščini in beloruščini). Avtor razlaga pomen atributa "syra(ja)" kot "vlažna" ali tudi "plodna", "debela". Ni izključeno, da je "mat'syra zemlja" apelativ staroslovanskega božanstva Mokoš (prim. dela Ivanova in Toporova). Poleg tega predstavlja ta lik tudi arhetipsko podobo Zemlje v smislu univerzalne matere. V nadaljevanju analizira avtor baltske vzporednice temu boštvu, nato pa še litovske in letonske vire ter mitska bitja, ki imajo v imenu koren zem- / zęm-.

О космогонической основе мотива “змея и девы” в связи с мотивом “странствия в подземное царство” (на материале русских сказок)

Михаил Евзлин

The article deals with the cosmogonic archetype of the motifs about the dragon and the maid, and the journey into the nether world.

Странствующий в поисках жены герой встречает на дороге трехголового змея, который показывает ему место, где он сможет достать себе невесту. Герой отваливает камень, змей опускает его на ремнях в дыру, говоря: “ты там пойдешь и дойдешь до трех царств, а в каждом царстве увидишь по девице” (128)¹.

Явление змея в роли помощника героя, а не его противника представляет отклонение от обычной схемы. Более того, все обитатели подземной страны, т. е. существа хтонические по определению, помогают герою: старик указывает ему путь к длинному мужчине, который направляет его к бабе-яге, а та дает герою орла-птицу, выносящего его в верхний мир.

В других вариантах странствия по подземному царству баба-яга, как правило, выступает в качестве антагониста героя. Едва видя героя, три девицы, сидящие во дворце, сообщают ему: “Наша мать — баба-яга; она тебя съест!” (141). Примечательна неподвижность девиц: они сидят, когда к ним приходит герой. Полноту значения это обстоятельство обретает в хтоническом контексте, в котором происходит встреча героя с дочерьми хозяйки подземной страны.

Хтонические существа характеризуются или полной неподвижностью или сверхподвижностью. Баба-яга или спит на печке или летает в ступе. Парадоксальность способа передвижения чудовища указывает на иллюзорность его движения. Можно было бы сказать, что сама по себе чудовищность делает движение в принципе невозможным. В самом общем виде можно определить чудовищность как противоестественное соединение-сцепление различных по своей функции форм (крыльев — со змеиным туловищем) или непомерное умножение одной и той же формы (сто голов, сто рук).

Соответственно, разделение смешанной чудовищной формы на отдельные формы по роду их в плане космогоническом должно иметь своим результатом образование мировой множественности. В различных традициях космогонический процесс описывается как расчленение сверхтела, из частей которого создаются космические объекты². Чудовищное тело, таким образом, может рассматриваться как момент в космогоническом движении от единства к множественности.

¹ Здесь и далее указывается номер сказки по: А. Н. Афанасьев, *Русские народные сказки*, т. 1-3, М. 1957.

² Ср. расчленение чудовищной прародительницы богов Тиамат в аккадской космогонической поэме *Энума элиш*; Пуруши — в ведийской мифологии; Имира — в скандинавской. В последнем случае

В этой своей “чудовищной” стадии космогоническое движение блокируется и разблокируется при посредстве расчленения-жертвоприношения мирового человека (в ритуально-идеальном варианте) или при посредстве убийства-разрубления змея. Само по себе убийство змея не является достаточным: герой отрубает чудовищу головы, бросает их в воду (125, 136), закапывает в землю (131) или сжигает головы и туловище змея, а пепел развеивает по чистому полю (575).

Космогоническая основа убийства змея особенно отчетливо проявляется в сказке 135. Состояние мира до убийства змея: “В том царстве, где жив Иван, не было дня, а всё ночь; эта зрабив змей”. После убийства змея: “убили таго змея, взяли змееву галаву, и, пришовши к яго хате, яны разламили галаву — и став белый свет па всяму царству”.

Герой не опускается здесь в подземное царство, но с самого начала в нем находится. Отсутствие света в различных мифологических традициях характеризует докосмогоническое состояние. Соответственно, явление света обозначает открытие или возобновление заблокированного космогонического процесса³. Парадоксальность “ситуации змея” состоит в переходности “формы змея”, которая одновременно подготавливает космогонический процесс *stricto sensu* и препятствует ему. В сказках отражен главным образом этот “отрицательно-препятствующий” аспект змея, и в значительно меньшей степени — положительный, космогонический в широком смысле этого слова.

В наиболее явной форме космогонический архетип реализуется в сказках о трех подземных царствах: “герои отправляются на поиски трех исчезнувших царевен [...] один из героев по веревке спускается под землю и последовательно находит три царства (или три дома) — медное, серебряное, золотое; в каждом из которых героя встречает девица, предупреждающая его об опасности, исходящей от змея [...] прилетает первый, потом второй и, наконец, третий змей; в результате борьбы с ними каждый раз побеждает герой, спасающий царевен; собираясь подняться с ними на землю, герой сворачивает каждое из трех царств в яйцо (медное, серебряное, золотое), данное ему каждой из трех девиц; оставшиеся на поверхности земли спутники героя вытаскивают на веревке всех трех царевен, но коварно обрывают ее, когда по ней лезет герой; в результате странствий по подземному царству герой находит большое дерево (обычно дуб), спасает птенцов, сидящих на ветвях дерева, за что мать птенцов (чаще всего орел) выносит героя из подземного царства на землю, где он последовательно бросает каждое из трех яиц, разворачивающихся в соответствующее царство; завершением сказки обычно является брак героя и царевны золотого царства”⁴.

расчленение происходит “естественным” образом: сыновья Бора бросают Имира в Мировую бездну и он сам собой расчленяется (*Младшая Эдда*, перевод О. А. Смирницкой, М. 1970, с. 18).

³ Ср. последствия убийства Богом Грома Индрой змея Вритры: “Когда был убит Вритра, все страны света освободились от мрака. Подул приятный ветер, и возрадовались все существа” (МБх V 10, 32-39; цит. по: Махабхарата. Книга пятая. Удйогопарва или книга о странствии, перевод с санскрита и комментарии В. И. Кальянова, Л. 1976). Собрание космогонических мифов различных традиций см. в: R. Pettazzoni, *Miti e leggende. In principio. Miti delle origini*, Torino 1990.

⁴ В. Н. Топоров, К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок), в: “Труды по знаковым системам - 3”, Тарту 1967, с. 83. Здесь резюмируются сказки типа 301 по: A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folk-Tale*, Helsinki 1961. В прим. 8 указываются сказки, соответствующие сюжету 301 с включением мотива яйца.

Лежащая в основе этого сюжета космогоническая ситуация определяется следующим образом: “три яйца находятся в царстве Змея и, видимо, принадлежат именно ему; царевны дают герою по яйцу лишь после того (и притом обычно сразу же), как герой убивает Змея. Не исключена — применительно к архетипу — такая интерпретация, в соответствии с которой Змей как олицетворение подземного царства и, следовательно, первозданного хаотического начала, пока он жив, не дает развернуться потенциально существующим элементам будущего космоса, находящимся до времени в свернутом виде в яйце, подобно зародышу [...] Становление космоса (жизнь) из яйца, собственно, и означало бы в таком случае конец хаоса (смерть) или его ограничение и изоляцию. [...] Оказывается, что герой приобретает в тридесятom царстве яйца и тем самым становится демиургом космического здания”⁵.

Сказка, в которой трехголовый змей указывает герою путь в подземное царство, а обитающие в нем хтонические существа помогают ему выйти из него (128), обращает на себя внимание в первую очередь отсутствием антагонизма между героем и змеем. Более того, змей сотрудничает с героем, подводит его к пределам подземного царства, а затем исчезает и о нем больше не упоминается. Вначале герой приходит к девице медного царства и просит ее выйти за него замуж. Она отказывается, посылая его к девице серебряного царства, которая, в свою очередь, направляет героя к девице золотого царства, которая дает герою согласие выйти за него замуж. Затем они идут в серебряное и медное царства, забирая с собой соответствующих девиц. И только после того, как герой собрал всех трех девиц, он идет с ними к выходу из подземной страны.

Яйцо здесь отсутствует. Вместо него девицы, отсылая героя одна к другой, дают ему поочередно серебряный перстень, золотой перстень и золотой клубок. С серебряным перстнем герой идет от девицы медного царства к девице серебряного; с золотым — от девицы серебряного царства к девице золотого. Золотой клубок обозначает обратное движение героя вместе с девицей золотого царства в серебряное и медное царства. Можно предположить, что перстни позволяют герою перейти из одного царства в другое, а клубок — связать эти царства в одно и вынести это единое царство в верхний мир, где оно могло бы развернуться.

В сказке о трех братьях отправляющихся на поиски похищенных змеем королевен (140), герои заезжают в дремучий лес, останавливаются в пустой избушке, где они вступают в борьбу с ее хозяином — старичком с ноготок, которого побеждает младший брат. Значимо, что герой не убивает своего антагониста, а привязывает его за бороду к дубовому столбу. Старичок убегает, оставляя за собой кровавый след, который ведет братьев к *глубокому провалу*. Опускаясь в него по веревке, герой оказывается на том свете, где находит похищенных королевен соответственно в медном, серебряном и золотом дворцах. Герой освобождает королевен, убивая трехглавого, шестиглавого и двенадцатиглавого змея. Каждая королевна сворачивает свое царство в яичко, однако ни одна не отдает его герою, а кладет свое яичко себе в карман. Старшие братья поднимают младшего брата вместе с королевнами, которые разворачивают в чистом поле каждая свое яичко соответственно в медное, серебряное и золотое царства.

⁵ В. Н. Топоров, *К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок)*, цит., с. 96-97.

В этом варианте присутствует антагонизм между героем и змеем, но отсутствует между героем и его помощниками (братьями). Борьба с хтоническим существом разворачивается в двух планах — в верхнем мире (со старичком с ноготок) и в нижнем (со змеями). Верхний мир здесь имеет все основные черты нижнего: герои сначала проезжают по широкой пустынной степи, а потом заезжают в дремучий лес, в котором находят избушку. Таким образом, поединок со старичком и со змеем происходит, строго говоря, не на разных мировых уровнях (верхнем и нижнем), а на разных уровнях нижнего мира. Это последнее обстоятельство позволяет сделать заключение, что старичок с ноготок есть alter ego Змея, функция которого состоит в завлечении героя в змеиное царство. Можно было бы сказать, что, вступая в противоборство поочередно с тремя братьями, старичок испытывает их, выбирая наиболее пригодного для борьбы со Змеем, дорогу в царство которого он указывает ему своей кровью. Без помощи Змея в различных его воплощениях герой не только не нашел бы дорогу в подземную страну, но и не смог бы ни Змея победить, ни королевен добыть.

Значимы слова королевны после того, как она дает герою испытать сильной воды: “Сейчас, — говорит, — мой змей прилетит!”, что можно интерпретировать как указание на субстанциональное единство змея и девы. Существенны в этом отношении обстоятельства похищения королевен. Они живут в подземных палатах. Можно предположить, что королевны живут в них изначально. Когда они выходят на “белый свет”, вдруг поднимается буйный вихрь и уносит их “высоко-далеко — неведомо куда”. В действительности (позволим себе сделать это утверждение) королевны не уносятся ни далеко, ни высоко, а возвращаются в подземное царство, в которое они обратно втягиваются в силу энтропической тенденции.

О хтонической (или змеиной) природе девиц, которых встречает герой в подземном царстве, свидетельствуют в первую очередь родственные отношения последних с чудовищем. В сказках 141-142 девицы — дочери бабы-яги, хозяйки подземной страны. О змеиной природе бабы-яги имеются прямые указания: она — мать Змея, которого убивает герой (136); Змей живет в избушке на куриной ножке (135). В сказке 132 девицы — сестры хтонического Норки-зверя. В сказке 128 о происхождении девиц ничего не сообщается, однако явление трехглавого змея в качестве “свата” позволяет сделать предположение, что они — дочери змея, что косвенно подтверждается другой сказкой (136), в которой змеем спрашивает героя: “Зачем ты приехал? Сватать моих сестер али дочерей?”.

В отношении похищенных змеем девиц также можно предположить о змеином происхождении последних. Похищенная змеем королевна дает герою “сильной воды”, после чего герой с легкостью отрубает змею все три головы (140). В другой сказке заключенная змеем в гору царевна говорит герою: “Меня унес змеем о двенадцати головах; живет он на батюшкином озере; в том змее сундук таится, а в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яичко, в яичке — семечко; коли ты убьешь его да достанешь это семечко, в те поры можно хрустальную гору извести и меня избавить” (162), т. е. царевна знает *сокровенную тайну змея*.

Следуя образцу сказки о Кощее Бессмертном (156), можно предположить, что змеем сам рассказывает царевне о своей смерти. Думается, что причина здесь иная: девицы знают тайну в силу своего кровного родства с чудовищем. В сказке 270 девица рассказывает герою. “полюбил меня Кощей Бессмертный, унес от отца, от матери, хотел взять за себя замуж, да я над ним насмеялася; вот он озлобился и оборотил меня лютой

змею”. Создается впечатление, что эта история рассказывается с тем, чтобы направить бесцельно бродящего героя на совершение определенного дела: герой должен попросить в награду за избавление царевны волшебный бочонок, разворачивающийся во дворец.

Очевидно сходство этой сказки со сказками о разворачивающихся из яиц трех царствах. Однако разворачивание дворца здесь не является самоцелью: с помощью бочонка герой добывает меч-саморуб, которым убивает старика, с которым только что обменялся бочонком на меч, побеждает вражеское войско, после чего женится на царевне. Это последнее обстоятельство позволяет сделать предположение, что образ змеи, в котором является герою царевна, есть ее истинный образ, от которого она освобождается в результате ряда операций, осуществляемых по ее приказу героем: он должен носить змею на шее семь лет, искать оловянное царство и прожить там еще семь лет. Дальнейшие действия героя (добывания бочонка и меча-саморуба) должны были, как можно предложить, окончательно пререзать связи царевны с ее змеиной основой, после чего она становится годной для замужества.

Демиургическое качество героя позволяет говорить о присутствии в сказках о трех царствах мотива священного брака (ἱερός γάμος)⁶. Соединяя мотивы “яйца” и “священного брака”, можно сделать следующее предположение: разворачивание царств как актуализация потенциально существующих элементов будущего космоса происходит в результате священного брака героя и выведенной из царства Змея девицы. Это последнее обстоятельство особенно существенно: женское начало, подобно всем другим элементам будущего космоса, находится в Змее, т. е. является одним из его содержаний или аспектов.

Главной задачей героя-демиурга, от решения которой зависит разворачивание космогонического процесса, таким образом, состоит в нахождении и выделении из изначальной змеиной смешанности женского начала, воплощаемого ожидающей своего избавителя девой. Выделение этого начала делается возможным, когда змей, в определенный момент своей космогонической эволюции, раздваивается. Однако этот процесс, результатом которого должна была стать космосистема, блокируется и космогоническое движение получает другое направление.

Согласно космогонии даяков (Южное Борнео), в начале времен “всякая вещь была погружена в громадную пасть водного змея, свернутого кольцами”⁷. Космогонический процесс *stricto sensu* начинается в тот момент, когда две горы поднимаются кверху и сталкиваются между собой, в результате чего из гор освобождаются различные космические объекты (облака, небо, горы, луна, солнце). Водный змей символизирует здесь докосмогоническое единство. Явление двух гор можно интерпретировать как возникновение первой оппозиции, “раскалывающей” первобытное “змеиное единство”, которое трансформируется через ряд потрясений в организованный космос.

Космогонический процесс разворачивается в двух планах: космогоническом и теогоническом. Змей трансформируется в Верховного Бога-демиурга⁸, в результате

⁶ О космогоническом содержании священного брака см.: Г. А. Левинтон, Священный брак, в: Мифы народов мира, т. 2, М. 1987, сс. 422-423.

⁷ R. Pettazzoni, *Miti e leggende. In principio. Miti delle origini*, 35, Torino 1990, p. 128.

⁸ Согласно комментатору, змей “есть образ первобытного океана, и в свою очередь мифический праобраз великого бога-творца Махаталы” (R. Pettazzoni, *Cit.* nota 2, p. 128). Первобытный океан есть среда, в которой Змей зарождается и изначальное пребывает. В этом смысле Змей есть “образ” как первая персона-

чего космогонический процесс перестает быть серией спонтанных “сотрясений” и “расщеплений” первобытного единства, а рядом последовательных действий, завершающихся созданием земли, т. е. твердой основы посреди первобытного океана. Одновременно разворачивается змеиное тело, в результате чего изначальная “свернутая” структура трансформируется в “развернутую”, символизируемую деревом⁹.

В результате разрушения дерева жизни двумя птицами-носорогами¹⁰ из различных элементов дерева образуются море, реки, родоначальники племенных групп и лодка, в которой помещаются мужчина и женщина, происшедшие тем или иным образом от дерева. Это последнее обстоятельство заслуживает особого внимания, поскольку раскрывает тайные причины разрушения птицами-носорогами дерева. По видимости птицы-носороги, самка и самец, борются друг с другом за обладание плодами дерева. В действительности они борются с деревом. Птицы-носороги представляют два аспекта Верховного Бога-демиурга Махаталы¹¹ — женский и мужской. Соответственно, главной целью разрушения дерева должно было быть выделение из “змеино-единства”, принявшего в результате ряда трансформаций форму дерева, женщины и мужчины. И действительно, самка птица-носорог долбит клювом узловатости дерева, из которых выделяется женщина¹².

Существенно происхождение женщины непосредственно от дерева. Мужчина рождается из клейкого белого мха, выплюнутого самкой птицы-носорога¹³, т. е. от птицы, оплодотворенной мхом. Существенно также отождествление рожденной от дерева женщины с птицей-носорогом самкой и водным змеем¹⁴. Женщина плывет по первобытному океану в желтой лодке, мужчина — в черной. В какой-то момент лодки сталкиваются, после чего мужчина замечает присутствие женщины и обращается к ней с предложением соединиться с ним. Женщина соглашается, но ставит условия, которые мужчине представляются неисполнимыми: он должен найти землю в бесконечном океане и возвести на ней дворец.

фикация безличной стихии в форме конкретного существа. В тексте демиург Махатала, вступающий в священный брак с вышедшей из первобытных вод богиней: Джатой, определяется как Водный Змей (R. Pettazzoni, *Cit.*, p. 130).

⁹ Дерево жизни является в результате трансформации шапки Верховного Бога-демиурга Махаталы (R. Pettazzoni, *Cit.*, p. 130); дерево “произрастает” посреди первобытного океана, что, думается, может служить косвенным указанием на его “змеиное” происхождение.

¹⁰ R. Pettazzoni, *Cit.*, pp. 131-132.

¹¹ О Махатале говорится как о птице-носороге, господине золотой горы (R. Pettazzoni, *Cit.*, pp. 128-129). Господой самки птицы-носорога называется Путир Селонг Лангит, сестра Махаталы, представляющая женский аспект Верховного Бога-демиурга.

¹² R. Pettazzoni, *Cit.*, pp. 131-132.

¹³ *Ibid.*, p. 132.

¹⁴ Мужчина обращается к плывущей с ним в лодке женщине с предложением соединиться с ним. “Птица-носорог улыбнулась, затем на мгновение призадумалась. Та, которая была также самкой водного змея, улыбнулась и сразу же, не долго думая, ответила: “Что касается меня, я не имею ничего против твоего предложения, о брат: более того, я согласна, мы поженимся и соединимся друг с другом...” (R. Pettazzoni, *Cit.*, p. 132). Дополнительным указанием на “змеиное” свойство как дерева, так и произошедшей от него женщины может служить образовавшаяся в результате трансформации почек желтая лодка, в которой помещается женщина. Согласно комментарию, “речь идет о “золотой лодке” (*Banama Bulau*) или “лодке змея”, символизирующей “водного змея Махаталу” (R. Pettazzoni, *Cit.*, p. 131, nota 1; ссылка на: H. Schöner, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leida 1946, pp. 76-83).

В результате столкновения между двумя горами возникают облака, небо, луна, солнце¹⁵. Однако поскольку нет земли, т. е. твердой материальной опоры, речь может идти только о потенциальных элементах, которые актуализируются как реальные космические объекты после создания земли-опоры посреди первобытного океана. Значимо, что создание земли рассматривается Верховным Богом-демиургом Махаталой как ограничение бесконечного. Видя мужчину и женщину, он задается вопросом: “Как возможно, чтобы берега мира протянулись настолько, чтобы ограничить чистый океан? И как они могли бы протянуться так, чтобы образовать широкое побережье?”¹⁶. Вместе с Грызуном Земли и Органичителем Неба Махатала создает землю. Вышедшая из морской бездны богиня Джата строит из семи частей желтого дерева¹⁷, собранных вместе Махаталой, дом, после чего женщина соединяется с мужчиной. Верховный Бог-демиург Махатала вместе со своими помощниками, Грызуном Земли и богиней Джатой создает, таким образом, основу-рамку для дальнейшей демургической деятельности. Через соединение Мужчины и Женщины осуществляется перевод потенциальных элементов в реальные земные объекты.

В космогонии Законов Ману Самосуций, “вознамерившись произвести из своего тела различные существа, он вначале сотворил воды и в них испустил свое семя. Оно стало золотым яйцом, по блеску равным солнцу; в нем он сам родился [как] Брахма, прародитель всего мира” (I, 8-9)¹⁸. Существенно, что различные существа, а также космические объекты создаются не непосредственно из тела Самосущего, а при посредничестве другого демиурга, Брахмы: “Он, божественный, прожив в том яйце целый год, сам же силой свое мысли разделил это яйцо надвое; и из тех двух половинок он создал небо и землю, между ними атмосферу (vyoman), восемь стран света и вечное местопребывание вод” (I, 12-13).

“Разделив свое тело, он (Брахма. — М. Е.) стал посредством [одной] половины мужчиной, [другой] половины — женщиной; от нее тот Владыка произвел Вираджа. Но знайте, достойнейшие из дважды рожденных, что я, которого создал сам мужчина Вираджд, исполнив покаяние, творец всего этого [мира]. И я, желая произвести существа, совершив весьма трудный для исполнения аскетический подвиг (tapas), создал сначала владык существ — десять великих риши” (I, 32–34). Эти последние создают богов, различные классы сверхъестественных существ (I, 35-37), а также молнии, тучи, небесные светила, животных, птиц, рыб и людей. Творение, осуществляемое десятью богами-демиургами, как бы накладывается на творение Брахмы, о котором говорится, что “он создал все существа” (I, 16). Это противоречие естественным образом разрешается, если рассматривать демиурга Брахму как создателя идеальных (или потенциальных) сущностей, а ришей — как малых демиургов, создающих на основании этих сущностей вещный космос и заполняющих его живыми существами. Значимо, что переход от идеального творения Брахмы к реальному творению десяти ришей имеет в качестве своего предварительного условия разделение бога-демиурга на две половины — мужскую и женскую.

¹⁵ R. Pettazzoni, *Cit.*, p. 129.

¹⁶ *Ibid.*, p. 133.

¹⁷ Белые почки дерева жизни превращаются в лодку из желтого дерева *bangkirai* (R. Pettazzoni, *Cit.*, p. 131). Естественно предположить, что желтое дерево, из которого строится дворец, и дерево *bangkirai* являются элементами разрушенного птицами-носорогами дерева жизни.

¹⁸ Цит. в переводе С. Д. Эльмановича по: Законы Ману, М. 1992.

Согласно орфической космогонии, “вода была [...] в начале, и материя, из уплотнения которой образовалась земля, полагая первыми эти два начала, воду и землю. Эта [земля] по природе распадается, та [вода] же скрепляющая и содержащая эту [землю]. К этим двум [началам] добавляется другое, о котором не говорится. [То обстоятельство, что] о нем [другом начале] не говорится, указывает на его невыразимую природу. Третье начало, [следующее] после этих двух, от них [произошло], т. е. от воды и земли; и это — змей, имевший сверху головы быка и льва, а между ними лицо бога; на плечах у него также были крылья, и он звался нестарееющее Время [...] змей порождает тройное потомство: влажный Эфир, беспредельный Хаос и третьим, сверх этих, туманный Эреб [...] в них он рождает яйцо [...] в нем диада природ, мужская и женская, а также множество семян всякого рода посреди [...] сверх того бестелесный бог, золотые крылья на плечах имеющий, по сторонам — бычьи головы, а сверху — голову ужасного змея”¹⁹.

Очевидно сходство бестелесного бога со Змеем, что позволяет говорить о рождающемся из яйца демиурге как об *alter ego* Змея-Хроноса. Существенно присутствие в яйце как мужской, так и женской природы. Следует предположить, что актуализация семян осуществляется при посредстве этих двух принципов. Последнее обстоятельство позволяет дать космогоническое обоснование соединению мотивов “яйца” и “священного брака” в сказках о странствии по подземному царству. Яйцо может отсутствовать; неизменной, однако, остается архетипическая схема: герой встречает в подземном царстве девиц, поднимает их в верхний мир, затем сам выходит и женится на одной из девиц. Разворачивание яиц в одном случае (140) представляется никак не связанным с заключением рассказа; в другом (130) — оно служит для выполнения условий, которые ставит царевна для женитьбы на ней. Можно сделать предположение, что разворачивание яйца и актуализация содержащихся в нем потенциальных элементов есть следствие брака героя с царевной подземного царства. Соответственно, главной демиургической задачей героя становится извлечение из змеиной смешанности, характеризующей подземное царство, женского начала и соединения с ним, после чего происходит разворачивание “яйца” в вещный пространственный космос.

Это “извлечение” осуществляется в одном случае в результате отрубания змеиных голов, в другом — благодаря простому перемещению девиц (128). Этот последний вариант представляется наиболее интересным, поскольку обходится без *эффектных сцен*. Через ряд передвижений героя от одной девицы к другой и обратного движения вместе с девицами (“Шли да шли, и дошли до серебряного царства — тут взяли с собой девицу; опять шли да шли, и дошли до медного царства — и тут взяли девицу, и все дошли до дыры, из которой надобно вылезать”) происходит отделение девиц от их змеиной основы. В этом отделении-выделении из изначальной чудовищной смешанности генеративно-женского начала состоит основное демиургическое действие героя.

Самосуший, рождающий демиурга в яйце (*Законы Ману* I, 9), выделяет из самого себя элемент, эволюция которого в ограниченном пространстве яйца имеет своим результатом переход от идеального (или архетипического) единства яйца к реальной мировой множественности. Яйцо, таким образом, можно рассматривать

¹⁹ Kern, 54. Damasc. De princ. 123 bis (I 317, 15 Rue.).

как среднее звено между докосмогоническим единством и космогонической множественностью. В яйце изначальное единство, в силу своей отгороженности от бесконечной “змеиной массы”, становится иным по отношению к этой единой “массе”, претерпевая внутреннюю дифференциацию, однако на самом элементарном уровне. И поэтому “яйцо-единство” нуждается в раскалывании-разворачивании.

Разворачивая из яйца царство (или дворец), сказочный герой-демиург дифференцирует свернутые в яйце содержания, которые, однако, в полной мере могут раскрыться и реализоваться как организованный космос только при участии и сотрудничестве женского начала, выделенного из хаотической “змеиной массы”. Сказки о странствии по подземному царству и борьбе со змеем описывают, как нам кажется, архетипическую ситуацию свернутости заключенных в яйце содержаний. В действительности (позволим себе сделать это утверждение) герой-демиург странствует не по подземному миру или утробе хтонического чудовища²⁰, а по яйцу в поисках девы, которую он выделяет из хаотической “массы” внутри яйца.

Это “выделение” становится возможным в силу того, что “масса” перестала быть сплошной и в ней обозначилась, пусть даже на самом элементарном уровне, определенная дивергенция. В сказке 162 герой оказывается в царстве, которое “больше чем наполовину втянуло в хрустальную гору”, в которой заключена похищенная змеем царица. Герой должен убить змея, чтобы добыть из его нутра “семечко”, с помощью которого он сможет “хрустальную гору извести”, т. е. от смерти змея зависит смерть горы²¹.

С космогонической точки зрения “изведение” горы равнозначно раскалыванию изначального холма (или яйца) с целью освобождения содержащихся в нем элементов космоса²². “Втягивание” в гору царства можно рассматривать как следствие энтропической тенденции к обратному смыканию разделившихся элементов. В этом космогоническом контексте становится понятной связь “изведения горы” с “избавлением царицы”. Царица похищается змеем и заключается в гору, т. е. нейтрализуется женское “разделительное” начало, после чего снимается последнее препятствие для окончательного смыкания в горе разделенных в предшествующем космогоническом процессе элементов²³. Можно также предположить, что по причине неполной отделенности от своей “змеиной основы” царица периодически “поглощается” змеем-горой.

Полное отделение царицы от ее “змеиной основы” является темой сказки 575. Змей здесь — не похититель царицы, а ее любовник. Действия героя и его

²⁰ Ср., например, странствие индийского мудреца Маркандеи по утробе плавающего по первобытному океану на кольцах Змея Вишну. Этот утробный мир выводится во внешнее пространство с помощью лотоса, вырастающего из пупа Вишну (H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, Milano 1993, pp. 34-56).

²¹ О змее как об одном особом аспекте изначального холма или как о силе сопротивления этого холма см.: Ф. Б. Я. Кёйпер, *Основополагающая концепция ведийской религии*, в: Ф. Б. Я. Кёйпер, *Труды по ведийской мифологии*, М. 1986, с. 3).

²² Ср.: “Он [Индра] убивает дракона, и из холма, вскрытого его силой, вырывается жизнь в двух формах — воды и огня” (Ф. Б. Я. Кёйпер, *Цит.*, с. 3)).

²³ О разделительной функции женского начала свидетельствует следующая угроза богини Иштар: Открою я врата преисподней, / Подниму я мертвых, чтоб живых пожрали, / Станет меньше тогда живых, чем мертвых (Эпос о Гильгамеше, VI, 98-100), перевод И. М. Дьяконова, М. 1961, с. 42), т. е. от женского божества зависит сохранение фундаментальной оппозиции между двумя мирами.

помощника имеют своей целью отдаление царевны от Змея: герой бьет царевну палкой, а его помощник бьется со Змеем, сжигает змеиное туловище с отрубленными головами и развеивает пепел по чистому полю. Тело Змея — “каменное” (“змей-гора”), что позволяет рассматривать сжигание и разбрасывание пепла как разделение элементов, свернутых в теле змея. Огонь сжигает связи между элементами, после чего эти элементы расходятся (“развеиваются”) и организуются демиургом как система космических объектов.

Значимо, что “труды” помощника не оканчиваются убийством змея-любownika и сжиганием его тела: помощник разрубает царевну надвое, и из ее чрева выползают всякие гады, которые сгорают на заранее приготовленном костре. Затем помощник соединяет разрубленное на части тело царевны, впрыскивает его живой водой, и царевна оживает, сделавшись “столь же кроткою, сколько прежде была злою”, т. е. происходит окончательное очищение женского элемента, выделенного героем из общей “змеиной массы”, после чего этот элемент трансформируется в “кроткое” женское существо, способное рожать другие существа и таким образом соучаствовать в демиургическом процессе.

В высшей степени значима в этой сказке роль помощника. Он рассказывает о себе: “Я называюсь Ивашка белая рубашка, великий еретик; мать прокляла меня, велела сделать гроб и, положив туда, закрыть наглухо крышкою и набить железные обручи, а потом бросила меня в море. Два года плавал я по морю, никто меня не взял; один ты сжалился. Бью челом за мое избавление и буду тебе верным слугою”. В конце рассказа, после того, как Ивашка разрубил и оживил царевну, он становится невидимым. Можно сказать, что герой освобождает дух мертвого посредством вынесения его гроба из зыбкой хляби вод на твердую основу земли.

В отношении помощника Ивашки можно было бы задать тот же вопрос, что и в отношении девиц подземной страны: откуда он знает о любовных отношениях царевны со Змеем и о ее наполненности всякими гадами? Если рассматривать плавающий по первобытным водам (“морю”) гроб как яйцо, а яйцо — как царство, вероятным становится предположение, что “мертвец” Ивашка есть всезнающий дух этого змеиного царства-яйца, куда приходит герой, желая жениться на королевне Труде. И этот дух направляет героя к неведомой для него цели. И действительно, высаживаясь на землю и зарывая подобранный в море гроб, Сила-царевич идет “куда глаза глядят, один-одинешенек”, т. е. он идет совершенно бесцельно. Цель ему задает другой. Ивашка говорит герою: “Если желаешь жениться, то я знаю прекрасную королевну Труду”. Можно сказать, что Ивашка обольщает героя, вследствие чего его движения становятся целенаправленными, хотя смысла действий своего “помощника” герой не понимает, что заставляет задаться вопросом, кто здесь кому помогает. Основную “работу” исполняет Ивашка: он отрубает голову Змею, а Сила-царевич в это время бьет палкой королевну, препятствуя ей, как можно предположить, прийти Змею на помощь.

Более уместно в данном случае было бы говорить о целях помощника, которых герой помогает ему добиться. Какие это цели? Женить героя, т. е. выделить из хаотической “змеиной массы” женское и мужское начала, при посредстве которых осуществился бы переход от закрытого яйца к открытому космосу. В тот момент, когда “помощник” достигает своей цели, он исчезает, поскольку исчезает безразличная “змеиная масса”, мертвым духом которой он являлся. В этот самый

момент наступает истинное избавление Ивашки-мертвеца как духа закрытости, хаотической тесноты, докосмогонической смерти²⁴.

В орфической космогонии (Керн 54) Змей представлен как конечный пункт процесса уплотнения первобытных вод и образования тела, т. е. Змей есть тело *par excellence*, в результате расчленения которого в последующем космогоническом процессе создается система пространственно организованных космических объектов. Аналогичной схеме следуют индийские космогонии: в Упанишадах докосмогоническое божество вначале воплощается, а затем разделяется, создавая из частей своего тела космические объекты²⁵; Самосущий вначале рождается как тело, из элементов которого в соединении с элементами яйца бог-демиург Брахма создает все существа (Законы Ману I, 16).

“Змеиная” форма тела указывает, как кажется, на свертывание космогонического процесса, который из подготовительной стадии наращивания тела должен был бы перейти в процесс расчленения тела и организации выделенных элементов в космосистему. “Тело” становится непроницаемым, “горой”, с которой демиург-герой вступает в борьбу. Героическая мифология имеет своей архетипической основой этот критический момент космогонического процесса.

Через “яйцо” осуществляется переход от одного космогонического уровня к другому. До того, как выйти из яйца Брахма, прожил в нем целый год (Законы Ману I, 12)²⁶. Естественно предположить, что на протяжении этого года в яйце имели место процессы, результатом которых было рождение бога-демиурга, а также образование элементов, которые после раскалывания яйца становятся материалом будущего мира. Об этом тайном процессе в мифе ничего не говорится, и поэтому мы должны обратиться к другим источникам, которыми, по нашему мнению, являются сказки²⁷.

Герой переносит яйцо из нижнего мира в верхний, и это его действие позволяет сделать следующее предположение: яйцо представляет своего рода “капсулу”, которая служит для перенесения содержаний нижнего мира в верхний. И поскольку нижний мир в определенном отношении тождествен трем царствам, которые в нем находит герой, то опускание героя в подземное царство может рассматриваться как опускание в яйцо. И в самом деле, нижний мир по определению есть свернутый в себе, т. е. своего рода яйцо.

²⁴ Образ матери, проклинающей Ивашку и заключающей его в “гроб”, может, думается, быть возведен к чудовищной первоматери (типа аккадской Тиамат в *Энума элиш*), ведущей борьбу с богами-демиургами, которые, с ее точки зрения, должны казаться “еретиками”, поскольку имеют своей целью нарушение изначального докосмогонического покоя-единства и создание множественного космоса.

²⁵ Ср.: “Он разделился на три части: треть — солнце, треть — ветер. Он же — и дыхание, разделенное на три части. Восток — его голова, та и другая стороны — передние конечности, запад — хвост, та и другая стороны — бедра, юг и север — бока; небо его спина, воздух — брюхо, эта [земля] — грудь” (БрУп I, 2, 3; цит. в перев. А. Я. Сыркина по: Брихадараньяка Упанишада, М. 1991).

²⁶ Речь идет о “годе Брахмы”, равном 3 110 400 000 000 человеческих лет (Законы Ману, прим. I, 72, с. 271).

²⁷ После работы В. Н. Топорова *К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок)* не остается более никаких сомнений в космогонической основе сказки вообще. В высшей степени многозначительно заключение статьи: “И самое удивительное в том, что, какой бы длинной ни была цепь переходов, она все-таки приведет нас от золотого яичка курочки-рябы к умозрительнейшей вселенной Брахмы” (с.99).

С опусканием в подземное царство-яйцо связан, как нам кажется, мотив “космогонического ныряния”²⁸. Для нашей темы наибольший интерес представляет вариант, в котором со дна первобытного океана выносятся горсть земли, расширяясь на поверхности до размеров земли в ее актуальном виде²⁹. Таким образом, из глубины изначального водного хаоса добывается потенциальный элемент, который подобно свернутому в яйцо царствам, разворачивается в землю. Это разворачивание-актуализация происходит на поверхности океана (в мифе) или в верхнем мире (в сказке), что представляется в высшей степени парадоксальным, поскольку в состоянии докосмогонической свернутости не может существовать ни верха, ни низа. В таком случае, в каком смысле следует понимать “поверхность” или “подземное царство”? И что должно означать сворачивание царства в яйцо, когда герой находится в потенциальном (свернутом) мире?

Царства, которые находит герой в подземном мире, существуют до сворачивания в яйцо, которое образуется в результате сворачивания царств. Таким образом, царства претерпевают два процесса — сокращения и расширения, после чего они фиксируются в три космические области. Следовательно, основной демиургической задачей, должно являться, во-первых, сворачивание подземных царств в яйцо, во-вторых, вынесение яйца в верхний мир, в-третьих, разворачивание яйца в актуальный мир, где три царства соответствуют трем космическим областям.

Этой своей демиургической задачи герой не может исполнить без помощи девиц. Поэтому герой вначале освобождает девиц от скованности в хтонической “массе”, персонифицируемой бабой-ягой (“матерью” девиц) или Змеем (“похитителем” или “любовником” девиц), после чего (позволим себе сделать это утверждение) царства естественным образом сворачиваются в яйца. Следующей задачей становится вынесение яйца на поверхность земли. Вначале поднимаются девицы, что можно интерпретировать как невозможность как сворачивания, так и разворачивания яйца без участия девиц. В сказке 130 герой разворачивает царства сам, но делает он это, выполняя условия девиц. В равной степени, царства не могут ни свернуться, ни развернуться без участия героя.

Демиургическое сотрудничество женского и мужского начала составляет основное содержание представления о священном браке, результатом которого становится сотворение актуальной космической системы. В японском космогоническом мифе Идзанаки, бог мужского начала, и Идзанами, богиня женского начала, вместе создают землю³⁰. Значимы слова, обращенные Идзанаки к Идзанами в подземной стране: “О сестра моя возлюбленная, сотворение страны, что мы с тобой творили, не завершено, и посему повелеваю тебе воротиться обратно!” (Кодзики, I, 3).

В отличие от сказочного героя, действия которого бессознательны (т. е. не имеют никакой внутренней мотивировки) или направляются другим, мифический

²⁸ Анализ мифов о космогоническом нырянии см. в: M. Eliade, *Il Diavolo e il buon Dio*, in: M. Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma 1975, pp. 72-117. О связи ныряния с демиургической функцией см.: В. Н. Топоров, *Marginalia* к заметке о названии бобра (*NER-), в: *Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения* - 1, М. 1992, сс. 112-124; В. Н. Топоров, Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (опыт реконструкции), в: *Senov s baltų kultūra. Danguis ir žemės simboliai*, Vilnius 1995, pl. 81P157.

²⁹ Ср. о холме, расколотом Индрой: “Холм теперь уже не плавает. Он обретает опору [...] и начинает расти во все стороны, пока не достигает размеров земли” (Ф. Б. Я. Кёйпер, Цит., с. 30).

³⁰ Кодзики, I, 2; цит. по: *Дневная звезда. Восточный альманах. Выпуск второй*, М. 1974.

бог-демиург отправляется в подземную страну за богиней-сестрой с полным сознанием цели своего странствия. Однако архетипическая схема остается единой: чтобы развернуть царство-яйцо в вечный космос, бог-демиург должен найти себе в подземной стране жену-сестру, т. е. свое женское *alter ego*. Это женское начало может быть опасным. Идзанаки, нарушая запрет, входит в подземный дворец и видит: “на теле его возлюбленной шипели-копошились гады ползучие” (Кодзики, I, 3), за что его преследуют ведьмы пресподней, посланные богиней Идзанами. В сказке 575 помощник предупреждает героя, чтобы он не творил с царевной обычную любовь. Смысл этого запрета вполне выясняется, когда помощник надвое разрубает королевну и из ее чрева выползают змеи.

В других сказках жены змеев, желая отомстить герою за убийство своих мужей, измышляют для него “ловушки”: яблоню посреди дороги, отдавая плодов которой, он должен лопнуть; чашу на воде, притронувшись к которой, он должен утонуть; золотую кровать, на которую “кто ляжет — огнем сгорит” (135-137). Герой оборачивается в мушку или в воробушка, прилетает незамеченным в дом к змеевым женам и подслушивает их разговоры. Всепроникающий и всезнающий герой здесь сам себе помощник. Это последнее обстоятельство позволяет сделать предположение, что разделение на героя и помощника является вторичным по отношению к архетипическому единству героя-демиурга. В орфической космогонии из яйца рождается бестелесный бог-демиург с золотыми крыльями на плечах (Керн 54, что, надо думать, позволяет ему быть всеприсутствующим и благодаря этому своему “всеприсутствию” контролировать космогонический процесс — быть всего устройтеlem).

Чудесные способности героя связаны с его необычным рождением: Буря-богатырь рождается от коровы, выпившей помоев от златокрылой щуки (136); Иван Быкович зачат коровой от помоев златоперого ерша (137); Иван Попылов двенадцать лет лежит в золе на печке (135), что можно интерпретировать как долгое пребывание героя во чреве матери-земли. Необычность рождения и связанные с ними чудесные качества могут, в свою очередь, служить дополнительным указанием на демиургическое качество героя.

“Яйцо” соответствует определенному моменту космогонического процесса. Согласно орфикам (Керн 54), космогонический процесс имеет своим абсолютным началом воду (ὕδωρ) и материю (ὕλη), из уплотнения которой образуется земля (γῆ). Вода и земля порождают змея, который в свою очередь порождает яйцо, содержащее в себе мужское и женское начала, множество семян всякого рода и крылатого бога-демиурга. Этот процесс можно представить как серию уплотнений, вследствие которых происходит дифференцирование изначальной водной субстанции: вследствие уплотнения воды образуется материя, вследствие уплотнения материи образуется земля, вследствие уплотнения земли образуется змей, вследствие уплотнения змея образуется яйцо.

В этом пункте завершается космогонический процесс *lato sensu*: материя достигает своей наивысшей плотности, символизируемой *яйцом*, а также *дифференциации* своих элементов (множество семян всякого рода в качестве содержимого яйца). Космогонический процесс *stricto sensu*, соответственно, должен был бы состоять в последовательном разворачивании яйца и демиургической организации содержащихся в нем элементов. Этому разворачиванию, однако,

препятствует страшная сила сцепления, символизированная змеем, и поэтому требуется особое героическое действие, представляемое в мифологии как борьба с чудовищем, убийство-”раскалывание” которого освобождает скованные в “яйце-горе” воды жизни.

В этой последовательности три подземных царства должны соответствовать состоянию *блокированности* космогонического процесса в тот момент, когда элементы в яйце достигли максимальной дифференциации и должны были бы разойтись и образовать вечно-пространственный космос. Однако они продолжают оставаться сцепленными, в силу чего положение делается в высшей степени критическим, поскольку продолжается процесс сжатия, который на своем пределе мог бы привести к самопроизвольному взрыву яйца³¹. С целью преодоления этой “змеиной” силы сопротивления бог-герой опускается в подземное царство-яйцо, отрубает Змею все его многосленные головы или перемещается вместе с девицами от одного царства к другому, после чего царства приобретают необходимую подвижность для разворачивания в форме пространственно-организованного космоса.

On the Cosmological Basis of the Myth about “The Dragon and the Maid” in Connection with the Motif of the Journey into the Underworld Empire. Based on Russian Fairytales

Michael Yevzlin

The article analyzes the cosmogonic context of the journey of a mythical hero into the nether world. Special attention is given to those versions of this myth in which the dragon is not an antagonist, but helps the hero; this enables the definition of a certain archetype pertaining to the connection between the hero, the maid, and the dragon.

³¹ Эта возможность, как кажется, отражена в африканском мифе, согласно которому “мир был создан взрывом звезды-яйца, внутри которого был тройной змей” (В. Н. Топоров, *К реконструкции мифа о мировом яйце [на материале русских сказок]*, цит., с. 97).

Il gomitolo nel folklore: linee per una tipologia. Una fiaba russa e l'antico racconto di Teseo nel labirinto cretese

Alberto Borghini

The subject of the research is the ball of thread discussed mainly from its symbolic point of view, which links it with the dimension of the hellish, death/murder and witchcraft.

In un racconto piemontese, proveniente dalla Valchiusella (e più esattamente da Rueglio), ci troviamo di fronte allo 'sconcertante' caso di un gomitolo di filo che si srotola dirigendosi verso qualcuno che nella notte si sta allontanando dalla stalla (luogo abituale di ritrovo serale, un tempo, per i ragazzi): subito dopo, un urlo - dall'esterno - e un coltello piantato nella schiena del ragazzo che aveva appena smascherato una strega e se ne stava andando, al buio.

Il gomitolo in questione è per l'appunto correlato con una "masca" (strega): ne costituisce un attributo, nel senso di oggetto d'uso che in qualche modo la caratterizza (la "masca" è la giovane fidanzata del ragazzo intenta a filare nella stalla, di sera, in compagnia di altri giovani), e ne costituisce una 'rappresentazione' (è il modo - uno dei modi - di manifestarsi) della "masca" medesima, la quale sembra peraltro dotata della facoltà di "apparire in un luogo" e di essere al contempo "presente a tutti gli effetti in un altro". Ecco, ad ogni buon conto, il testo del racconto, quale si è potuto ascoltare in data recente:

"Un giorno un ragazzo di Rueglio andò con il suo sacco di noci al torchio più vicino. Verso sera tornando a casa si fermò e si sedette su un masso per riposarsi un poco. Volgendo le spalle al sentiero vide sul piano antistante un fuoco. Incuriosito si avvicinò e si nascose dietro ad un cespuglio. Vide tante giovani ragazze ballare intorno al falò e passarsi l'una con l'altra un fantoccio.¹ Osservò meglio e stupito scorse, tra queste donne, la sua fidanzata. Tentò di chiamarla ma la fanciulla sembrava non sentirlo. Riprese l'olio e corse fino a casa dove raccontò ciò che aveva visto ai suoi familiari. I genitori increduli gli dissero che sicuramente si era sbagliato ma che poteva accertarsi di persona raggiungendo gli amici nella stalla per constatare se la ragazza fosse presente. E così fece. Si recò nella stalla e la vide seduta in mezzo agli altri, ma non si avvicinò a lei come era solito fare, si sedette alcuni minuti in un angolo e poi si alzò dicendo: "Io me ne vado perché, qualcuno qui dentro fa due facce". Gli altri ragazzi raccontarono, in seguito, di aver visto un gomitolo srotolarsi e dirigersi verso la porta e subito dopo udire un urlo. Usciti dalla stalla trovarono il corpo del ragazzo con un pugnale conficcato nella schiena.

¹ Il tema del fantoccio ricorre non di rado nei racconti di stregoneria. Allo stesso modo è frequente il rapporto fra le streghe e il nocce: qui è il ragazzo che porta un sacco di noci e si imbatte nell'incontro serale delle streghe attorno al falò.

Quella volta scoppiò il finimondo ma non i risolse nulla.

Chi era costei? Lui aveva raccontato di averla vista sul piano ma lei come avrebbe potuto partecipare a quel rito se era stata nella stalla tutta la sera?

Uno dei poteri delle maschere consisteva, infatti, nell'apparire in un luogo ma di essere presente a tutti gli effetti in un altro".²

Una 'storia' relativa ad un gomitolo dalle valenze negative, o persino demoniache, si è riscontrata in Toscana, nella zona di Falciano (prov. di Arezzo):

"(...) uno che aveva trovato un gomitolo, e se l'era messo in tasca, mentre che camminava gli pesava sempre di più, mano mano che si avvicinava alla Croce, e lo buttò via".³

² L'informatore è Arcisio Corzetto, detto Arci. Testimonianza raccolta trascritta in data 23.1.1997 da Maddalena Bracco nell'ambito di un lavoro di tesi sul folklore della Valchiusella, da me diretto (Fac. di Architettura - Politecnico di Torino, a.a. 1996-97).

In un altro racconto della Valchiusella (Brosso), è lo srotolarsi di un fuso che appare correlato con la manifestazione (e la 'scoperta') del demoniaco. In quest'ultimo caso, però, tra il ragazzo e la ragazza i 'ruoli' risultano in certo qual modo invertiti: poiché, il ragazzo altri non è che il diavolo, mentre stavolta è la ragazza, a cui il fuso sfugge (e così si srotola), che 'scopre' appunto il diavolo sotto l'aspetto del "bel giovanotto" giunto quando era da poco scoccata la mezzanotte. Lo 'scenario' è sempre il medesimo: quello della stalla dove le ragazze si riuniscono, quando fa buio, per filare. L'informatore è Angelo Rossi, di 75 anni: "Una volta le ragazze si radunavano nelle stalle per filare. Una notte, era da poco scoccata la mezzanotte, arrivò un bel giovanotto. Questi bussò e chiese cortesemente alle fanciulle di poter entrare, le ragazze lo fecero accomodare. Ma dato che si era fatto tardi cominciarono ad andar via una ad una, fino a che nella stalla rimasero solo in due: il giovanotto e una ragazza. Ad un certo punto anche quest'ultima si congedò e alzandosi il fuso si srotolò. Il ragazzo si chinò per raccogliarlo e perse il cappello. In quel momento la ragazza vide che sul capo del giovane spuntavano due corna: era il diavolo. Terrorizzata scappò via. Da quella volta le ragazze rincasavano tutte prima della mezzanotte" (testimonianza raccolta e trascritta da Maddalena Bracco; corsivo suo). Siamo qui di fronte a una serie di tratti tipici di un tal genere di racconti. E si noti che portare il cappello sembra a sua volta essere una caratteristica del demonio; nell'ambito dell'antica mitologia germanica Odino-Wuotan presenta questo tratto (cfr. Renauld-Krantz, *Structures de la mythologie nordique*, Paris, Maisonneuve et Larose 1972, p. 36). Una sequenza analoga al racconto di Brosso ricorre in una testimonianza proveniente dalla Lomellina (Valle): "Negli anni passati andavano tutti nella stalla e tutte avevano il fidanzato; c'era una povera ragazza che si chiamava Marietta, di fidanzati non ne aveva e si disperava. Una sera va là un bel giovane, si siede vicino a lei e comincia a farle la corte. / A lei cade un gomitolo di lana, guarda per terra per raccogliarlo, vede che quel giovane ha i piedi d'oca. S'è presa una paura! (...)" (M. A. Arrigoni e M. Savini, *Animali, bambini, diavoli e buffoni. Raccolta di fiabe lomelline della tradizione orale con testi in italiano e in dialetto, Vigevano, Diakronia 1994, n. 15, Il diavolo pretendente*, in part. p. 141).

Si veda anche, più in basso, nota 25.

In altri racconti folklorici (anche della Valchiusella) il fuso è connesso con manifestazioni 'negative': a questo proposito - e circa il rapporto intercorrente tra fuso (lavoro al telaio più in gen.), da una parte, e dimensione lunare, dall'altra parte - rinvio alle indicazioni da me fornite in un lavoro dal titolo *La Bella addormentata. Un contributo dal folklore piemontese*, di prossima pubblicazione.

³ B. Toschi, *Folklore dalla provincia di Arezzo (Falciano)*, in "Lares", XXX, III-IV, 1964, p. 189. Una strana e misteriosa apparizione femminile in rapporto a una matassa di seta "sempre più intrigata" nelle mani di due donne che cercano di aggomitarla è il motivo che si riscontra in questa testimonianza sentita anni orsono in Maremma (Santa Fiora 22.2.1997, informatrice Daiana Matteini): "Quale, quella della seta? / Che un giorno due donne cercavano di aggomitolà una matassa di seta. A 'n certo punto, quasi dal nulla, appare una... una donna e si mette a guardarle senza di niente. E all'improvviso, strigano da 'na parte e si rintriga dall'altra: non riuscivano a spiegarsi come poteva succedere' questo. Questa donna continua a guardarle, senza parlà, e la matassa diventa sempre più intrigata. / Queste donne si trovano proprio perse. / A 'n certo punto, dice due parole e risco... rivà via da dove era venuta, dal nulla" (*Fiabe e Storie della Maremma nel fondo narrativo di tradizione orale "Roberto Ferretti"*, a cura di G. Pizzetti, prefazione di P. Clemente, Grosseto, Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana 1997, p. 490, n. 453 *Le donne che filavano la seta e la fata*; con riferimento alla tesi di laurea di R. Ferretti).

Lo schema narrativo è quello - per l'appunto - dell' 'oggetto o animale demoniaco' che, scambiato per un oggetto o animale normale, è raccolto da un ignaro passante, si fa nel procedere del percorso sempre più pesante. Avviene che l'uomo che l'ha preso su di sé si stia avvicinando a un luogo segnato di sacralità; ed è nelle vicinanze del luogo sacro che l'oggetto o animale supera il limite della sopportabilità, e manifesta la sua natura demoniaca.⁴ Nel caso sopra riportato, il gomitollo viene 'semplicemente' gettato via.

Seguendo la medesima linea isotopica, si potrà segnalare come in Veneto sia un orco a presentarsi sotto forma di un gomitollo di filo che si incontra per strada e che gioca degli scherzi alle donne che lo raccolgono:

"Una volta c'era l'orco!

Le donne, camminando per la strada, trovavano talvolta un gomitollo di filo, buono per fare le calze. Un tempo le donne erano appassionate a fare la calza e così lo raccoglievano e se lo ficcavano in seno.

Dopo un po', questo gomitollo partiva come un cavallo, una giraffa, diventava una bestia e gridava:

"Ohooooo. Ti ho visto le tette, ti ho visto le tette".

così era l'orco: strano, terribile e dispettoso".⁵

E c'è da osservare che anche in questo caso il gomitollo è dotato di una sua inattesa e 'sorprendente' dinamica: è in tal modo che si scopre il suo 'essere altro'. Si tratta qui 'soltanto' di un essere dispettoso: ma tale caratterizzazione, nel folklore, riguarda spesso gli esseri dalle valenze negative e/o demoniache.

In una fiaba abruzzese, raccolta a Villa Santa Maria, il singolare 'eroe' che, dotatosi degli opportuni 'mezzi magici', riesce a sposare la figlia del re e a diventare re, "a dispetto del re" nonché, della stessa principessa, altri non è se non un gomitollo partorito da una donna. Vediamo l'inizio, e poi la fine del racconto in questione:

"C'era una volta una donna che non riusciva ad avere figli e invocava S. Antonio perché, gliene mandasse almeno uno, dicendo: "Fosse pure un gomitollo!". Divenne incinta e partorì proprio un gomitollo che entrava in una scarpa. Il gomitollo crebbe con gli anni e un bel giorno disse: "Mamma, mamma, fammi un bel vestito perché, voglio cercarmi una moglie". "Ma che", rispose la mamma. "Ma sei impazzito? Chi vuoi che ti pigli? Hai dimenticato che sei un gomitollo?" Ed egli: "Fammelo il vestito, fammelo perché, devo prendere in sposa la figlia del re, e devo farmi re a dispetto del re". Così la mamma gli fece finalmente il vestito, e quegli si mise in viaggio, ripetendo alla mamma: "Vado a farmi re a dispetto del re!".

Cammina, cammina, ecco che incontra una faina. "Dove vai, compare Gomitollo?" "Vado a farmi re a dispetto del re!" E la faina: "Mi porteresti con te?" "E tu riesci a

Da segnalare che in Garfagnana (Prov. di Lucca), e precisamente nel Comune di Molazzana (Bruciano), il "Buffardello", una specie di folletto dispettoso, assimilato per lo più a un vento vorticoso che scompiglia fieno e foglie, e che talora addirittura solleva le persone, alle volte identificato col diavolo stesso, viene anche 'rappresentato' alla stregua di un "batuffolo grigio" (cfr. O. Guidi, *Magia e Folletti in Garfagnana*, Lucca, Pacini Fazzi 1988, in part. p. 36; si consulti l'intero capitolo, pp. 21-42).

⁴ Per tutta una serie di casi si veda il mio lavoro dal titolo *Il diavolo di S. Anna (Forno di Massa). Varianti di un racconto popolare*, in "Le Apuane", XVI, 32, 1996.

⁵ D. Coltro, *Leggende e racconti popolari del Veneto*, Roma, Newton Compton 1982, *L'orco-gomitolo*, p. 81; il riferimento è a M. C. Crepaldi, *Favole e Narratori: testi e problemi di tradizione orale nel Basso Polesine*, tesi di laurea (relatore G. Scabia), vol. II, p. 314.

camminare con me?" "Eccome, se ci riesco! Faccio tante miglia all'ora!". Si misero in viaggio e arrivarono in cima a una collina, dove il Gomitolo subito riuscì a rotolarsi giù, mentre la faina restò indietro. Il Gomitolo si voltò e disse:

"Quattro in gola, quattro in gola,
fammi entrare la faina in gola".

E questa faina gli entrò in gola.

Cammina, cammina, incontrò la volpe. "Dove vai, compare Gomitolo?" "Vado a farmi re a dispetto del re!" "Mi porteresti con te?" "Tu non sei abbastanza veloce." "Ma sì, che lo sono!". E si misero in viaggio giungendo sopra un'altra collinetta, dalla quale il Gomitolo subito si rotolò giù, lasciando la volpe indietro. Il Gomitolo disse:

"Quattro in gola, quattro in gola,
fammi entrare la volpe in gola".

E anche la volpe gli entrò in gola.

Si rimise sulla strada e incontrò il lupo, che gli chiese: "Compare Gomitolo, dove vai?" "Vado a farmi re a dispetto del re!" "Mi porteresti con te?" "Ma tu non ci riesci." "Ma sì che ci riesco!".

E se ne andarono. Arrivati in cima ad un colle, il Gomitolo lesto si rotolò e il lupo restò lì. Si voltò il Gomitolo e disse:

"Quattro in gola, quattro in gola,
fammi entrare il lupo in gola".

E il lupo gli entrò in gola.

Cammina, cammina, si imbatté, in un fiume, che gli disse: "Compare Gomitolo, dove vai?" "Vado a farmi re a dispetto del re!" "Vuoi portarmi con te?" "E andiamo!". "Giunsero in cima ad un colle e il Gomitolo rapidamente si rotolò, mentre il fiume vi rimase. Il Gomitolo disse:

"Quattro in gola, quattro in gola,
fammi entrare il fiume in gola".

E così furono quattro.

Cammina, cammina, arrivò al palazzo del re, entrò nell'orto e si nascose in una pianta di insalata cappuccina, da dove cominciò a gridare: "Voglio farmi re a dispetto del re! Voglio farmi re a dispetto del re!". Il re si affacciò alla finestra (...).⁶

Anche in questo caso, il gomitolo (l'eroe Gomitolo) si caratterizza per la velocità nella corsa: vince i suoi stessi 'adiuvanti'; e, in conseguenza della sua vittoria nella 'gara di corsa' - vittoria che ottiene rotolandosi appunto giù da un colle - li ingoia magicamente. Si

⁶ I. Bellotta, *Leggende e racconti dell'Abruzzo e Molise*, Roma, Newton Compton, *La donna che partori un gomitolo*, pp. 195-98 (in part. pp. 195-96); il riferimento è a G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, vol. I, 1, 2, *Novelle*, Lanciano 1882-85, rist. a cura di E. Giancrisofaro col titolo di *Novelle popolari abruzzesi*, Lanciano 1979-81, vol. I, pp. 222 sgg.

Ci troviamo qui, fra l'altro, di fronte ad una variante del tema - di portata assai generale - relativo all' 'insanabile contrasto' che spesso sia nel mito che nella fiaba intercorre (con modalità differenti o molto differenti) fra suocero regale (etc.) da un lato e pretendente alla mano della principessa (nonché, al regno), dall'altro lato: contrasto che non di rado si fa estremo e comporta l'eliminazione dell'uno o dell'altro 'termine' della stessa 'relazione di contrasto' (che diventa così, in certo qual modo, una 'relazione di alternativa', o 'alternativa relazionale' che dir si voglia); non di rado comporta altresì la 'sostituzione' dell'un termine nel posto dell'altro, o viceversa. Sulla successione al regno si veda il classico lavoro di J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, trad. it. Torino, Boringhieri 1965. Mi permetto di rinviare inoltre alla esemplificazione e alle considerazioni da me svolte in un lavoro dal titolo *Gambroktonos o mnesteroktonos: uccisione seriale, verginità e incesto in alcuni racconti mitici dell'antica Grecia*, in "Il reo e il folle", 3-4, 1997.

tratta dunque di un eroe inghiottitore e - come vedremo - di un eroe uccisore; e che non esita a ricorrere alle minacce anche nei confronti della principessa. Siamo di fronte, insomma, ad un eroe che per molti versi avvicina alla dimensione che nella fiaba è occupata dall'orco, più in generale dall'antagonista. Questa, comunque la conclusione:

"(...) Gomitolo tornò nell'orto e si nascose in un piede di lattuga. Cominciò a gridare di nuovo: "Voglio farmi re a dispetto del re!". Il re si affacciò alla finestra e prese ad urlare: "Ma costui non vuole finirla! Bisogna ammazzarlo!". Ordinò che si accendesse il forno e che vi si gettasse Gomitolo, ma appena Gomitolo fu in mezzo alle fiamme, subito disse:

"Quattro in gola, quattro in gola,
fammi uscire il fiume di gola",

e il fiume uscì e spense il forno e cominciò a trascinare dietro tutti i soldati, l'intera corte, il re e la regina, e restò viva soltanto la principessa. Gomitolo le disse: "Tu mi sposi o ti faccio trascinare dal fiume". E quella: "No!" "E allora ti faccio trascinare." Allora la fanciulla acconsentì e lo prese per sposo, e così Gomitolo divenne re a dispetto del re".⁷

Una costellazione di tratti riassumibili come 'connessione del gomitolo con una strega', 'pesantezza negativa' (quasi che il gomitolo fosse di pietra), 'rapporto (in questo caso di opposizione-contrasto) fra il gomitolo stesso e il concepimento di un figlio', si riscontrano benché, diversamente organizzati e coordinati in un interessante racconto sentito a Forno di Massa (Alpi Apuane). Qui la donna di cui si tratta potrà per l'appunto restare incinta solo quando, dopo la morte della vecchia strega, anche il male allo stomaco causato dal gomitolo 'di pietra' era cessato. Ecco il testo quale si può leggere nella raccolta di C. Gabrielli Rosi:⁸

"Molti anni fa a *Forno* viveva una donna che era considerata una "strega". La gente diceva che dava il "malocchio" ai bambini, che portava scalogna alle persone che incontrava e che era capace di far seccare gli alberi toccandoli con le mani".⁹

Quando suo figlio si sposò, la mamma della sposina mise bene in guardia la figlia, raccomandandole di non guardare mai negli occhi la suocera e di starle vicina il meno possibile. Ma la ragazza non credeva a certe cose, e, per far piacere al marito, andò a vivere nella casa con i suoceri.

La sposina sentiva spesso lo sguardo della suocera fisso su di lei: le prime volte non dette importanza a ciò, poi cominciò ad avvertire delle sensazioni di freddo ed a sentirsi impacciata nei movimenti. Un giorno, mentre aiutava la suocera a dipanare la lana¹⁰, la matassa le cadde in terra per due volte. La suocera le tirò con rabbia il gomitolo sullo stomaco, pronunciando delle parole incomprensibili. alla ragazza sembrò che quel gomitolo fosse di pietra tanto le fece male!... La sposina avrebbe tanto desiderato un figlio, ma passarono mesi ed anni senza che il suo desiderio si avverasse. La poverina aveva sempre un gran male allo stomaco e non aveva mai appetito...

⁷ Bellotta, *Leggende e racconti...*, cit., p. 198.

⁸ *Leggende e luoghi della paura tra Liguria e Toscana*, vol. II, *Massa Carrara e provincia*, Pisa, Pacini 1993, n. CXXXVII *La sposa stregata*, pp. 123-4.

⁹ A proposito di siffatte tematiche nella zona di Forno (e altrove) si veda il mio lavoro dal titolo *Folklore del circondario apuano* (par. 3 Trasmissione della smania), in corso di stampa sull' "Annuario della Biblioteca Civica Stefano Giampaoli di Massa", 1997.

¹⁰ A sua volta la lana può rivestirsi di valenze negative. A questo proposito - anche per la zona di Forno - rinvio al mio lavoro *Morfologica e sintassi dell'avvenimento immaginario* (*Hor. Sat. I 8, 30 sgg.*): *spunti sul valore negativo della lana*, in *'Aufidus'*, VI, 18, 1992, pp. 7 sgg. (esempio fornese alle pp. 39-40).

Quando la suocera morì, la sposa aveva già 45 anni e ormai si era rassegnata a non poter avere figli. Ma, stranamente, dopo la morte della vecchia il male allo stomaco le scomparve, ella sembrò rifiorire e ben presto si accorse d'essere incinta. Quando le nacque una bella bambina, la gente disse che, finalmente, l'incantesimo malefico si era spezzato".

Stando a certe tradizioni folkloriche francesi un filo che si incontra casualmente per terra vicino a una fontana può nascondere una fata, che vi si trova 'imprigionata' e come in pericolo:

"C'est dans le voisinage des sources que, suivant la tradition de la région pyrénéenne, certaines fées doivent parfois accomplir une sorte de pénitence, et il serait malaisé, de deviner leur présence, si l'on n'était averti par les récits de la veillée de l'enveloppe qui les cache aux regards. Les filles du Lavedan croient encore que si elles aperçoivent près de la fontaine un fil gisant à terre, elles doivent le ramasser, l'enrouler vite: le fil s'allonge et forme sous leurs doigts un peloton merveilleux d'où sort une fée qui, ravie qu'on l'ait soustraite à cette incommode prison, fait à sa libératrice quelque beau présent ou lui prête sa baguette magique. Mais la personne qui a négligé, de ramasser le fil et de secourir par cet acte la dame en péril peut s'attendre à un malheur prochain".¹¹

In questo caso il filo è la prigionia della fata; se viene raccolto e raggomitolato, la fata può 'uscire' dal gomitolo stesso e liberarsi.

Altre volte (folklore tedesco) è la peste che, nella sua 'materializzazione' o 'personificazione', può - fra le altre forme - assumere, avvicinandosi, l'aspetto di un gomitolo di filo (*Fadenknauel*).¹²

In una fiaba della raccolta Afanasjev¹³, un "gomitolino" è l'oggetto magico che, gettato avanti e fatto rotolare, farà da guida al principe Ivan nel buio di un bosco, in una fase iniziale del suo 'complesso' viaggio alla ricerca di Campestre Bianco, della cui impresa ha sentito parlare; questi è in effetti da molti anni impegnato in una lotta senza tregua - letteralmente parlando - contro la baba-jaga gamba-d'oro ("E Campestre Bianco allora, che combatte contro la baba-jaga gamba-d'oro da trent'anni, senza mai scendere da cavallo, senza mai riposarsi?").¹⁴ Il principe Ivan vuol dunque conoscere Campestre Bianco e provarne la forza, misurarsi con lui:

¹¹ P. Sébillot, *Le Folk-lore de France*, rist. Paris, Maisonneuve et Larose 1968, vol. II, p. 199.

¹² Cfr. Sartori, in E. Hoffmann-Krayer e H. Baechtold-Staebli, *Handwoerterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin u. Leipzig, De Gruyter 1934-35, vol. VI, s. v. *Pest*, col. 1505 (6).

Nel quadro delle rappresentazioni popolari siciliane concernenti la malattia si dice per es. che i "vermi padroneggiano i bambini; quando non c'è più alcun rimedio, si riuniscono nella gola formando come un gomitolo di lana, che dapprima è piccolo e poi ingrossa perché, i vermi cosa fanno: si riproducono continuamente, ingrossano e il bambino può morire. Non si deve dire "vermi", perché, più si nominano più aumentano. Si dice cose cattive, cosaccie cattive. Fanno la cova e allora i bambini muoiono perché, i vermi si stringono tutti dentro la gola e se lo mangiano il bambino" (in E. Guggino, *Un pezzo di terra di cielo*, Palermo, Sellerio 1986, p. 32; al lavoro della Guggino rinvio più in generale per l'articolata e pregevole analisi della problematica in oggetto). D'altronde, "a guisa di ciambella o di gomitolo" i vermi possono comparire quando si trovano in stato di equilibrio, e non si determinano perciò patologie: allora, "Un evento casuale li mette in agitazione; si rompe la sacca, si scioglie il gomitolo, si disfa la ciambella e "i vermi si raggruppano nta vucca o stomacu", salgono alla gola, cominciano a moltiplicarsi e dunque a eccedere il numero previsto per il loro status normale, conducono anche alla morte, in genere, per soffocamento" (Guggino, *Un pezzo di terra di cielo*, cit., p. 33).

¹³ A. N. Afanasjev, *Antiche fiabe russe*, trad. it. Torino, Einaudi 1979, *Il principe Ivan e Campestre Bianco*, pp. 207 sgg.

¹⁴ Afanasjev, *Antiche fiabe russe*, cit., p. 208. Sulla figura della baba-jaga (sui suoi rapporti con la stregoneria e la magia nonché, con l'al di là) si veda, in generale, N. V. Novikov, in K. Ranke, *Enzyklopaedie des Märchens*, Berlin - New York, De Gruyter 1977, vol. I, s. v. *Baba-Jaga*. Cfr. inoltre il classico lavoro di V. Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di magia*, trad. it. Roma, Newton Compton 1977, per es. pp. 73 sgg. (*Il piede scheletrico*).

“(…) chiamò tutti i ministri e senatori: - Miei signori ministri e senatori! Ho pensato di andarmene in paesi stranieri, a conoscere Campestre Bianco. Vi prego di mantenere l'ordine e la giustizia, di risolvere ogni questione econdo verità -. Poi salutò le sorelle, montò a cavallo e si mise in cammino.

Lunga o corta la strada, arrivò in un bosco oscuro; guarda; c'è un'isba, e nell'isba vive un vecchio. Il principe Ivan s'avvicinò a lui: - Salute nonnino! - Salute, principe russo! qual buon vento ti porta? - Cerco Campestre Bianco, non sai per caso dov'è? - Io non lo so, ma aspetta un poco; chiamo i miei servi fedeli e chiedo a loro -. Uscì sulla scaletta, soffiò in una tromba d'argento, e d'improvviso gli uccelli cominciarono a volare verso di lui, da tutte le parti. Ne volarono tanti che ci si vdeva appna, ricoprivano il cielo d'una nube nera. Il vecchio gridò con voce profonda, con fischio sonoro: - Servi miei fedeli, uccelli svolazzanti! avete visto nulla, avete sentito nulla di Campestre Bianco? - No, vedere non abbiamo visto, sentire non abbiamo sentito! - Be', principe Ivan! - dice il vecchio, - va' ora dal mio fratello maggiore; può darsi che lui te lo dica. To', prendi questo gomitolino, e gettalo avanti a te; *dove il gomitolino rotolerà, tu guida il cavallo* -. Il principe Ivan saltò in groppa al suo buon cavallo, *fece rotolare il gomitolino e gli andò dietro; e il bosco si faceva sempre più buio e più buio*.

Arriva a una casetta, s'avvicina alla porta; nella casetta c'è un vecchio, bianco come un cigno. - Salute nonnino! - Salute principe russo! dov'è diretta la tua strada? - Cerco Campestre Bianco; non sai dove sia? (...)”¹⁵

E' quindi una lupa zoppa che conduce il principe Ivan da Campestre Bianco. I due dormono l'uno vicino all'altro. C'è poi la sfida in cui il principe Ivan batte Campestre Bianco sbalzandolo giù da cavallo, ma risparmiandogli la vita. Dopodiché, diventano amici, e il principe Ivan diventa l' 'adiuvante' di Campestre Bianco nella sua interminabile guerra contro la baba-jaga gamba-d'oro; guerra la cui causa consiste nel fatto che Campestre Bianco vuol sposare la bellissima figlia della baba-jaga gamba-d'oro. L'impresa che accomuna la coppia di eroi è un'impresa nel mondo sotterraneo, alla conquista di una 'sposa sotterranea', evidentemente:¹⁶

“(…) Il principe Ivan lo (Campestre Bianco) prese per le braccia, lo rialzò da terra, lo baciò sulla bocca e lo chiamò suo fratello minore: - Fratello, ho inteso dire che combatti da trent'anni con la baba-jaga gamba-d'oro; perch, questa guerra fra voi? - Ella ha una

¹⁵ Afanasjev, *Antiche fiabe russe*, cit., pp. 208-9; corsivo mio.

¹⁶ La 'storia fiabesca' dell'amicizia fra il principe Ivan e Campestre Bianco ricorda quella mitica intercorsa, nei racconti dell'antica Grecia, fra Teseo e Piritoo: “La storia dell'amicizia fra Teseo e Piritoo non si volse (...) in Tessaglia, ma nel territorio dell'Attica, meno che quando i due abbandonarono la regione per le loro imprese comuni. Gli abitanti dell'Attica, precisamente del demo Peritede, onoravano Piritoo come loro proprio Eroe. Non c'è alcuna tradizione sicura, che ci dica come egli arrivasse colà, prima di conoscere Teseo. Il nome ci dice che egli potrebbe essere stato un “vagabondo”. La fama della forza e del coraggio di Teseo era arrivata fino a lui e lo incitava a metterlo alla prova. Un armento di Teseo pascolava presso Maratona. Piritoo arrivò e lo fece fuggire. Teseo afferrò le armi e inseguì il ldro. Quando questi se ne accorse, si fermò e si volse per affrontarlo. I due si guardarono con ammirazione - osservando l'uno la bellezza e il coraggio dell'altro - e si trattennero dal combattere. Piritoo fu il primo a tendere la mano e pregò Teseo di essere suo giudice per la razzia dell'armento: egli avrebbe pagato la penalità che l'altro gli avrebbe imposto. L'altro gli condonò la multa e gli offerse amicizia e alleanza. A Colono essi confermarono il patto col giuramento” (C. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, trad. it. Milano, Il Saggiatore 1972, parte II, *Gli eroi*, p. 232). In entrambi i casi, poi, alla sfida e alla conseguente amicizia che si instaura fra la coppia di eroi tiene dietro un viaggio nel mondo infero alla conquista di una sposa sotterranea (la stessa Persefone nei racconti greci) per uno dei due (Piritoo): “(...) Teseo dovette (...) a sua volta seguire Piritoo in un viaggio molto più pericoloso per rapire anche per lui una figlia di Zeus. (...) Il viaggio portava nell'aldilà (...). I due avventurosi volevano prendere la regina degli Inferi, dalla sua camera da letto, che divideva col re degli Inferi, e portarla via. essi entrarono dalla porta dell'Inferno che si trovava presso il Tenaro” (Kerényi, *Gli dei e gli eroi...*, cit., parte II, p. 233).

bellissima figlia, voglio conquistarmela e sposarla. - Be', - disse il principe, - chi vuol essere amico deve aiutare nella disgrazia! Andiamo a combattere insieme. Salirono a cavallo, andarono in campo aperto; la baba-jaga gamba-d'oro aveva preparato un esercito smisurato. Come i fulgidi falchi calano su uno stuolo di colombe, così i nostri potenti campioni s'avventano tra le forze nemiche! per quanti ne uccidono con la spada, altrettanti ne abbattano coi cavalli; ne massacrarono e pestarono intere migliaia. La baba-jaga prende la fuga, il principe Ivan l'insegue. Stava già per raggiungerla, quand'essa, d'un tratto, scese in un fosso profondo, sollevò una lastra di ferro e scomparve sotto terra. Il principe Ivan e Campestre Bianco comperarono una quantità di buoi, li abbatterono, li spellarono, e le pelli le tagliarono a strisce; con le strisce intrecciarono una correggia, ma così lunga che un capo era qui, l'altro toccava l'altro mondo.¹⁷ Dice il principe a Campestre Bianco: - Presto, calami nel precipizio, e non tirar via la corda, ma aspetta qui, quando io l'agiterò, allora tirami su! - Campestre Bianco lo calò nel precipizio, fino a toccare il fondo. Il principe Ivan si guardò attorno, poi partì alla ricerca della baba-jaga.

Cammina e cammina, vede dei sarti seduti dietro un'inferriata: - Cosa fate? - Ecco cosa facciamo: *stiamo qui seduti a cucire soldati per la baba-jaga gamba-d'oro*. - E come li cucite? - Come? ciò che punge con l'ago, bada! diventa un cosacco con la spada; ognuno d'essi ha un cavallone, ne puoi fare uno squadrone di combattere mai stanco contro il tuo Campestre Bianco. - Eh, fratelli! fate presto voi! ma il vostro non è un lavoro solido; mettetevi in fila un momento, che v'insegno come si fa a cucire più forte -. Subito tutti si misero in fila; e il principe Ivan con un solo colpo di spada fece saltar la testa a tutti. Uccise i sarti e andò oltre. (...)”¹⁸

Insomma, i cosacchi dell'esercito della baba-jaga provengono dal mondo di sotto: e, quel che più specificatamente interessa nel quadro del presente lavoro, provengono dall'attività di *cucitura* di questi sarti sotterranei.¹⁹ Torniamo così alla tematica del filo dalle valenze negative: correlato con la dimensione infernale e della stregoneria. Sulla medesima linea - isotopicamente parlando - si situa, forse, anche la corda fatta con strisce di pelle di bue.²⁰

A prescindere dalle differenze nell'organizzazione e in certe 'risoluzioni' narrative (differenze sulla quali non val qui la pena di insistere), delle somiglianze sembrano in effetti sussistere tra il racconto russo e il mito greco, per quel che concerne talune tematiche di fondo e le loro interconnessioni.

Sarà altresì utile rilevare che, se nella fiaba russa il principe Ivan e Campestre Bianco si procureranno una quantità di buoi allo scopo di costruire con la loro pelle tagliata a strisce una corda grazie alla quale Ivan potrà scendere nel mondo sotterraneo, nel mito greco l'amicizia fra Teseo e Piritoo insorge in occasione della razzia di un armento di Teseo da parte di Piritoo. Cfr. anche nota 17.

¹⁷ Non di rado il significante "bue" sembra rivestirsi nel folklore di connotazioni infernali (o qualcosa del genere). Così, per es., anche nell'ambito della mitologia antica: ho avuto io stesso occasione di trattarne, secondo una certa prospettiva in un lavoro dal titolo *Espansioni narrative e metonimie di un significante: Hekate tauropolos*, in "Annali della Fac. di Lettere e Filosofia dell'Univ. di Bari", XXX, 1987, pp. 115 sgg. . A proposito di Apollo che pascola in Tessaglia i buoi di Admeto, su Ecate come *Admetou kore* (nonché, sul "ramo d'oro"), rinvio alle ipotesi interpretative da me formulate in *Strutture religiose dell'antichità...: un contributo al "ramo d'oro"* (Verg. *Aen. VI* 136 sgg.), in A.A.V.V., *Miscellanea fra linguistica e letteratura*, a cura di A. Loprieno, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane 1988, pp. 45 sgg. .

¹⁸ Afanasjev, *Antiche fiabe russe*, cit., pp. 210-11; corsivo mio.

¹⁹ Nel seguito della sua impresa nel mondo sotterraneo il principe Ivan incontra dei calzolari, anch'essi intenti a preparare soldati per la baba-jaga, contro Campestre Bianco: "della lesina a ogni colpo, è un soldato armato e pronto; ognuno d'essi ha un cavallone, ne puoi fare uno squadrone di combattere mai stanco contro il tuo Campestre Bianco" (Afanasjev, *Antiche fiabe russe*, cit., p. 211). Ed anche a questi, con uno stratagemma, Ivan taglia la testa.

²⁰ Cfr. nota 17.

Veniamo infine al mondo antico. L'impressione è che nell'ambito della medesima tematica possa in qualche modo rientrare anche il racconto di Teseo e dell'uccisione del Minotauro nel labirinto cretese. Anche in questo caso il gomitolo di filo riveste un ruolo centrale in un'impresa che si connota come avventura nel mondo infernale - nel labirinto come percorso infernale - del giovane eroe ateniese.²¹

Così, al proposito, Frazer:²²

“La più esauriente descrizione dello stratagemma con cui l'innamorata Arianna soccorse Teseo è offerta dagli scolasti a Omero e da Eustazio. Da loro apprendiamo che si trattava di un gomitolo di filo, che Arianna aveva chiesto a Dedalo per l'amato. Teseo doveva attaccare l'estremità del filo all'architrave della porta, entrando nel labirinto, tenendo in mano il gomitolo svolgere la matassa a mano a mano che si addentrava sempre più in profondità, finché, non fosse trovato il Minotauro nel più remoto recesso; poi doveva afferrare il mostro per i capelli e sacrificarlo a Poseidone; infine dova ripercorrere i suoi passi riavvolgendo il filo dietro di s, lungo la via da cui era venuto”.²³

Delle somiglianze tematiche sono riconoscibili, sia rispetto al racconto piemontese da cui abbiamo preso le mosse, sia rispetto alla fiaba russa della raccolta Afanasjev.

Così, per es., nel racconto piemontese si trattava in sostanza di un gomitolo di filo che si svolge in direzione del ragazzo e, di conseguenza, il ragazzo veniva nel buio della notte colpito di sorpresa con una pugnata. In termini almeno per certi versi corrispondenti, anche nel mito greco ad un gomitolo di filo che si srotola - quello appunto di Teseo nell'oscurità sotterranea degli intrichi del labirinto²⁴ - fa seguito l'uccisione di un essere (il Minotauro) sorpreso nel sonno (Schol. Od. 11, 322 ...*auton katheudonta*) dall'eroe ateniese.

Ed in entrambi i casi interviene, sebbene in posizione sintagmaticamente e narratologicamente diversa, ma pur sempre con una funzione eminentemente attiva (come 'detentrica' del gomitolo di filo, direi), una fanciulla-fidanzata: la fidanzata-strega del ragazzo che viene ucciso, nel racconto piemontese; Arianna, sorella del Minotauro stesso, e donatrice del gomitolo di filo all'eroe ateniese di cui si era innamorata, e che le aveva promesso di condurla con sé come sposa, nel racconto greco.

Se torniamo a considerare brevemente la fiaba russa non possono sfuggirci - credo - talune concordanze tematiche col mito greco²⁵: La discesa nel mondo sotterraneo del

²¹ Cfr. per es. il mio lavoro dal titolo *Espansioni narrative e metonimie di un significante...*, cit. . Si veda più in basso nota 24.

²² Nel suo commento ad Apollod. Epit. I 9. Si veda Apollodoro, *Biblioteca. Con il commento di James G. Frazer. Edizione italiana a cura di Giulio Guidorizzi*, Milano, Adelphi 1995, pp. 393-94 (nota 9).

²³ Cfr. *Schol. Od. 11, 322*: “Aphikomenou de autou erotikos pros auton diatetheisa he tou Minoos thygater Ariadne didosin agathida mitou labousa para Daidalou tou tektonos, kai didaskei auton, epeidan eiselthei, ten archen tes agathidos ekdesai peri ton zygon tes ano thyras kai anelissonta ienai mechris an aphiketai eis ton mychon, kai ean auton katheudonta marpsei, kratesanta ton trichon tes kephales toi Poseidoni thysai kai apienai opiso anelissonta ten agathida”. Si veda inoltre Eustath. *ad Hom. Od. 11, 320*; etc.

²⁴ Eustazio (*ad Hom. Od. 11, 320*) definisce il labirinto “speilaion ekeino hypogeon Kretikon polyelikton”. E poco oltre, a proposito di Teseo che entra nel labirinto col gomitolo di filo si legge: “eph'hoi eiseltonta to speilaion ekdesai tou tes thyras zygon” etc.

²⁵ Sulle probabili valenze lunari (e 'sotterranee') di Arianna - il cui nome è stato fra l'altro avvicinato a quello della madre Pasifae - si veda Stoll, in W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, rist. Hildesheim - New York, Olms 1978, vol. I.1, s. v. *Ariadne* (con bibliografia). Scrive inoltre Kerényi (*Gli dei e gli eroi...*, cit., parte II, p 226): “Ella divenne famosa soltanto col nome di *ari-hagne* che nella lingua greca dei Cretesi significava “pura al sommo grado”, veniva chiamata peò colà anche Aridela “molto luminosa”. Con questi due nomi era stata originariamente una grande dea: pura come dea sotterranea, chiara come dea celeste”.

principe Ivan tramite una *corda*, che definirei cosmica e infernale insieme, fatta in questo caso con strisce di pelle di bue; l'uccisione della baba-jaga gamba-d'oro, a cui il principe Ivan taglia la testa avendola colta nel sonno grazie alle indicazioni della bellissima figlia della stessa baba-jaga; la conquista di una fidanzata (una fidanzata 'sotterranea') in questo caso per l'amico.²⁶

Se dunque, nel mito greco, Arianna tradì il proprio fratello per amore dell'eroe ateniese (Hyg. Fab. XLII *...adeo ut fratrem proderet*); nella fiaba russa la figlia della baba-jaga insegna al principe Ivan come trovare e sorprendere la madre essendo rimasta colpita dalla bellezza dell'eroe.²⁷

"Camminò molto, camminò poco, ecco che arrivò a una grande, splendida città; e in quella città sorgevano gli appartamenti reali, e negli appartamenti c'era una ragazza d'una bellezza indescrivibile. Dalla finestra ella vide il prode giovanotto, le piacquero i suoi riccioli neri, i suoi occhi di falco, le sopracciglia vellutate, l'andatura da eroe; lo fece chiamare e gli chiese da dove e perché, era venuto. Lui disse che cercava la baba-jaga dalla gamba d'oro. - Ah, principe Ivan! io sono sua figlia; ella dorme adesso un sonno profondissimo, s'è stesa a dormire per dodici giorni -. L'accompagnò fuori della città e gli mostrò la strada. Il principe Ivan andò dalla baba-jaga gamba-d'oro, la colpì con la spada e le tagliò la testa. (...)".

D'altronde, se il principe Ivan conduce la fanciulla 'sotterranea' nel mondo di sopra come fidanzata dell'amico Campestre Bianco; da parte sua Teseo abbandonerà, o dovrà comunque rinunciare ad Arianna, che diviene sposa del dio dalle valenze infernali Dioniso²⁸ (Hyg. Fab. XLIII 1 *...in insula Dia dormientem reliquit; quam Liber amans inde sibi in coniugium abduxit*).²⁹

Il labirinto vale a sua volta come percorso sotterraneo: cfr. più in alto (e nota 24).

Tornando ad Arianna, ecco quel che ancora ci dice Kerényi (*Gli dei e gli eroi...*, cit., vol. II, p. 227): "Essa stava filando - così la rappresenta un disegno molto antico - quando il giovane, pregandola e vezzeggiandola, tese una mano verso di lei. Fu certamente un atto di astuzia da parte di lei il consegnargli il fuso col filo. O si trattava di un gomitolo già attorto, come si vede in un antico dipinto vascolare?".

Per il possibile gioco di intercambiabilità tra "gomitolo" e "fuso", nell'ambito del folklore italiano (più precisamente piemontese) di epoca attuale, si consideri, più in alto, nota 2.

²⁶ Il principe Ivan condusse la bella figlia della baba-jaga da Campestre Bianco che la prese con sé come fidanzata. Ivan partì poi alla conquista della propria sposa - "una bellezza mai vista" - nel reame del serpente: sposa che ottenne uccidendo lo zar-serpente e liberando la fanciulla dalla schiavitù del serpente (Afanasjev, *Antiche fiabe russe*, cit., pp. 211 sg.). Si tratta di uno schema folklorico-narrativo assai usuale.

Si può notare, ai margini, che, così come il principe Ivan è nella sfida risultato superiore a Campestre Bianco, analogamente (e simmetricamente) la fanciulla che diventerà sposa di Ivan risulta superiore in bellezza alla fidanzata di Campestre Bianco e a chiunque altra. Si tratta di un giuoco di rapporti tipico delle fiabe e dei racconti di folklore in genere.

²⁷ Afanasjev, *Antiche fiabe russe*, cit., p. 211.

²⁸ Per le valenze infernali di Dioniso - identificato con Ades stesso - cfr. Clem. Alex. *Protrept.* II 30 (Eraclito). Se in seguito all'impresa 'sotterranea' del labirinto Teseo si è procurato una sposa come Arianna che poi 'cede' o 'dovrà cedere' a qualcun altro (Dioniso: uno sposo a sua volta infernale), nell'impresa agli Inferi assieme a Piritoo l'eroe ateniese - come abbiamo detto - è impegnato nel (vano e assurdo) tentativo di rapire per (e con) l'amico una sposa infernale e sotterranea: la sposa, anzi, infernale e sotterranea per eccellenza, Persefone (si veda, più in alto, nota 16).

Queste due 'storie' relative a Teseo hanno, evidentemente, qualcosa in comune. E' un argomento che meriterebbe di essere ulteriormente approfondito, anche nel suo confronto con le tematiche in atto nella fiaba russa considerata.

²⁹ Tornando al folklore italiano segnalo che gomitoli magici intervengono quale 'mezzo' che protegge la fanciulla (e il principe) dall'inseguimento della strega in alcuni tipi fiabeschi: cfr. S. Lo Nigro, *Racconti popolari siciliani. Classificazione e bibliografia*, Firenze, Olschki 1957, 310 *L'orto proibito*, pp. 28 sg., e 313 *A la fanciulla promessa all'orca*, pp. 32 sgg. (Più in generale per questi tipi fiabeschi si veda A. Aarne - S. Thompson, *The Types of the*

Klobčič v folklori: smernice za tipologijo. Ruska pravljica in antična pripoved o Tezeju v labirintu na Kreti

Alberto Borghini

V članku skuša avtor prepoznati nekatere smernice vzorčnega procesa, kjer naj bi se pojavljal klobčič kot simbol in kot pomensko področje, ki se prilagaja različnim folklornim izrazom. Pripovedni dinamizmi drug za drugim vodijo k povezavi z "jedrom pomenske zgostitve" predvsem v smislu peklenskega, smrti/umora in čarovništva.

Folktales. A Classification and Bibliography, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia 1961, FFC 184, 310 e 313 A). Un gomitolo di lana, quale 'supporto' per una prova che il diavolo non riuscirà a superare, ricorre in un racconto di Levanto (prov. La Spezia): "(...) Allorchè il diavolo fu tornato, la madre (della fanciulla sposa del diavolo, cioè) gli consegnò un batuffolo di lana nera e gli disse d'andare nel canale per lavarla e farla diventare bianca. Aggiunse che, se non fosse riuscito nella prova, non gli avrebbe restituito sua figlia. Il diavolo andò nel canale, ma quella lana non diventava bianca. Alla fine, preso da un accesso d'ira, scagliò la lana contro un sasso e disse: "Le donne ne sanno una più del diavolo". E se ne andò via, in cerca di altre vittime" (Gabrielli Rosi, *Leggende e luoghi...*, cit., vol. I, *La Spezia*, Pisa, Pacini 1991, n. C, *Il gomitolo di lana nera*, in part. p. 135). Il gomitolo (etc.) assume, insomma, anche efficacia positiva; si vedano inoltre i racconti riportati, più in alto, alla nota 2.

Si veda infine Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington and London, Indiana University Press 1975, D1184 "Magic thread"; D1184.1 "Magic ball of thread"; D1313.1 "Magic ball indicates road. Rolls ahead" (D1313.1.1); D1610.28 "Speaking ball of thread".

Об одном возможном восточнославянском “проторитуале” (на материале заговорной традиции)

Сергей Геннадиевич Шиндин

On the basis of East Slavic invocations the author reconstructs Slavic mythology.

Восточнославянские заговоры в силу своего глубоко архаичного происхождения и широты содержащейся в них информации занимают одно из центральных мест в восточнославянской фольклорной модели мира. По своей значимости для реконструкции восточнославянской и общеславянской мифологической системы заговоры могут быть сопоставлены с такими принципиальными для этих традиций жанрами, как эпическое предание, былина и волшебная сказка. Ранее уже отмечалось, что восточнославянская заговорная традиция - как и славянский фольклор в целом - близка традиции индоевропейской (конкретно для заговоров см., например: [Елизаренкова, Топоров 1987], [Топоров 1969, 1993]); при этом восточнославянские заговоры обнаруживают явные структурные, семантические и лексические параллели с целым рядом ведийских заклинаний. Это обстоятельство позволяет предположить возможность последовательной семантической реконструкции: сначала - восстановив содержательную структуру восточнославянских заговоров посредством сопоставления их с ведийской традицией и соответствующими компонентами индоевропейской перспективы, а затем - восстановив на этой основе утраченные звенья восточнославянской мифологической системы. Второй этап реконструкции в первую очередь касается мифов творения, отсутствующих в славянской традиции: именно заговоры, обладающие набором типологических признаков космогонических описаний, в исходной или переосмысленной форме сохраняют информацию о процессе сотворения мира (конкретно для русской традиции об этом см.: [Шиндин 1989]).

Особого внимания заслуживает обнаруживающаяся в восточнославянских заговорах система семантических параллелей с индоевропейским ритуалом “первочеловека”, символизировавшим творение или рекреацию космоса и регулярно воспроизводившимся в главных ритуалах годового цикла (см., например: [Топоров 1979; 1983: 242-245 сл.; 1988]). Важнейшим источником для реконструкции смысловой и мотивационной соотнесенности восточнославянского заговорного универсума с индоевропейской ритуально-мифологической традицией является мотив (р а с) е ч е н и я, который, при всех претерпеваемых им в хронологической перспективе семантических трансформациях, остается наиболее достоверным материалом для анализа глубинных основ заговорной традиции и может рассматриваться как одна из конкретных реализаций ситуации разъединения жертвенного тела, предпола-

гаемой для структурно-семантического инварианта индоевропейского ритуала "первочеловека" (ср.: [Шиндин 1993; 1996]).

В полной форме мотив (рас)сечения предполагает наличие причины, объекта, субъекта и атрибута соответствующих действий; при этом все они исключительно широко варьируются, что может служить косвенным указанием если не на исходный характер самого мотива, то на его прямую генетическую зависимость от некоего содержательного ядра, в той или иной степени участвующего в формировании и функционировании всей заговорной традиции и обуславливающего структурно-семантическое единство тех смысловых схем, которые репрезентируют конкретные реализации этого мотива. Момент (рас-/от-)сечения нередко возникает в прямой связи с определенными обрядовыми действиями, направленными, как и сам заговорный текст, на достижение "медицинско-анатомического" результата; см. типичную ситуацию: *Знахарь обводит место, где больной чувствует колотье, брусом и крестит это место столовым ножом, говоря и крестясь трижды: Секу, отсекаю, рублю, перерубаю, секу, рублю колотье острым ножиком. Как брусок исчезает от укладу, от булату, от железа, так исчезни и изсохни, родимое колотье, в белой кости, в чёрном мясе, в белом тельце* [ВРЗ 88]. Значимость репрезентируемых этим мотивом конкретных ритуальных действий подтверждается и при обращении к медицинской составляющей обрядовой практики - важнейшим источником в данном случае может стать обряд и з л е ч е н и я у т и н а (болезни спины) - см. его наиболее полные описания, зафиксированные в Архангельской губернии с интервалом более чем в сто лет: «больной спиной должен лечь ниц через порог, и когда он так ляжет, лекарка-старуха кладет на спину его листоватик-веник и ударяет по нему острием топора. После каждого удара топором по венику больной должен спрашивать: что сечешь? Утин секу, отвечает лекарка. Секи крепче, говорит больной. Это повторяется до трех раз» [Ефименко 1877: 210], - и: *Чтобы спина не болела, "рубят утин". Если кольнуло на улице, то надо лечь через порог с улицы на веранду, а если в дому, то с моста в дом. На спину кладут веник и по нему легонько ударяют топором. Тот, кого "рубят", спрашивает: - Чё рубишь? - Утин. - Руби его гораздо, чтобы век не было. - И три раза надо сказать* [ТРМ 481]. Высокая частотность данного обряда и его константного лексического сопровождения (ср.: [Толстой 1993: 96-97]), как и высокая функциональная "закрытость", не допускающая использования его точных соответствий в иных ситуациях, может служить косвенным указанием на своеобразный эталонный характер этого обряда, дающий основания видеть в нем прямые отголоски проторитуальных и протозаговорных схем. Это подтверждается и широтой распространения данного способа лечения утиной - к приведенным архангельским примерам (ср.: [Адоньева, Овчинникова 1993: 98, 123]), см. случаи фиксации практически полностью тождественных друг другу обрядов и их вербального оформления в Новгородской ([Соколовы 1915: 529-530]), Вологодской ([Майков 1869: 39]; [Шутиков 1902: 203]; [Зеленин 1914: 203]), Костромской ([Зеленин 1915: 648]), Рязанской ([Зеленин 1916: 1164]), Саратовской ([Минх 1890: 55]), Воронежской ([Селиванов 1886: 96]), Иркутской ([Виноградов 1915: 396-397]) и Енисейской ([Савельев 1990: 19]) губерниях России, в Брянской и Гомельской губерниях Белоруссии (см.: [Виноградова, Толстая 1993: 18]) и др.

Кроме самостоятельной значимости данного обряда для реконструкции его более архаичного универсального прототипа, обращение к его вариантам позволяет

проследить общие формы обрядовой трансформации в традиции, выявляющие главные способы видоизменения ритуальных действий и входящих в их состав речевых формул. С одной стороны, оказывается возможным разрушение лексического обрамления, вследствие которого искажается мотивационная основа текста, - ср. описание великорусского обряда, семантически близкого по своей функциональной ориентированности приведенным случаям: *кладут больного на порог избы и лезвием топора трогают больное место. Во время лечения больной спрашивает: «что сечёшь?» Знахарь отвечает: - «дровосеку». Больной говорит: - «секи, секи, без облыжки, чтобы не было отрыжки»* [Селиванов 1886: 96]; ср.: [Минх 1890: 55]; [Виноградов 1915: 396-397]; [Зеленин 1916: 164] и др. С другой стороны, происходящие в процессе бытования обряда изменения могут затрагивать акционально-предметное окружение совершаемых действия - см. случай затушевывания операции сечения, “метонимически” представленной в белорусском обряде образом щепок, стружек: *При ломоте в спине больному надо собрать в <...> старый лапоть самых малых “тресок” из-под топора, затем лечь на пороге хаты. Старшая в семье кладёт тогда лапоть с тресками так же на пороге, говоря: «Утин сяку, утин сяку, приговаривая: по костям не ходи, костей не ломи, рабы божьей не суши»* [Романов 1891: 80]. Одновременно с этим, сопоставление инвариантной формы обряда сечения утиной с народной медицинской традицией в целом позволяет обнаружить факты, дающие основания для предположения об исходном характере самого обряда и отстоящего от него во временной перспективе ритуального прецедента, используемых в качестве своеобразного эталона: см. зафиксированный в Вологодском крае обряд засекания “летучего огня”, построенный по тому же структурно-семантическому принципу, что и сечение утиной, - с диалогом лица, совершающего магические действия, и стороннего наблюдателя (при том, что такого рода организация обряда одновременно может отсылать и к ритуальным вопросно-ответным конструкциям, и к гипотетическому ритуалу посвящения, передачи магического знания, - тем более, что многие обряды такого класса - как и данный вариант - содержат определенные возрастные ограничения, распространяющиеся на исполнителей и участников-наблюдателей: как правило, это должны быть самые младшие и / или старшие члены семьи): *Один другого должен спросить: «что присекаешь?» Ответ: «летучий огонь засекаю»: - «Секи бойчее, чтобы век его не было»* [Шустиков 1902: 203]; ср. два полностью идентичных архангельских заговора-обрядов той же функциональной ориентации: [Адоньева, Овчинникова 1993: 124]. В этом же контексте, безусловно, следует рассматривать и другие случаи появления обрядов и заговорных текстов точно с такой же формальной организацией, но имеющих иную медицинскую направленность, - например, сибирский обряд лечения детской грыжи: «Лекарка берет ребенка и «делать вид, будто грызет ребенка». Мать спрашивает: - Кого грызешь? - Грыжу. - Загрызай, чтоб век-повеки не было» [Виноградов 1915: 391], - или нижегородский вариант окуливания коров: «баба в черепок кладет горячие угли и ладону, обнося его вокруг коровы с молитвою <... > Стоящая с другого бока коровы спрашивает: цево, баба, куришь? - Уроки. - Кури гораже!» [Мамакин 1892: 148]. Встречающаяся и в этих обрядах, и в способе лечения утиной, и в его предполагаемом архаическом “прототипе” просьба об усилении производимых действий позволяет включить в данный типологический ряд дальневосточный заговор, содержащий аналогичное требование, но уже вне явного обрядового действия (отчетливо замещаемого вводной лек-

сической формулой, явно распадающейся на реплики разных участников): *Ем я репку, ем я репку, ем родиму грыжу. Еш горазне, чтобы ввек по веки не было иё у раба Божия* [Азадовский 1914: 12]; ср.: [Толстой 1993: 96]. Легко прослеживающаяся во всех приведенных моделях определенная смысловая "диффузия" обрядового действия и заговорного текста представляется достаточным основанием для предположения о наличии между ними некоторого функционального изоморфизма, "равновесия", что, одновременно, и объясняет многочисленные случаи взаимозаменяемости магических действий и словесных формул, и свидетельствует о существовании такой акциональной основы заговорных текстов, которая, вероятно, на определенном этапе функционирования мифологической традиции стала постепенно вытесняться, замещаться более прагматичными, мотивированными формами, использовавшими архаический ритуальный прецедент только в качестве остаточного семантического каркаса для каждого конкретного случая, требующего воспроизведения, повторения архетипического ритуала в его полном или сокращенном варианте.

Особенно отчетливо вторичный, замещающий характер словесных конструкций, изображающих конкретные ритуально-магические операции, проявляется при обращении к немногочисленным случаям относительно полной фиксации и обрядовых действий, и заклинательных формул, использующих отдельные структурные компоненты данной типологической схемы, как, например, в севернорусском обряде излечения детского испуга, зафиксированном в Вятском крае; см.: *(Бабушка мочалом меряла на пороге ниткой ребёнка.) - Чего ты делаешь? - Спускаю рёв, испуг, переполох, 12 родимцев <...>. (3 раза спускает и говорит это. Потом связывает мочало и получается круг. Потом этот круг продевает с головы на ребёнка опять.) - Что делаешь? - Снимаю рёв, испуг... (И всё дальше повторяет. Потом на пороге рубит топором.) - Чего делаешь? - Рублю рёв, переполох... (И опять повторяет. Потом изблуженное мочало жгла на шестке.) - Что жжёшь? - Жгу... (И всё снова говорит. По 3 раза всё <...>.)* [ВФЗ 382]. Данный текст представляет исключительный интерес по целому ряду факторов. Во-первых, он явно демонстрирует полную тождественность, изоморфность вербальной и акциональной составляющих заговора и его сопровождения. Во-вторых, он в эксплицитной форме выражает мотив сечения, отрубания болезней, коррелирующий с идеей возрождения, метафорически представленной в первой части обряда образом круга, который продевается на ребенка¹. В-третьих, обнаруживающееся в тексте стремление к полному, всеохватному уничтожению болезни, не оставляющее возможности для ее повторения, "рекреации",

¹ Ср. широко зафиксированную в славянской традиции практику "перерождения" больного или слабого ребенка, включающую в себя, в частности, обряд протаскивания его через развилку дерева или сквозное отверстие в нем; см., например, в украинской традиции: «Хилого и слабого ребенка продевают трижды через расщепленный молнией дуб» [Гринченко 1895: 31]; ср. как более "прагматичную" и, следовательно, более вырожденную форму русский обряд излечения ребенка от грыжи: «Когда младенец болен грыжей, то <...> отец и мать несут его в лес, отыскивают два рядом растущих молодых дубка и становятся друг против друга, три раза передают ребенка один другому в прогал между ними <...>. Этот способ лечения называется местами *относ* и употребляется в разных детских болезнях» [Минх 1890: 54]; к расширению конкретных способов в славянской традиции вообще ср.: [Толстая 1992: 56] и др.; применительно ко взрослому см., например, сходный обряд, бытовавший в Пошехонском уезде; см.: [Дерунов 1889: 118]; ср. также: [Зеленин 1991: 286]. Называя в этом типологическом ряду пропускание больного через хомут, сквозное дупло, лестницу и т.п. и пропускание лошадей через земляной туннель, Б.А.Успенский замечает, что подобного рода действия символизируют повторное рождение и связанное с этим обновление организма; см.: [Успенский 1982: 132]; там же - подробная библиография вопроса. - Любопытно

сопоставимо с аналогичными побудительными причинами и действиями, присутствующими в других типах восточнославянских заговоров, в частности, в текстах от змей и лихорадок, что выступает дополнительным подтверждением, с одной стороны, смыслового единства заговорной традиции и, с другой стороны, общности стоящих за нею в целом и, следовательно, за каждой из конкретных функциональных групп, ритуально-мифологических представлений о мире. В четвертых, ситуация отсечения болезни, практически полностью тождественная аналогичной операции, совершаемой при лечении утина, позволяет предположить, что и обряд избавления от утина на ранней стадии функционирования мог представлять собой более развернутое действие, сократившееся в процессе бытования только до центрального его компонента, что служит дополнительным доказательством высокой степени значимости операции отсечения, отъединения для магического сознания. Разумеется, при сопоставлении этих обрядов в качестве исходного или совершенно обособленного можно считать более лаконичный обряд излечения от утина; в таком случае применительно к первому обряду (излечения бессоницы) речь в равной степени может идти как об усилении стандартных, универсальных действий (отсечения, отрубания) посредством введения дополнительных семантических звеньев (спускания, снятия и сжигания), так и о полной самостоятельности этого обряда и невозможности его сопоставления с обрядом лечения утина. В любом случае, сравнение анализируемого текста с функционально родственными ему заговорами позволяет довольно ясно проследить происходящие в традиции структурно-семантические трансформации исходной модели. Так, в границах того же вятского ареала обнаруживаются обряды, содержащие только один акциональный компонент из рассматриваемого ряда действий - спускание (см.: *(Если испугают маленьких ребят, говорят слова, замеривают. Начинают с головушки. Ниточку возьми и сначала здесь, от темечка <держа нитку вертикально, опуская вдоль позвоночника к пяткам. - Соб.> - <...> Меряю я, меряю раба божьего испуги, переполохи* [ВФЗ 385]), разрубание (см.: *(Если переполох навели на ребёнка, возьми мот пряжи, руби его на пороге и говори:)* - *Рублю-перерубаю шорох, переполох, урок* [ВФЗ 386]) и сжигание (см. обрядовую рекомендацию: *Если ребёнок испугался, надо взять кудельку, чтоб длиной с ребёнка, и вроде плести её в другую сторону, в обратную, а потом сжечь* [ВФЗ 384])². Наконец, в данном смысловом ряду нельзя не учитывать и акционально близкий приговор от ячменя, представляющий собой, вероятно, остаток заклинательной словесной формулы, эквивалентной собственно обрядовому действию, но вне его "метатекстуального" описания: *Ячень, ячень, на тебе кукишь; что хочешь, то купишь; купи себе топорок, руби себя поперёк!* [ВРЗ 84]; ср. смоленский: *Ячень, ячень! вот табе кукиш, што хочиш, то и купиш; купи сабе тапарок, сяки сябе пупярёк!* [СЭС 199], - и, особенно, казанский варианты:

фигурирующее в Саратовской губернии именование обряда "отнесом", которое не может не вызвать ассоциаций с широко распространенной практикой оставления детей в лесу, в частности, зарегистрированной и волшебной сказкой, - со всеми возникающими в этой связи инициационными параллелями, - см.: [Пропп 1986: 82-85].

² Первые два способа как эквивалентные друг другу варианты встречаются и в украинской традиции, причем так же в рамках одного ареала - см. свидетельство о том, что переполох «лечится присеканием топором у порога хаты двенадцати палочек из венника. От "переполоха" же и "завирчают". Делается это таким образом. Приглашенный знахарь измеряет ниткою длину больного дитяти» и т.д. [Коваленко, Манжура 1891: 171].

ячень, ячень, на те кукиш - чего хочешь купишь; купи себе топорик, сруби себе головку, по самую маковку! [Аршинов 1889: 11]; как постепенную трансформацию “адресата” см. вятский: *Пече-ячень, на тебе кукиш! Чего хочешь, того и купишь. Купи себе топорок, иссеки себя вдоль и поперёк* [ВФЗ 432], - и забайкальский варианты: *На тебе печечьмень кукиш, <...> бери топорок, секи поперёк* [Савельев 1990: 18].

Внимания заслуживает и присутствующий во многих вариантах приведенных обрядов образ *в е н и к а*, чей мифологический смыслообразующий потенциал далеко выходит за пределы сферы его собственно бытового употребления³. Существенным признаком этого предмета может считаться характеризующая его “обратимость”: веник в равной степени может выступать в функции как объекта, так и субъекта (рас)сечения; с приведенными примерами ср. белорусский обряд от детского ночного крика: *Узять из голня три пруты и под курсаднем кажным прутот три раза дзяценка сёкануць*, - сопровождающийся магической формулой: *Отсекаю криксы-плаксы* [Романов 1891: 151]. Наделение в данном контексте веника “активным” началом представляется или позднейшей инверсией (являющейся одним из примеров той глобальной обратимости, которая характеризует все уровни магической практики и проявляется, в частности, в способности одних и тех же предметов выступать в качестве объектов и субъектов ритуальных действий), или экстраполяцией из другой сферы обрядовой деятельности (например, связанной с образом бани); думается, что на первоначальной стадии своего употребления этот образ еще должен был сохранять ритуальные коннотации⁴. Неявным подтверждением этого может служить зафиксированный в Брянской губернии случай рассекания и разбрасывания частей веника, прямо перекликающийся с аналогичными действиями в ритуале принесения

³ Об использовании метлы или веника в подобных обрядах и лечебной магии вообще см.: [Виноградова, Толстая 1993: 16-18].

⁴ Отчасти доказательством сохранения образом веника отдаленных следов ритуально-магического происхождения может являться запрет на уборку и выметание мусора в доме в праздничные дни, зарегистрированный на всей территории расселения восточных славян; характеризуя систему праздничных запретов, С.М.Толстая выделяет три наиболее общих формы: работы, связанные с шитьем и ткачеством, работы с острыми (режущими, колющими и рубящими) орудиями и работы, связанные с землей (см.: [Толстая 1984: 181]). Можно заметить, что все эти действия в большей или меньшей степени обнаруживают соотносимость с ритуальной программой: острые орудия - как явные эквиваленты атрибутов ритуального жертвоприношения, земля - как, в конечном счете, последний “адресат” ритуального акта (тем более, что практически любые сельскохозяйственные работы предполагают использование острых орудий), а ткачество - как своего рода “эквивалент”, универсальная мифологическая метафора сотворения мира (ср. также роль нити в уже приведенных обрядах излечения от детского крика, во всех индоевропейских заговорах на остановку кровотечения и др.), тоже связанная с острыми атрибутами. Таким образом, кажется вероятным предположение о том, что приуроченные к праздникам запреты (явно глубоко языческого происхождения) распространяются на те объекты и предметы, которые в эти дни “наполняются” особым ритуальным значением, смысл которого полностью утрачен традицией, но память о котором механически сохранена в требовании соблюдения мер предосторожности от случайной десакрализации этих предметов; о такого рода семиотической переоценке вещей см., например: [Свешникова, Цивьян 1979: 165-171]; [Байбурин 1989] и др. Безусловная необходимость дополнения предложенной С.М.Толстой типологии запретов запретом на уборку дома как раз и позволяет говорить о подобной оценочной и функциональной амбивалентности веника, вероятно, сохраняющей рудиментарные следы участия его прототипа в реконструируемом восточнославянском “проторитуале”. Определенную информацию в этом отношении могут предоставить пасхальные обряды, широко употреблявшиеся в Белоруссии и на Украине и включавшие момент сечения ветвями освященной вербы, сопровождавшийся ритуальным диалогом и своеобразной “переадресацией” совершаемых действий; см.: «Как только придут домой из церкви, вербой хлещут друг друга: «Не я бью, верба бьет. Якая? Святая. За тыждень - Великдень. Будь здоров на увесь год»

в жертву “первочеловека”; см.: «Если ребенок долго не начинал ходить, <...> клали ребенку между ножек веник, затем рассекали его и раскидывали прутья» [Виноградова, Толстая 1993: 17]. С “креативными” возможностями образа веника согласуется и его участие в любовных заговорах (нередко в соположении с образом порога) ; см. русский “приворотный” обряд, где использование веника служит еще одним доказательством изоморфизма вербальной и акциональной частей обрядового комплекса: *Из свежеева веника берётся прут. Пруток кладётся на пороге двери, в которую войдёт тот, для кого назначена присуха. Как только он перешагнёт через прут, то последний убирают в такое место, где его никто не мог бы видеть. Потом берут прут и кладут в жарко натопленной бане на пол, приговаривая: «как сохнет этот прут, пускай сохнет по мне (имя) раб божий (имя)»* [Лосев 1925: 22]; аналогичное - в: [Лосев 1925: 23]; [НС А, 14]. Наконец, в связи с образом веника и его ритуальным ореолом необходимо отметить случай фиксации его известной функциональной тождественности камню как обрядовому алтарю: *Пойду я, раба божья (имя) в парную баню, помылюсь, попарюсь. Выйду я, раба божья (имя) из парной бани, встану на шелковый веник и помолюсь и покорюсь трём ветрам, трём вихорям* [Соболева 1926: 28], - в сибирском любовном заговоре; ср. архангельские варианты: *Пойти в баню, после паренья, стать на тот веник, которым парились, и говорить: «Выйду я из парной бани, стану своим белым бумажным телом на шелков веник <...>»* [НС А, 17], - и более показательное в рассматриваемой перспективе соединение ситуации стояния на венике с анатомической образностью: *Стану я млада на шелков веник белым телом, белой грудью, чёрными бровями, ясными очами, ретивым сердцем* [НС А, 21] ⁵. Наконец, здесь же может быть отмечена особая роль веника в обрядах, связанных с баней, банниками и домовыми; ср., например, сибирский обрядовый комментарий к исполнению заговора от притки, “банной погани”: *Читаешь на веник в бане, чтобы не прилипла какая боль. Плеснёшь на веник воды над каменкой и говоришь* [Виноградов 1915: 397].

Таким образом, анализ определенной обрядовой парадигмы, состоящей из набора функционально, акционально и вербально близких вариантов, дает некоторые основания для реконструкции если не общезаговорного ритуально-заклинательного прототекста, то некоего стереотипа, послужившего основой для формирования целого класса родственных (и, следовательно, генетически зависимых) обрядов и /

[Малинка 1902: 248-249], - с явной “новогодней” ориентацией, сопоставимой с приуроченностью главного архаического ритуала к Новому году; ср. другой интересный случай отождествления - с пространственными объектами: *Вербя бье, не я бью, за тыждень Великдень. Будь великий, як верба, а здоровый, як вода, а багатый, як земля* [Номис 1864: 8]; там же - вариант с диалогическим строением. В этом же ряду могут рассматриваться и исключительно употребительные случаи хорошо известного использования ветвей при первом весеннем выгоне скота в поле. - Кроме того, необходимо иметь в виду то обстоятельство, что в образе веника в “реалистической” форме содержится центральная для рассматриваемого типа ритуалов идея комбинации предельной дробности и единства. - Здесь же см. относящееся к Московской губернии свидетельство предельного магического потенциала веника, становящегося его “компрессированным” эквивалентом: *жил Иван Колдун. Он умер, а колдовство свое передал, как умирал, своему сыну “на венике”. Подозвал сына, попросил веник, пощептал чтото на него и перекинул за голову. Потом ему самому штото говорил... Он теперь колдовство-то и знает* [Елеонская 1925: 225], - при том, конечно, что в роли объекта наговаривания и перебрасывания через плечо могли выступать самые разные предметы.

⁵ О подобном использовании веника в обрядах “присушивания” и его возможных функционально-семантических трансформациях см.: [Познанский 1917: 209-211].

или текстов. Несмотря на жесткую функционально-прагматическую мотивированность всех образующих инвариантную форму данного обряда элементов, каждый из них с достаточно высокой степенью достоверности может быть возведен к некоему ритуальному прецеденту; во всяком случае, все они прямо или опосредованно репрезентируют различные аспекты главного годового ритуала. *Цель* этого ритуального действия - новая (и, в предельном варианте, "окончательная") победа над хаосом, вторгающимся или потенциально способным вторгнуться в регулярное существование, представлена финальной фразой обряда, призванной закрепить отчуждение, отсутствие болезни (реальной или грозящей) в некоей бесконечной временной перспективе, то есть спроецировать на уровень микромира - дома, семьи, индивидуума - то космическое равновесие, которое должно быть восстановлено в главном годовом ритуале. Представлено в восточнославянском обряде и ритуальное *время*, являющее собой квинтэссенцию прошедшего и настоящего: хаотическое прошлое манифестировано "хаотическим" настоящим участников, а благополучное "новое", космическое время - той хронологической перспективой "очищенного" существования, на которую ориентированы совершаемые действия⁶. Соответственно, и тот локус, к которому регулярно приурочивается исполнение обряда, не может не ассоциироваться с *местом* ритуала: порог, фигурирующий практически в большинстве вариантов, - наиболее четкая, пространственно выражаемая граница своего и чужого миров, и, следовательно, граница повседневного и экстремального, профанического и сакрального, опасного и гарантированного и т.п.⁷ Вероятно, образ порога может интерпретироваться и как форма семантического возвращения к хронологическому аспекту отражения следов "перворитуала" - время, к которому он регулярно приурочивался, - это тоже порог, граница, причем одновременно и временная, и пространственная. Более отчетлива возможная связь восточнославянского обряда с индоевропейским ритуалом на уровне *действий*: акциональное тождество двух типов ритуального поведения не может не вызвать предположения об общности, по крайней мере, стоящих за ними представлений. При этом фигурирующее в восточнославянском обряде лицо, выступающее как своего рода "носитель" объекта заговора (болезни), вполне сопоставим с *жертвой* (или

⁶ Вполне вероятно, что одна из реализаций рассматриваемого инварианта содержит и компрессированный образ мифологического *пространства* - см. архангельский вариант излечения летучего огня: «Больного ребенка сажают к печному столбу, берут кремень и кресало. Далее происходит такой диалог родителей больного ребенка и знахаря: «Что секешь?» - «Огонь летучий» - «Секи хорошенько, чтобы у раба божьего (имя) век не бывало» [Заговоры 1980: 172], - где образ печного столба не может не ассоциироваться с любым семантическим трансформом мирового древа (и, следовательно, его репрезентациями в ритуале), - то есть всего макрокосма, а приуроченность к этому образу больного ребенка, возможно, допустимо рассматривать как полностью разрушенный рефлекс соположения мирового древа (в форме его ритуальных эквивалентов) и, с одной стороны, жертвенного тела, а с другой стороны - фигуры первочеловека.

⁷ О пороге в мифологической традиции вообще см., например: [Богатырев 1929: 251, 270]; [Иванов, Топоров 1965: 168-170]; [Топоров 1983: 263 сл.]; конкретно для восточнославянского ареала ср.: [Байбурин 1983: 136-140]. Здесь же следует учитывать то особое место, которое отводится в русских заговорах изображению различного рода микрограниц между домом и внешним пространством дверей, сеней и ворот, хотя образ порога, как правило, в таких конструкциях не эксплицирован. Наконец, нельзя не включить в этот ряд довольно употребительные случаи расположения под порогом острых предметов, выполняющих охранительные функции: см., например, вологодский способ: «Под порог в избе <...> вдевают старую сенокосную косу, которую <...> каждый входящий в избу задевает ногою: она предохраняет хозяина от злоумышленных людей и <...> болезней» [Зеленин 1914: 259].

жертвенным телом) ритуала (при том, что эта близость усиливается обязательной горизонтальной ориентированностью, подкрепляемой столь же обязательной приуроченностью к низу). В то же время, встречающееся разграничение участников обряда по признаку старший-младший (с регулярным преобладанием первого из них в качестве отличительной черты исполнителя обрядовых действий) обнаруживает следы отдаленного сходства с фигурой *жреца*, выполняющего соответствующие ритуальные процедуры, обязательно сопровождающиеся *диалогом*, что, в свою очередь, перекликается с устойчивым употреблением в восточнославянском обряде вопросно-ответных конструкций⁸. Кроме этого, обязательный для обряда или замещающего его заговорного текста топор (и изофункциональный ему веник) может одновременно рассматриваться и как своего рода жреческий *атрибут*, и как собственно *орудие* совершения ритуала, - во всяком случае, если не как прямое генетическое следствие, то как типологическая параллель.

В результате оказывается, что все главные составляющие индоевропейского “перворитуала”, определяющие и манифестирующие его сакральный, идеологический, персонологический, акциональный, предметный и формальный уровни, в виде вероятных семантических рефлексов обнаруживаются в восточнославянской заговорной традиции, применительно к которой появляется возможность говорить о наличии некоего вербально-акционального инварианта, вбирающего в себя все эти смысловые параллели и реализующегося как в относительно полных, так и в сокращенных формах. Такого рода инвариант, разумеется, не может считаться прямым отражением главного годового ритуала; более правдоподобным представляется тот факт, что репрезентирующие его конструкции являют собой сумму семантических следов тех промежуточных обрядовых форм, которые возникали в традиции по мере трансформации проторитуала, образуя новые комбинации из элементов, относящихся к разным стадиям этой трансформации. Применительно же к обряду излечения утиная и функционально и структурно-семантически близким ему моделям в таком освещении, очевидно, уместнее говорить о наибольшей степени приспособленности к самосохранению в процессе бытования, что опятьтаки может служить косвенным подтверждением его опосредованной зависимости от архаического проторитуала с его высоким формо- и смыслообразующим потенциалом.

Если протомедицинское начало обнаруживающихся в мотиве (рас)сечения действий очевидно, то их космогоническая, космообразующая основа указывается в текстах крайне редко; сами действия, однако, могут изображаться с достаточной полнотой, как, например, в великорусском охотничьем обереге с явной “спациальной” природой, содержащем комбинацию, во-первых, мотивов сечения сакрального персонажа и космоса вообще (что может рассматриваться как последующее перенесение причинно-следственных связей с жертвенного тела на универсум, с ним отождествляемый), во-вторых, выпускания животных, в-третьих, образа четырех сторон света, задающих основные координаты вселенной, и, в-четвертых, набора основных элементов пространственного кода заговорной модели мира; см.: *под <...>*

⁸ При этом нельзя не отметить то обстоятельство, что и данные содержательные элементы могут быть сопоставлены с образом порога, границы: “анатомической” - при отсечении, отчуждении болезни от тела человека и “экзистенциально”-хронологической - при разграничении по признаку старший / младший.

кипарисом сидит сама Мать Пресвятая Богородица. Держит Она <...> три прута <...>. Ударю я первым прутом по сырým лесам, ударю я другим прутом по мхам, по болотам: сырые леса сшагаются, мхи-болота сколеблются; разбежатся белые звери горностали на все на четыре стороны! <...> Ударю я третьим прутом белого мужа Журбила! Ай, ты, бел муж Журбило, сам ты бел и конь под тобой бел; заезжай и залучай со всех четырёх сторон, со стока и запада, и с лета и с сивера: идите со всех четырёх сторон белые звери горностали; как идёт солнце и месяц, и частые мелкие звёзды и вся луна поднебесная [ВРЗ 298]⁹. Вероятно, к числу остаточных форм могут быть отнесены все реализации мотива рассечения, не находящие в тексте какой-либо удовлетворительной прагматической мотивированности, но при этом явно содержащие в себе следы сопутствовавших им (или ими замещенных) ритуальных операций над жертвенным телом.

⁹ В данном контексте особенно важно то обстоятельство, что имя персонажа - Журбило - В.Н.Топоров предлагает рассматривать как трансформацию имени Ярилы (см.: [Топоров 1993: 94-95]; ср.: [Иванов, Топоров 1965: 177]), в восточнославянском мифологическом пантеоне олицетворяющем собой плодородие и опосредованно соотносящимся с любовными заговорами, - при том, что пережитки культа Ярилы сохранились в широко распространенном обряде его похорон, во многом сходном с обрядом похорон Костромы; см., например: [Снегирев 1839: 51-61]; [Терешенко 1848: 99-104]; [Афанасьев 1865: 439-457]; [Ефименко 1869]; [Забылин 1880: 80-83]; [Зеленин 1995: 269-271] и др., особенно ср.: [Иванов, Топоров 1965: 121-125 сл.; 1974: 180-193, 212-213 сл.]. Отдельные конкретные формы таких обрядов (ср., например: [Шейн 1900: 367-370]) явно напоминают жертвоприношение земле или водному источнику, на что уже обращалось внимание ранее - см. мнение Д.К.Зеленина об обряде похорон Ярилы: «быть может, это магическое вызывание усиленной производительности земли, в которую хоронится мужское оплодотворяющее начало?» [Зеленин 1995: 270]. - В данном контексте может рассматриваться и встречающийся в украинской песне другой персонаж - Журило, ранее сопоставленный с Ярилой Н.Сумцовым, в частности, предложившим рассматривать происхождение Журилы от особого вида хлебной пищи - жура; он же указал славянские «параллели» к этому блюду, в первую очередь, польские, соотнес их с фигурирующим в обрядовых песнях паном Журовским (Zurowski), которого предложил рассматривать как олицетворение этого блюда и хлебной пищи вообще; см.: [Сумцов 1885]. Кроме этого, автор сопоставил финал украинской песни (*Куда Журыло ишов, Туды ячменик зійшов, А куды Ксеня ишла, Туды пшеничка зійшла* [Сумцов 1885: 417]) с одним из устойчивых песенных приемов пожелания урожая, в которых аналогичные описания приурочены к Яриле, святому Петру или Спасителю; см.: [Сумцов 1885: 425]. Близкую белорусскую песню в связи с фигурой Ярилы цитирует Д.К.Зеленин: *А гдзеж ён нагою, Там жыто капою, А гдзеж ён ни зырне, Там колас зацьвице*, - со ссылкой на П.Древлянского (см.: [Древлянский 1846: 21]) и замечанием о том, что «в точности сообщений Древлянского можно сомневаться» [Зеленин 1995: 270], - однако достоверность этого текста подтверждается как более поздними, так и типологически более широкими данными; см.: [Иванов, Топоров 1974: 181, 187-190, 212]. Наконец, Н.Сумцов предлагает рассматривать в качестве позднейшего заместителя Журилы былинного Чурилу Пленковича - от: полный, хорошо заквашенный жур [Сумцов 1885: 428]. Нельзя не заметить, что при любом толковании образ Журбила оказывается опосредованно соотносим с идеей плодородия, что возвращает к общему космообразующему ореолу цитируемого заговора. Еще существеннее тот факт, что применительно к славянским обрядам, связанным с фигурами Ярилы, Георгия (Егория, Юрия) и Ильи можно говорить «о сложном напластовании и переплетении нескольких христианских и языческих культов, приуроченных к одному и тому же календарному циклу» [Иванов, Топоров 1974: 184], - причем свидетельством исключительной древности этих культов может, в частности, выступать определенная близость Ярилы образу Яровита; см.: [Иванов, Топоров 1965: 121 сл.; 1974: 184-185].

Понятые сокращения

- ВРЗ - [Майков 1869: 417-580], цифрой обозначен порядковый номер текста.
ВФЗ - [Вятский фольклор 1994], цифрой обозначен порядковый номер текста.
ЗАС - [Романов 1891], римской цифрой обозначен номер раздела, арабской - номер текста внутри него
НС - [Ефименко 1878: 139-222], буквой обозначен раздел сборника, цифрой - порядковый номер текста внутри него.
СЭС - [Добровольский 1891: 166-215], цифрой обозначена страница.
ТРМ - [Адоньева, Овчинникова 1993], цифрой обозначен порядковый номер текста.

Литература

- Адоньева, Овчинникова 1993 - *Традиционная русская магия в записях конца XX века*. Санкт-Петербург 1993.
Азадовский 1914 - Азадовский М. Заговоры амурских казаков. *“Живая старина”*. 1914. Вып. III-IV.
Аршинов 1889 - Аршинов В.Н. О народном лечении в Казанском уезде. *“Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете”*. Т. LXI. «Труды этнографического отдела». Кн. IX. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. I (Обычное право, обряды, верования и пр.). 1889.
Афанасьев 1865 - Афанасьев А. *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*. Т. I. Москва 1865 (репринт: Москва 1994).
Байбурин 1983 - Байбурин А.К. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Ленинград 1983.
Байбурин 1989 - Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей. *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Ленинград 1989.
Байбурин 1993 - Байбурин А. Из теста - поляницу, из девки - молодцу. Заметки к описанию операционного плана обряда. *Мифологические представления в народном творчестве*. Москва 1993.
Богатырев 1929 - Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья (= *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*. Paris 1929). Богатырев П.Г. *Вопросы теории народного искусства*. Москва 1971.
Виноградов 1915 - Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилото населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии). Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижнеудинский уезд, Иркутская губерния. *“Живая старина”*. 1915. Вып. IV.
Виноградова, Толстая 1993 - Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях. *Символический язык традиционной культуры: Балканские чтения-II*. Москва 1993.
Вятский фольклор 1994 - *Вятский фольклор: Заговорное искусство*. Котельнич, 1994.
Гринченко 1895 - Гринченко Б.Д. *Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях*. Вып. I. Рассказы, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов 1895.

- Дерунов 1889 - Дерунов С.Я. Из русской народной космогонии. *"Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете". Т. LXI. "Труды этнографического отдела". Кн. IX. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. I (Обычное право, обряды, верования и пр.).* 1889.
- Добровольский 1891 - Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник Ч. I. *"Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии". Т. XX.* Санкт-Петербург 1891.
- Древлянский 1846 - Древлянский П. Белорусские народные предания. *"Журнал Министерства народного просвящения".* 1846. Прибавления. Кн. 1.
- Елеонская 1925 - Елеонская Е.Н. Записи обычаев и обрядов Московской губернии Можайского уезда. Елеонская Е.Н. *Сказка, заговор и колдовство в России.* Москва 1994.
- Елизаренкова, Топоров 1987 - Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. К структуре АВ Х.2: опыт толкования в свете ведийской антропологии. *Литература и культура древней и средневековой Индии.* Москва 1987.
- Ефименко 1869 - Ефименко П.С. О Яриле, языческом божестве русских славян. *"Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии". Т. II.* Санкт-Петербург 1869.
- Ефименко 1877 - Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. Описание внешнего и внутреннего быта. *"Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете". Т. XXX. "Труды этнографического отдела". Кн. 5. Вып. 1.* 1877.
- Ефименко 1878 - Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность. *"Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете". Т. XXX. "Труды этнографического отдела". Кн. 5. Вып. 2.* 1878.
- Забылин 1880 - Забылин М. *Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия.* Москва 1880 (репринт: Москва 1990).
- Заговоры 1980 - Заговоры Пинежского р-на Архангельской обл.. *Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970-1972 гг.).* Москва 1980.
- Зеленин 1914-1916 - Зеленин Д.К. *Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества.* Вып. I. Петроград 1914. Вып. II. Петроград 1915. Вып. III. Петроград 1916.
- Зеленин 1991 - Зеленин Д.К. *Восточнославянская этнография.* Москва 1991.
- Зеленин 1995 - Зеленин Д.К. *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки.* Москва 1995.
- Иванов, Топоров 1965 - Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древнейший период).* Москва 1965.
- Иванов, Топоров 1974 - Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов.* Москва 1974.
- Коваленко, Манжура 1891 - Коваленко Г., Манжура И. К народной медицине малоруссов. *"Этнографическое обозрение".* 1891. № 4.

- Лосев 1925 - Лосев Л. Заговоры народные, записанные в Кунгурской округе. "Кунгурско-Красноуфимский край". 1925. № 2.
- Майков 1869 - Майков Л. Великорусские заклинания. "Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии". Т. II. Санкт-Петербург 1869.
- Малинка 1902 - Сборник материалов по малорусскому фольклору (Черниговская, Волынская, Полтавская и некоторые другие губернии). Собрал А.Н.Малинка (Колядки, щедровки, загадки, пословицы, заговоры, народная медицина, приметы, рассказы и сказки). Чернигов 1902.
- Мамакин 1892 - Мамакин И. Заговор от лихорадки, лихоманкой и кумохой в простонародьи называемой. Как окуривают новотельных коров. "Живая старина". 1892. Вып. III.
- Минх 1890 - Минх А.Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Санкт-Петербург 1890.
- Номис 1864 - Українські приказки, прислів'я і таке инше. Збірники О.В.Марковича і других. Спорудив М.Номис. Санкт-Петербург 1864.
- Познанский 1917 - Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Петроград 1917 (репринт: Москва 1995).
- Пропп 1986 - Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград 1986.
- Романов 1891 - Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891.
- Савельев 1990 - Лечебные "наговоры" Приангарского края из собрания А.А.Савельева. Сост. В.Л.Кляус. Москва 1990.
- Свешникова, Цивьян 1979 - Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В. К функциям посуды в восточнороманском фольклоре. Этническая история восточных романцев: Древность и средние века. Москва 1979.
- Селиванов 1886 - Селиванов А.И. Этнографические очерки Воронежской губернии. Воронежский юбилейный сборник: В память 300-летия г. Воронежа. Т. 2. Воронеж 1886.
- Снегирев 1839 - Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. IV. Москва 1839.
- Соколовы 1915 - Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. Санкт-Петербург 1915.
- Сумцов 1885 - Сумцов Н.Ф. Опыт объяснения малорусской песни о Журиле. "Киевская старина". 1885. Т. XII. Июль.
- Терещенко 1848 - Терещенко А. Быт русского народа. Ч. V: Простонародные обряды. Санкт-Петербург 1848.
- Толстая 1984 - Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю (А-Г). Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. Москва 1984.
- Толстая 1992 - Толстая С.М. Магия против смерти. Балканские чтения-2: Симпозиум по структуре текста: Тезисы и материалы. Москва 1992.
- Толстой 1993 - Толстой Н.И. Еще раз о славянском ритуальном диалоге. Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. Москва 1993.
- Топоров 1969 - Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). "Труды по знаковым системам". Вып. IV. 1969.

- Топоров 1979 - Топоров В.Н. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношения целостности-расчлененности и спасения. *Переднеазиатский сборник. Вып. 3: История и филология стран древнего Востока*. Москва 1979.
- Топоров 1983 - Топоров В.Н. Пространство и текст. *Текст: семантика и структура*. Москва 1983.
- Топоров 1988 - Топоров В.Н. Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Plotium). К реконструкции архаичного ритуального “анатомического” протекста. *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму*. Ч. I. Москва 1988.
- Топоров 1993 - Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). *Исследования в области балтославянской духовной культуры: Заговор*. Москва 1993.
- Успенский 1982 - Успенский Б.А. *Филологические разыскания в области славянских древностей*. Москва 1982.
- Шейн 1900 - *Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В.Шейном*. Т. 1. Санкт-Петербург 1900.
- Шиндин 1989 - Шиндин С.Г. Миф о сотворении мира и русские заговоры. *Известия Академии наук ЛатвССР*. 1989. № 10.
- Шиндин 1993 - Шиндин С.Г. О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах. *Славяноведение*. 1993. № 3.
- Шиндин 1996 - Шиндин С.Г. Семантическая трансформация архаической ритуальной практики в восточнославянских заговорах. *Концепт движения в языке и культуре*. Москва 1996.
- Шустиков 1902 - Шустиков А.А. Простонародное лечение болезней в Кадниковском уезде. *Живая старина*. 1902. Вып. II.

On the Possible East Slavic “Protoritual”. Based on the Tradition of Invocation

Sergej Gennadievich Šindin

On the basis of Russian invocations the author reconstructs different phases of East Slavic mythology. His basic premise is that the Slavic invocative tradition reflects the most important elements of the Indo-European mythological tradition. In the course of his research he recapitulates the findings of V. V. Ivanov and V. N. Toporov.

RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD

METODI DI RICERCA

Парадигма праздника в трудах В.Я. Проппа и М.М. Бахтина

Эржебет Каман

The authoress compares two monographs "Russian Agrarian Feasts" (1963) by V. Propp, and "Rabelais and his World" (1965) by M. Bakhtin. Both books deal from different angles with analysis of the carnival held after the winter solstice, celebrating life and the awakening of nature.

Сопоставление монографии В.Я. Проппа "Русские аграрные праздники" и монографии М.М. Бахтина "Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» интересно для нас во многих отношениях. Работа над ними проходила параллельно в 30-е годы, а запоздавшее издание осуществилось лишь в 60-е годы в период так называемой "оттепели".

Работа Бахтина складывалась в русле философской эстетики феноменологического направления в России. Пропп продолжал типологическое и историческое изучение сказки и других фольклорных форм, рожденных разными уровнями народного сознания и к изучению крестьянских праздников шел постепенно, но последовательно. Пропущенная в книге "Морфология сказки" - по совету литературного редактора В.М.Жирмунского - последняя глава была дополнена и защищена ученым в 1939 году, но опубликована лишь после войны ("Исторические корни волшебной сказки"). Вопросами мифа ритуала и различными формами вербального фольклора Пропп продолжал заниматься в 30-е годы и опубликовал целый ряд работ: "Ритуальный смех в фольклоре. По поводу сказки о несмеяне." (1939), "Мужской дом в русской сказке"(1939), "Мотив чудесного рождения"(1941), "Эдип в свете фольклора" (1944) и другие.

Книга М.М. Бахтина о творчестве Рабле была готова к печати уже в 1940 году, но увидела свет только на четверть века позже в 1965 году. Она получила широкую известность особенно среди литературоведов.

Книга В.Я. Проппа "Русские аграрные праздники" была издана на два года раньше в 1963 году в университетском издательстве ЛГУ всего в одной тысяче экземпляров, но стала настольной книгой многих поколений русских фольклористов. В "Дневнике старости 1962" ученый часто писал о неблагополучии в науке, о падении уровня научной жизни. "Нормальная жизнь ученого - не от слабости других, а от достижений. Я должен знать, что достигли другие, и сам встать в их ряд. Иначе получается непродуктивная жизнь." (1995, 310) Готовясь к спору с Клодом Леви - Строссом, он замечает, что "работать я не могу столько, как они, не могу быть на уровне того, что знают в Европе и Америке, потому что библиотеки не

могут снабдить нас тем, что надо.” (1995, 309) За день до этой записи он рассказывает об обсуждении трудов А.Н. Веселовского в институте Русской литературы и считает излишним спорить “о взглядах” ученого. “Как профессионал” он высказался о своем несогласии с Веселовским относительно “происхождения эпоса, о комедиях и прочем”, но – записал Пропп – “Я поднимаю на щит “Поэтику сюжетов”. (1995, 309)

Обсуждение мировоззрения автора, всегда кончавшееся его “разгромом”, хорошо было известно Проппу, начиная с отзывов на его первую книгу «Морфология сказки» в 1928 году. В “борьбе” против формалистов принял участие и Бахтин, совместно с П. Медведевым издавший в 1928 году книгу “Формальный метод в литературоведении”, односторонне рассматривавшую новое направление в литературоведении, обновившее филологию, обосновавшее поэтику “содержательной формой” (Каман 1971, 317 – 334). Вышедшая с вынужденным перерывом монография “Исторические корни волшебной сказки” – по словам ученика Проппа Б.Н. Путилова – “радости автору не принесла... Появление ее пришлось на начало очередной кампании завинчивания идеологических гаек и оголтелой борьбы против «влияния буржуазной идеологии»...Для расправы избирались имена крупные, труды неординарные, концепции яркие...В особую вину Проппу ставилось, что его влекло не к Добролюбову, Чернышевскому и Горькому, а к “идеалистам – позитивистам” Фрэзеру, Леви – Брюлю и другим и к так называемой финской школе.” (1995, 353)

И только в 1965 году после появления на итальянском и английском языках “Морфологии сказки” ученый получал редкую возможность свободно высказаться. В дневнике он записал: «Получено разрешение на напечатание моего предисловия к итальянскому переводу “Морфологии”...Я почему – то очень счастлив и рад.» (1995, 309)

Пропп сосредоточил внимание на выдвинутом Леви – Строссом обвинении его в формализме, в отсутствии исторического взгляда на явления фольклора. Он ответил, что описание и изучение ряда фактов и их связей перерастает в “раскрытие явления, феномена, а раскрытие такого феномена обладает уже не только частным интересом, но располагает и философским обобщением.” (Пропп 1976, 133 – 134). В книге были эпиграфы из работы Гёте о морфологии растений, но они почему – то были пропущены английским переводчиком, хотя должны были, по замыслу автора, послужить неким обобщением. Сказка исследовалась через композицию, а не через сюжет, чем и подчеркивалось отличие функции от мотива, который обычно изучался в сказке фольклористами. Путь к изучению отдельных сюжетов, к исторической связи сюжетов станет “понятым и обоснованным, если будет изучена композиционная система, к которой сюжеты принадлежат. Изучение единой для волшебных сказок композиции не открывает разнообразия сюжетов, в которых эта композиция осуществляется, но сама композиция далеко не “беспредметная абстракция”, не “vision formaliste”, как ее назвал Клод Леви – Стросс. (Пропп 1976, 138)

Различая композицию и сюжет, ученый исходил из споров и опыта 10 – 20 – х годов о различии фабулы и сюжета. Исторические корни волшебной сказки проявляются в ее “слоистом строении”, ее “переменные величины” имеют различное происхождение. (Пропп 1976, 148) Сказка отличается от мифа, который и в форме повествования имеет сакральный характер. При анализе конкретных проблем сказки и мифа, Пропп особое внимание уделяет расхожему обвинению в формализме. “Как

уже указывалось, формалистическим принято называть изучение формы в отрыве от содержания. Должен признаться, что я не понимаю, что это означает, не знаю, как это реально понять, приложить к материалу. Может быть, я бы это понял, если бы знал, где в художественном произведении искать форму и где содержание.” (146) Он считает, что изучаемая им модель композиции волшебной сказки может лечь в основу структурного описания стабильных и переменных величин художественного произведения, совместно составляющих его подвижную парадигму, что – в свою очередь – подводит нас к “историческому сюжетосложению”. (Пропп 1995, 346)

В ответе К. Леви – Строссу он выделяет две свои работы, важные с точки зрения обсуждаемых проблем и не знакомые оппоненту. В примыкающей к “Морфологии сказки” статье “Трансформация волшебных сказок” (1928) он рассматривал изменение сказочных мотивов и эпизодов, связанных не только с редукцией, контаминацией, но и с исходящими из имманентной сказочной структуры отклонениями, вариантами. Проблема имманентной формы, связанной с внутренней правдой художественного произведения, всегда стояла в центре внимания Проппа. “Литература сильна тем, что вызывает острое чувство счастья...В этом все дело, не в том ЧТО, а в том КАК. А счастье облагораживает, и в этом значение литературы, которая делает нас счастливыми и тем подымает нас”, записал он в дневнике 1967 года. (1995, 326)

Вторая работа, на которую ссылается Пропп – статья “Эдип в свете фольклора” (1944). Она начинается “методологическими предпосылками”, где ставится задача: с одной стороны, “найти в истории те причины, которые вызвали к жизни самый фольклор и отдельные сюжеты”. С другой же стороны, дело обстоит сложнее поскольку “в фольклоре мы встречаемся с мотивами и сюжетами, которые явно непосредственно не восходят ни к какой исторической действительности”. (Пропп 1976, 258) Иными словами, в фольклоре, как и в любом художественном произведении иные, эстетические законы повествования.

В этой статье ученый рассмотрел мотив инцеста и отцеубийства, который создал отличающиеся друг от друга нарративные сюжетные конструкции в сказке, в христианских легендах и в литературной обработке Софокла, в его трагедиях об Эдипе.

Опираясь на материал греческих, румынских, русских, белорусских, африканских сказок, мифов американских индейцев, он рассмотрел мотив пророчества об инцесте и нашел, что он почти не встречается в сказках, что он – более позднее образование. Историческую основу мотивов об инцесте он увидел в смещении, в убийстве старого вождя (короля) молодым, описанном Фрэзером в “Золотой ветви”. Смещение старого короля молодым, а именно – мужем дочери нашло отражение и в сказках. Там молодой герой благополучно получал в жены дочь короля и “полцарства” в придачу, хотя это – по мнению Проппа – должно пониматься как “явление мыслительного фольклорного порядка”. (Пропп 1976, 271)

Мотив отцеубийства является уже трансформацией выше описанного мотива и “представляет собой мыслительное отражение противоречия между двумя формами наследования власти: наследования власти мужем дочери и наследования сыном после отца”. (Пропп 1967, 271)

В трагедии об Эдипе в свете сказочной наррации Пропп подробно рассмотрел такие сюжетные единицы, как пророчество об инцесте, отсылку ребенка на смерть,

его воспитание, облик различных воспитателей, стоящих за образом кормилицы в трагедии Софокла, способ получения сведений о родителях (которыми Эдип считает своих воспитателей), мотив сфинкса и его загадок. Он подчеркнул “софокловскую гениальную, чисто трагическую концепцию сюжета”. (285) Раскрытие тайны о том, что он найденыш, в трагедии мотивируется опьянением выдавшего тайну, в сказке же обычно – аффектом. Разузнавание правды, предсказания понимается героем трагедии как прошлое, от которого он и бежит. Такой сложной мотивировки ухода героя в фольклоре нет, в сказке – это стабильный элемент.

В образе сфинкса – по мнению Проппа – ассимилировались “царевна, задающая загадку или задачу, и змея, требующая себе человеческой жертвы”. (289) Отцеубийство, таким образом, идет от цареубийства, но в трагедии оно не героично, а бессознательно и случайно. Софокл допустил в трагедии две случайности одну за другой: одоление сфинкса и убийство отца Эдипом, “сами по себе ни с чем не связанные”, вследствие чего “весь сюжет приобретает характер чего – то рокового” (291). В разоблачении тайны Софокл применил гениальный прием постепенного ее раскрытия: сначала перед зрителями, затем перед Эдипом и потом перед Иокастой, где вещественные доказательства, столь важные в фольклоре, играют второстепенную роль. “Вся трагедия построена на разворачивании одного момента эпической традиции – момента разоблачения...Трагедия состоит в осознании”. (294) Сцена прощания Эдипа “может быть, самая потрясающая во всей трагедии, есть момент рождения в нем человека, есть момент рождения человека в европейской истории. Именно здесь мы находим ключ к тому, что сюжет был воспринят христианством и стал христианской легендой. Сюжет приобретает новую историческую сакральность и приобретает ее уже в Греции. Отсюда вторичный апофеоз Эдипа... - поглощение страдальца землей и его обожествление”. (Пропп 1976,298)

В монографии “Русские аграрные праздники” в отличие от многих исследователей, изучавших обычно ритуалы определенного типа или цикла, В.Я. Пропп рассмотрел сценарий праздников целого года. Среди многообразных крестьянских праздников, их “героев” и участников он сумел увидеть сходство и повторность функций и тем самым воссоздать сложную семантику праздника, выявить его парадигму, а также ее варианты. Пропп разыскал ее в ритуальных трапезах, праздничных обычаях, гаданиях, сопровождавших Сочельник, в песнях, играх и развлечениях молодежи, в обычаях и поведении различных возрастных групп. Взяв временную константу от зимнего солнцеворота до осеннего равноденствия, особенно изобилующую праздничными событиями, тщательно проанализировав символику ритуалов, он увидел, что обряды посвящены олицетворяющему праздник антропоморфному существу: кукле из соломы, травы, цветов или украшенному деревцу, а также украшенной цветами и зеленью девушке. В глубине многочисленных праздников он рассмотрел ритуал принесения в жертву, убийства, растерзания или сожжения этого символического существа или только имитацию его смерти с последующим возрождением его в злаках и растительности.

Имитация мотива смерти, его реликты, своеобразное “прение живота и смерти” заметны в проводах масленицы, в обрядах поминовения родителей на послепасхальной неделе, в многочисленных девичьих обрядах с березкой в Русальную

неделю, в обычаях зажигания “живого” “нового” огня и в культе деревьев на Ивана Купалу (еще сохранившихся у украинцев) и во многих других случаях, отмеченных ученым.

В.Я. Пропп привлек к изучению фольклор и ритуалы, бытующие или еще недавно бытовавшие в северных, центральных и южных областях России, отметив среди них исконные и заимствованные у соседних народов, в частности у финно – угорских, а также более поздние или переосмысленные формы ритуалов. Оставив в стороне вопрос о том, почему праздничные персонажи имеют различный облик и имена, он остановился на аксиологическом моменте этих обрядов, связанных с продуцирующей магией, родственных архаическим обычаям народов Европы. Так святочная трапеза содержит ритуал поминовения предков, им же посвящены соломенные костры на рассвете во дворе обычай “греть покойников”, отмеченный Д.К. Зелениным (1909). Святочная игра в “умруна” на посиделках молодежи на Святки – обычай более поздний, хотя каждая деталь костюма “покойника” связана с мифологическими повериями, но это уже игра, и “умрун” одет и подпоясан, как это характерно для живых. И здесь, и в “перековке” старых на молодых, в костюмах ряженных ярко выражен сексуальный характер.

В.Я. Пропп тем самым смог внести существенные поправки в размышления Д.Г. Фрэзера о европейском карнавале, об умирающем и воскресающем божестве, когда “умерший дух растительности вызывает скорбь и почтение” в участниках ритуала. Но “с другой стороны его ненавидят и боятся, его смерти радуются”. (Фрэзер 1928, 33) Кажется, Пропп смог ответить и на недоуменный вопрос Фрэзера. В томе об умирающем божестве в связи с поведением группы молодежи при похоронах соломенной куклы он писал: “Толпа попеременно весела, плачет и поет песни...Но что можно сказать о том веселье, с которым часто выносятся изображение, о палках и камнях, которыми оно побивается, о насмешках и ругательствах, которыми оно поноится.” (Фрэзер 1920, 250, 264)

Пропп отметил, что в русских аграрных праздниках “боги умирали не сами собой, их убивали...В русских обрядах никакого празднования воскресенья нет. Праздник состоит не в воскресении, а в умерщвлении...Божество воскресает не во плоти, оно воскресает в растительности...Русский обряд по своей идеологии и по своим формам архаичнее, чем восточные и античные культы”, хотя “в русских аграрных ритуалах какая – то связь между представлением о воскресении из мертвых и о произрастании злаков есть”, но это “смутные и несколько неопределенные представления”. (Пропп 1963, 92, 95, 97)

В монографии “Русские аграрные праздники” и в предшествовавшей ей статье “Ритуальный смех в фольклоре” ученый отметил особый характер смеха, сопровождавшего ритуальное умерщвление. “На русском материале мы не имеем плача на похоронах и смеха при воскресении, мы имеем их смешение: одни имитируют плач, другие одновременно скажут и смеются. Смех имеет целью обеспечить убиваемому существу новую жизнь и новое воплощение... Сюда же можно отнести и другие известные из этнографии факты смеха при похоронах, внезапный переход от плача к смеху на Радуницу, смех на могилах в праздник всеобщего воскресенья. Воскресенье природы и воскресение божества означает, что мертвые не умерли” (Пропп 1963,103). Таким образом он смог раскрыть амбивалентную природу архаического карнавального смеха. Следует отметить, что в своих многочисленных работах о сказке, а также в книге

“Проблемы комизма и смеха” (1963) ученый описал природу и историю комических форм.

В структуре праздника Пропп подчеркнул связь с прошлым и одновременно с этим устремленность в будущее, сложную временную парадигму праздника. Она не всегда полностью и явственно выражена в каждом случае в рассмотренных в книге обрядах, обычаях, фольклоре. Однако восстановленная ученым полная парадигма праздника помогла увидеть древнюю основу аграрной религии и магии восточных славян на ее ранней, ещё добожеской стадии. Монография подтвердила правильность системного изучения явлений культуры, начатого ещё в “Морфологии сказки”. Немногочисленные экземпляры этой книги дали мощный импульс к изучению традиционной культуры, содействовали появлению многих исследований о мифах, ритуалах и фольклоре : книги Е.М. Мелетинского об архетипах, героях эпоса и сказки, А.К. Байбурина о переходных обрядах в традиционной культуре, В.И. Ереминой о семейных обрядах и многих других исследований.

Труды В.Я. Проппа характерны для так называемой русской формальной школы, для метода исследования содержательной формы, ее исторической обусловленности и уникальности, исключаящей все иные формы, а также и все неоформленное.

*

Разработка философской проблематики смеха в книге М.М. Бахтина “Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса”, изучение связи романа Рабле с народной культурой праздников и веселья вызвали большой интерес. Бахтин писал: “Смех имеет большое миротворческое значение, это одна из существеннейших форм правды о мире, это особая универсальная точка зрения на мир, видящая мир по – иному, но не менее, если не более существенно, чем серьезность” (Бахтин 1990, 78). Это звучало по – новому именно потому, что подчеркивалась роль смеха в народной культуре, хотя эта проблема интересовала многих ученых с древних времен. Монография Бахтина в России и на Западе изучалась в контексте других трудов ученого, затрагивавших теоретические проблемы эстетики и пограничные с нею области гуманитарных наук: этики, психологии, культурологии. При единодушном признании значительности разрабатываемых ученым проблем, моральной стойкости М.М. Бахтина на его трудном жизненном пути, споры о его научном наследии не утихают до сих пор.

В юбилейном 1995 году журналы опубликовали ряд статей и материалы посвященных ему конференций. И.Н. Фридман в журнале Вопросы философии (“Карнавал в одиночку”) прослеживает сложные и противоречивые повороты творческой мысли ученого. Он пишет: когда читатель в будущем сможет прочесть многотомник трудов Бахтина, “он будет поражен ходом движения авторской мысли: в каждом последующем томе по существу отвергается как идейный пафос, так и предмет исследования предыдущего”. (Вопросы философии 1994\12, 80) В работах 20 – х годов “Автор и герой”, “Проблемы творчества Достоевского” методологические установки Бахтина “отличаются некоторой двойственностью: с одной стороны, он ориентируется на классическую традицию философского конструирования на основе базисных субъектно – объектных отношений в координатах “я – для себя – другой”. С другой стороны, в качестве конкретной

методологии он использует “феноменологическое описание ценностного сознания себя самого и сознания мною другого”. (Бахтин 1979, 163)

Диалог романых героев, противопоставление “я” и “ты”, которые он считал жанровой принадлежностью романа, в книге о Рабле сменились “родовым народным телом”, не расчленяемым на индивидуальности. (Бахтин 1990, 35) В этом могло сказаться и устаревшее романтическое понятие о коллективности и безымянности народного творчества, довольно ещё распространенное в 30-е годы, когда отвлеченное понятие о народе вообще мирно уживалось с классовой доктриной.

Проблематичным оказалось и понятие карнавала, стоящее в центре монографии о романе Рабле и культуре средневековья и ренессанса. Ссылаясь на описание римского карнавала в “Итальянских путешествиях” Гёте, ученый не дает его описания, не определяет структуры праздника. Он берет лишь отдельные черты карнавала и ищет их отражения в романе “Гаргантюа и Пантагрюэль”. Это, в первую очередь, черты амбивалентности в ритуале праздника, хотя амбивалентность понятий характеризует не только карнавал, а полностью мифологическое мышление. Бахтин не просто выделяет карнавал в ряду других праздников, а скорее отрывает от других праздников, обрядов, обычаев, сопровождавших жизнь человека традиционной культуры от рождения до самой смерти. Бахтин считал, что “многие народно – праздничные формы..., передав карнавалу ряд своих черт, притом в большинстве случаев наиболее существенных, продолжали владеть параллельно карнавалу жалкое и обедненное существование”. (Бахтин 1990, 243) И карнавал, отрываясь от своей питательной среды, начинает приобретать отвлеченные, а вскоре и утопические черты. Карнавалу смеху придается односторонний и даже прагматический характер. По мнению автора, он направлен против официальной феодальной и церковной правды. Радостный смех выступает в монографии Бахтина лишь как побежденный страх, “в форме уродливо – смешного, в форме вывернутых наизнанку символов власти и насилия, в комических образах смерти, в веселых растерзаниях”. (105) Однако в карнавальном празднестве обновления жизни “веселые растерзания” связаны с трагической стороной праздника, с жертвой. Ведь даже в описании римского карнавала у Гёте отмечена опасность, присутствие смерти, возможность человеческой смерти.

В 1965 году после выхода в свет монографии о Рабле в рецензии на нее А.Я. Гуревич писал, что при всей новизне в освещении культурно – исторической роли смеха в эпоху средних веков, сразу возникают “некоторые вопросы, сомнения и даже возражения” (Гуревич 1966, 208). “Первое сомнение: Что такое народ, который был носителем смеховой культуры”. Ведь “сама народная культура не была только смеховой”, она содержала “не только карнавальный хохот, но и глубокую религиозность...”. Что касается оппозиции официальной догме, то “она выражалась в первую очередь в богословской ереси, подчас весьма далекой от смеха и жизнерадостности Франциска Ассизского” (Гуревич 1966, 208 – 209). Гуревич выразил сомнение и в том, что тема “родового тела” в карнавале отразила “живое ощущение народом своего коллективного народного бессмертия” (Бахтин 1965, 551), ведь в карнавале принимали участие все, а не только низшие слои общества... Сам карнавал кажется нам вовсе не лишенным известной нормативности и, если угодно, игровой ритуальности. Поведение участников карнавала, верно, было максимально свободно от обыденной скованности, но и ход празднества и употребляемые только

во время него выражения и жесты, маски и поступки и “площадная номинация” были даны его участникам традицией... Смеховое начало народной культуры лежало на уровне мироощущения, общественной психологии, тогда как официальная культура фиксировала общественные идеи, идеологию, мировоззрение. Остается неясным, в чем корни амбивалентности народной культуры? “Опасение” рецензента, что “результаты чрезвычайно плодотворного труда Бахтина” будут “трактоваться односторонне”, (Гуревич 1966, 209 – 211) к сожалению, подтвердились сполна.

А.Я. Гуревич коснулся проблемы средневекового гротеска в специальной работе 1975 года, посвященной памяти М.М. Бахтина. В монографии “Проблемы средневековой народной культуры” он писал, что Бахтин придал народному пониманию не характерный для него “параметр... исторического народного сознания... Народное празднество есть перерыв в нормальном течении времени, выражающий своеобразный ритм его, но это – зарубки на колесе извечной повторяемости, точки круга, а не моменты, придающие ходу времени историческую структуру (Гуревич 1982, 169 – 170). В своей новой работе “Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства” он коснулся и вопроса влияния устной народной культуры на письменную церковную культуру и отметил, что “массовую психологию населения западной Европы в XVI и XVII веках характеризовала высокая возбудимость – спутница хронического недоедания большинства населения, бессилие перед стихийными силами природы, ...неспособность отличать естественное от сверхъестественного”, что “способствовало умножению суеверий, слухов и неконтролируемых паник”. Поэтому картина, рисуемая современными историографами, “существенно отличается от той, в которой – согласно Бахтину – конструктивным элементом был карнавальный жизнеутверждающий смех... В обстановке религиозных войн и социальных конфликтов, преследования ведьм и еретиков для смеховой культуры, вырвавшейся – по Бахтину – на уровень “большой литературы” в романе Рабле, во второй половине XVI и первой половине XVII веков оставалось немного места”. (Гуревич 1990, 325)

Об односторонности проблемы карнавала в монографии Бахтина писал американский ученый – компаративист М.А. Бернштейн. Свои замечания о “низком герое” у Бахтина он начинает с понятия “карнавализации”, введенной Бахтиным, прилагавшим черты карнавала к другим явлениям культуры, что – по мнению Бернштейна – ведет “к краху иерархий и различий”. В анализе Бахтиным романа Рабле “речь идет скорее не о ломке официальных иерархий и устаревших суждений, а об отклонении выгодной точки зрения, с которой ценность может быть все-таки утверждена (Бернштейн 1985, 99 – 100)”. “Что удивительно, замечает Бернштейн, в литературной традиции диалогов сатурналий, начиная с их классических истоков и долгое время после ренессанса, это то, как редко смех (“праздничный, универсальный и амбивалентный” – по Бахтину) вызывает сомнение у присутствующих в способности их суждений и оценок” (106). Бернштейн считает нецелесообразным применение понятия “карнавализации” и к роману Рабле, он пишет, что “любовь Бахтина к Рабле и к тому, что он рассматривает как освобождающую энергию сатурналий, со временем ослепили его... Ведь новеллы Рабле манифестированно не миметичны” (117).

Исследовательница научного наследия Бахтина Н. Бонещкая отмечает, что у прочитавшего книгу о Рабле “не возникло ни единой черточки Франсуа Рабле... Во всяком случае от Рабле... остается одна фамилия, одна пустая оболочка, наполнение

же этой оболочки – смеховая культура средневековья и ренессанса” (Бонецкая 1985, 85 – 86). В другой статье она отмечает, что “Бахтин рассыпает роман Рабле на элементы, детали и исследует их смыслы “в карнавальных действиях”. Интересно, что на этом исследование и заканчивается, элементы не собираются в целокупность, “смысл” романа отождествляется со “смыслом” карнавала” (Бонецкая 1995, 22).

В анализе романа Рабле Бахтин как будто упустил из виду его “серьезные стороны, философские идеи, скрытые под личиной скоморошских выходов”, о чем писал А.Н. Веселовский, видевший в нем « душевную биографию Рабле, идеальную биографию весенней поры французского возрождения, нравственную биографию целого периода возрождения” (Веселовский 1939, 402, 463).

Венгерский исследователь творчества Рабле Э.Л. Байоми подчеркивает прежде всего то, что автор романа о Гаргантюа и Пантагрюэле был “превосходным повествователем”, “энциклопедически образованным человеком Ренессанса”, которого интересовало все: управление государством, политика, географические исследования, колониальные экспедиции, нравственные дилеммы и религиозные диспуты...Его положительные фигуры, с одной стороны, мудрые гуманисты, с другой стороны, полнокровные народные образы, а отрицательные – более простоваты”. Долгое время исследователи и публика замечали в произведении великого писателя только юмор или осмеяние. “Рабле и вправду смеется, когда сердится, смеется, когда радуется, для него характерны и льющаяся через край жзнерадостность, игривое веселье и плутовство, и даже озорство” (Байоми 1965, 216).

Е.М. Мелетинский заметил, что Бахтин « несколько раблезирует средневековое народное мировоззрение, в котором и карнавальный “циклизм” и эсхатологический “оптимизм” на самом деле сочетается со страхом смерти, с уничтожающей сатурнальной насмешкой, натурализмом как таковым. Не случайно все эти карнавальные переворачивания установленной иерархии были строго ограничены во времени” (Мелетинский 1986, 218). “Универсальный комизм”, о котором говорил Бахтин, “выпячивание низменных инстинктов, всякого рода “грязных” подробностей, связанных с жадностью, эротикой и т. д. противостоит первобытному спиритуализму, получившему в частности развитие в шаманизме. Он сродни той “карнавальности”, которая проявилась в элементах самопародии, имевшихся и в ритуалах австралийцев, и в римских сатурналиях, в средневековых “праздниках дураков”, опрокидывающих иерархический порядок, в шутовском воспроизведении церковной службы и т. д.” (Мелетинский 1986, 23). Однако, по мнению Мелетинского, карнавальный смех, создающий будто бы роман Рабле (“Его произведение – это целая энциклопедия народной культуры” Бахтин 1990, 67) не приложим к роману Сервантеса, к которому “не применимы тезисы о том, что материально – телесная стихия выступает в качестве начала сугубо положительного, что “всякий удар по старому миру помогает рождению нового” (Бахтин 1990, 228).

М.М. Бахтин продолжал работать над проблемой смеха и в “Дополнениях и изменениях к “Рабле” он искал проявления карнавального смеха у Гоголя, в сближении трагического и комического в романах Достоевского, в трагедиях Шекспира, в прозвищах, в брани и т.д. Но неполностью восстановленная ученым парадигма праздника, абстрагирование одной стороны карнавального смеха привело его к односторонним выводам относительно дальнейшей судьбы смеховых форм, в которых он увидел только лишь “редукцию”, обеднение смеха. Тем самым умалялись и даже

теряли смысл особая семантика, эстетические качества и возможности выражения разросшейся уже в наши дни смеховой палитры : юмора, сатиры, иронии, сарказма, раздвинувших полюса смешного и страшного в архаическом гротеске. (Каман 1988, 1996)

Крайне интересны замечания Кэрил Эмерсон - переводчицы и исследовательницы трудов Бахтина. Книга о Рабле стала бестселлером в англоязычном мире и “обосновала интерес к нему как певцу тела и телесности”, что конечно имело отношение “к чрезмерному и болезненному интересу к вопросам пола в наши дни”, к проблеме гротеска и эротики (К. Эмерсон 1996, 76 – 77). Со временем, пишет К. Эмерсон ее “начало раздражать...понятие карнавала”, противостоящее русской традиции “духовного христианского диалога”. (78) Карнавал – в понимании Кэрил Эмерсон – заставлял задуматься: с кем вел диалог сам автор. Бунтарские мотивы карнавала, подхваченные Ю. Кристевой, сыграли свою роль в событиях во Франции в 67 – 68 году, а в России проявили себя как “две ужасающие русские крайности: утопия и анархия” (К. Эмерсон 1996, 73).

Как мы видим, оценка идей и трудов ученого остается спорна, а критическая литература о нем уже трудно обозрима. Если принять во внимание ее основные тенденции, то это прежде всего вопрос о философских основах труда Бахтина. Однако согласия нет и здесь, и разные исследователи относят ученого к разным философским направлениям начала XX века, и наиболее интересны те работы, в которых труды М.М. Бахтина рассматриваются в контексте эпохи, в сопоставлении с трудами его современников.

Один из известных литературоведов наших дней С. Бочаров, много сделавший для издания и изучения трудов Бахтина, сказал: “Но школы Бахтина в теории литературы нет”. И, должно быть, чтобы смягчить этот факт, добавил: “Вероятно, школы в нашем деле образуются вокруг более четкого и конкретного круга идей попроще”, в роде “такого открытия” как “материал и прием”, как найденный ключ, простая отмычка к тайне художества” (Бочаров 1995, 214 – 215). С этим мнением трудно согласиться, особенно с расхожим определением трудов так называемых “русских формалистов” (Каман 1971). Но совершенно справедливо заключение С. Бочарова о том, что Бахтин “открыл довольно обширный материк... проблем, как новые земли на карте гуманитарной науки” (Бочаров 1995, 215).

Творческое наследие ученого свидетельствует о его неустанных поисках в области философской эстетики, смелом ходе мысли в новом, часто противоположном направлении, оставляющим открытыми пути другим исследователям, а также – и незавершенные концепции. Бахтин учил углубленному прочтению литературного текста, постановке на его основании эстетических проблем. В данном случае анализируемый в нашей статье односторонний подход ученого к проблеме праздника увлек многих доверчивых “учеников” своей квази-простотой и послужил отмычкой в раскрытии “любых” вопросов жизни, культуры, литературы. Об этой опасности еще 30 лет тому назад предупреждал А.Я. Гуревич. Вопрос о “карнавализации” представляется И.П. Фридману “запутанным” (Фридман 1994, 87). В некоторых исследованиях мы можем встретить такие утверждения, будто бы Бахтин “освободил проблему карнавала от метафизической окрашенности” и показывал историю карнавального сознания “в жанрах будничной идеологии” (Л. Силард 1989, 85). Но у Бахтина “карнавальное сознание” не теряет своего

праздничного характера. И хотя звучание сакральности в нем и приглушено, ученый нигде не снижает понятия карнавала до “карнавально – будничных форм”, “карнавальных форм будничной жизни”, что открывает дорогу уже безбрежной “карнавализации” (Л. Силард 1989, 38, 65). Подобное сближение любого явления жизни и культуры с праздником весеннего обновления “решает” вопрос лишь на словах, ведь ярлычек “карнавализации” делает излишним какой бы то ни было анализ.

В Венгрии, как и повсюду проблемы эстетики, теории романа в трудах Бахтина изучаются многими. В 1976 году вышел перевод книги “Эстетика словесного творчества”, в 1982 году – монографии о Рабле. О спорном и бесспорном в трудах ученого писал переводчик и исследователь его работ Чаба Кёнциёл, а также Дьюла Кирай, Арпад Ковач, Йожеф Таллар и другие. Ознакомление и изучение трудов Бахтина продолжается.

Примечания

- Аверинцев С.С.: М. Бахтин – ретроспектива и перспектива. “Дружба народов” 1994\12.
- Александрова Р.И.: Этическое и эстетическое в творчестве М.М. Бахтина.// Вопросы Философии” 1994\12.
- Бахтин М.М.: Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва 1965 (1990).
- Бахтин М.М.: Дополнения и изменения к “Рабле”// “Вопросы философии” 1992/1
- Бахтин М.М.: Эстетика словесного творчества. Москва 1986.
- Бахтин М.М.: Проблемы поэтики Достоевского. Москва 1963.
- Бонецкая Н.К.: Проблема авторства в трудах Бахтина. *Studia Slavica Hung.* 1985, т. 31.
- Бонецкая Н.К.: М. Бахтин и идеи герменевтики. *Studia Slavica Hung.* 1995, т.40, 1 – 4.
- Бочаров С.: Событие бытия. О Михаиле Михайловиче Бахтине. “Новый мир” 1995/11.
- Бочаров С.: “Вопросам литературы 40 лет”, Новый мир 1995/11.
- Веселовский А.Н. : Рабле и его роман.// Избранные статьи. Ленинград 1939.
- Гаспаров М.: М.М. Бахтин в русской культуре XX века.// Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979.
- Гуревич А.Я.: Смех в народной культуре Средневековья. “Вопросы литературы” 1966/4.
- Гуревич А.Я.: К истории гротеска. “Верх” и “низ” в средневековой датинской литературе.// Известия А.Н. СССР. Серия литературы и языка. 1975/4.
- Гуревич А.Я.: Проблемы средневековой народной культуры. Москва 1981.
- Гуревич А.Я.: Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. Москва 1990.
- Зеленин Д.К.: Народный обычай греть покойников. Сборник Историко – Филологического общества. Харьков. 1909.
- Каман Э.: Роль юмора в философской системе романа Булгакова “Мастер и Маргарита”. *Studia Slavica Hung.* 1988/ 1 – 4.
- Каман Э.: Проблема литературного анализа в ранних работах Б. Эйхенбаума и Ю. Тынянова. *Studia Slavica Hung.* 1971/ 1 – 2.

- Медведев П.Н.: Формальный метод в литературоведении. Москва 1993.
- Мелетинский Е.М.: Введение в историческую поэтику эпоса и романа. Москва 1986.
- Пропп В.Я.: Фольклор и действительность. Москва, 1976.
- Пропп В.Я.: Русские аграрные праздники. Изд. ЛГУ, Ленинград 1963.
- Пропп В.Я.: Дневники. 1962 – 196... Russian Studies 1995/3.
- Путилов Б.Н.: От сказки к эпосу. По страницам творческой биографии В.Я. Проппа. Russian Studies 1995/3.
- Фрэзер Д.Г.: Золотая ветвь. Выпуск 1 – 4, Москва 1928.
- Фридман И.Н.: Карнавал в одиночку. Вопросы философии, 1994/12.
- Шлайфер Р.: Обобщающая эстетика жанра : Бахтин, Якобсон, Беньямин. “Вопросы литературы” 1997/ март – апрель.
- Эмерсон К.: Столетие Бахтина в англоязычном мире. Глазами переводчика. “Вопросы литературы” 1996/ май – июнь.
- Bajomi Lázár Endre: Utószó. Francois Rabelais : Gargantua es Pantagruelle. t. 2 Budapest 1962.
- Bernstein M. A.: When the Carneval turns bitter. Bakhtin. Essays and Dialogues on his Work. Chicagou and London 1985.
- Fraser G.: The golden bough. Part 111 . The dying God. 3-th Edition. London 1920.
- Kámán E.: Die Poesie des Humors in den Zaubermärchen.// Folk Narrative and World View. Vortrage des 10-es Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Volkserzahlungsforschung ISFNR. Teil 1. Frankfurt am Mein 1992.
- Lévi – Strauss C.: La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. Cahiers de l’Institut de science économique appliquée Serie 7, 1960 mars.
- Kovács Á.: A regényelmélet módszertanához. Bahtyin – Lukács – Poszpelov. Filológiai közlöny 1977 – 23.
- Köncöl C.: A nyelv eldologiasodása. Mihail Bahtyin irodalomelmélete. Nagyvilág 1975 8
- Sadaiosi I.: Ivanov – Pumpjanskij – Bachtin.// Tenth International Congres of Slavists Sofia 1988. Japanese Association of Slavists. College of Arts and Science University of Tokio.
- Szilárd L.: Karnevalizacija – manipeja.// Pojmovnik ruske avangarde. Prvi svezak. Zagreb 1984.
- Szilárd L.: / A karnevalelmélet V. Ivánovtól M. Bahtynig. Budapest 1989.

The Paradigm of the Feast in the Work of V. Propp and M. Bakhtin

Erzsébet Kaman

This study deals with a comparison of two monographs: “Russian Agrarian Feasts” (1963) by Propp, and “Rabelais and his World” (1965) by M. Bakhtin.

Both books deal from different angles with analysis of the carnival held after the winter solstice, celebrating life and the awakening of nature. Both books were written in the thirties but were not published until the sixties.

Vladimir Propp’s historical typological investigation of archaic culture, folklore, and the tale was made within the frame of what was known as the “Russian formalist school”. He focused his attention on determining the structure of the “substantive form” (tale, epic). This determination excluded all other artistic formulations as well as phenomena not formulated aesthetically.

Using the method he elaborated in “The Morphology of the Folktale”, Propp surveyed the multitude of Russian feasts, and in “Russian Agrarian Feasts” he examined the behaviour of the leading figures (symbols) and participants of feasts throughout the year and found functional coincidences. In the light of rites, customs and folklore, he classified the main elements alluding to the archaic Eastern Slav religion.

The study also deals with Propp’s methodological conclusions, his observations challenging the views of J.G.Frazer on the victim and archaic comedy, and his debate with C. Lévi - Strauss.

Mikhail Bakhtin’s work was carried out in the context of phenomenologically inspired Russian philosophical criticism. His monograph on Francois Rabelais’ novel and its links with popular culture made an innovative study of the tradition of the carnival in the Middle Ages and at the time of the French Renaissance. However Bakhtin’s carnival theory is being increasingly criticised as a one-side interpretation of the carnival which neglected the sacral character of the feasts and its catharsis, and culminated in the notion of carnivalization.

Bakhtin linked carnivalization with the ambivalence of carnival and carnival humour, and applied it to the artistic and literary phenomena of different ages. The study cites the observations of E. Meletinsky, A. Gurevich, M.A. Bernstein, Carl Emerson and other researchers evaluating the work of Bakhtin and criticising his carnival theory.

Mythical Pictures of the South Slavs¹

Nikos Čausidis

The author writes about the so-called “mythical pictures”, a new source for the research of Slavic mythology, which were created in order to express people’s religious notions. The article is centered on four of the most common groups of mythical pictures which, due to their archetypal characteristics have survived to the present: paintings of the human body, those representing the female principle, solar mythical pictures, and the paintings of the male principle.

The pagan religion and mythology of the Slavs has been systematically researched for over two hundred years. The results of the research turned out especially promising in the second half of the 20th century when the researchers began using modern interdisciplinary methods. Thus not only history, linguistics and ethnology but also many other sciences were given the opportunity to contribute to the enlightenment of the original Slavic religion. However, it has to be said that even today in spite of the strong academic interest and the enormous corpus of the research papers, the study of the pagan religion and mythology of the South Slavs has not given results as positive as those in the corresponding research of the East and West Slavic cultures².

There are four fundamental reasons for the above-mentioned:

1. The sources dating from the Middle Ages, on which the research of the regions settled by the West and East Slavs is based, do mention the South Slavs, however, they almost as a rule never reveal any facts connected with their religion, religious rituals, or deities worshipped by them³.

2. Even during the Middle Ages the West and the East Slavs mostly continued living on their original territory, which is the reason why the “Slavic features” can be more easily traced in their material culture. As for the South Slavs, they were a migratory people: they

¹ This article is a brief summary of our book *Митските слики на Јужните Словени*, published in Skopje, Macedonia (by Mislal), in 1994 (574 pages of text and 110 tables with a catalogue of more than one thousand illustrations), and was presented at the lecture held at the history seminar organised by ZRC SAZU (the Scientific Research Centre of the Slovene Academy of Sciences and Arts) and conducted in Ljubljana at SAZU in May 1995.

² For basic bibliography see: Š. Kulišić, *Stara Slovenska religija u svijetlu novih istraživanja*, posebno balkanoloških, Sarajevo 1979; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1979; Б. А. Рыбаков, *Язычество древних Славян*, Москва, 1981; Б. А. Рыбаков, *Язычество древней Руси*, Москва, 1987; Н. Чаусидис, *Митските слики на Јужните Словени*, Скопје, 1994.

³ A part of these rare sources is incorporated into our research (Н. Чаусидис, *Митските...*). Some of the phenomena in the South Slavic pagan religion may be also hidden in some heresy religious systems (Bogumil religion...) which are more often recorded in the Middle Ages sources referring to territories settled by the South Slavs.

left their original territory and, in their migration period, made many contacts with various other peoples and their cultures. During the great migration period they most certainly lost many ethnic elements of their material culture in exchange for gaining new ones, which are today, in the Balkans, still very hard to define.

3. The image of the South Slavic religious culture is even less clear also because of the fact that their material culture - as well as the culture of other Slavic peoples - consists mostly of artefacts made of organic materials. Such a character of the material culture, intertwined into the traditional Slavic village, was preserved until the 20th century. Thus modern researchers (particularly archaeologists) cannot gain a more general insight into the material culture of the South Slavs during the Middle Ages, and consequently they are hampered in their research into the ancient religious and mythological structures of the South Slavs.

4. Because of this "blank" the historic connection of various remnants of the ancient religious beliefs still preserved in the South Slavic folklore is not feasible even though the tradition of the South Slavs is rich in those elements. Maybe this is the reason why until now the attempts at researching the South Slavic pagan religion have been focused mainly on the folklore, especially on the oral tradition and preserved rituals. The historic dimensions of those two elements are not sought in the original territories settled by the South Slavs, i. e. the Balkans, but - by the use of comparative methods - in the tradition of the Western and the Eastern Slavs.

Because of this the research of the South Slavic religion and mythology is non-autonomous and completely dependent on the results of the research made on territories settled by other Slavic peoples. A particular feature, which - even though it may have existed in the South Slavic tradition - cannot be traced or recorded by use of such methods unless it was already present in some of the regions settled by other Slavic peoples. But what if the very feature has not yet been discovered by the research made in other territories? And what about the specific features of the South Slavic religion and mythology that were not necessarily present in the religious or mythological systems of other Slavic peoples? Does this mean they are never to be discovered or understood just because no analogy can be drawn between the religious and mythological systems of the South Slavs and the other Slavic peoples?

In such a hopeless situation, there arises the urgent need for using a relatively new and autonomous research method. By using such a method the research results would no longer be based on comparative studies; the latter would only be used as a means by which the results would be verified.

The methodology of our research is based on the material culture of the South Slavs from their arrival in the Balkans to the 20th century. It comprises the artefacts discovered by archeological research, the elements of the architectural and art objects (often bearing some formal Christian qualities) dating from the Middle Ages, and finally, the artefacts belonging to the South Slavic folklore. It should be pointed out that most of these material artefacts are seen as being part of the mythical and religious structures mostly because of their form, i.e. their visual image. Since the method is based on the material culture, or more precisely on the visual medium, it is necessary that it includes a special mechanism by which the researchers can discover and interpret the character and meaning of a particular picture.

The central notions of this methodology are "mythical picture", "mythical belief" and "mythical or myth-creating consciousness". The mythical picture is a product of spe-

cific principles applied to the operation of the consciousness of Man, as a member of any of the archaic (particularly non-civilised) cultures⁴. Our methodological approach, and the image of mythical consciousness in general, also comprise the notions of analytical psychology (the subconsciousness, and conditionally also the collective unconsciousness), and hence they serve as important components in understanding the archaic cultures⁵.

What can be described as a mythical picture?

A mythical picture is the basic - and often the only - form of earlier man's plastic expression, and it is the product of specific features of his consciousness. The creation of mythical pictures was inspired by his/her existential needs. Such pictures are not the realisation of a pre-formed idea, but instead they are ideations which take shape in the process of their material creation, in which the subconsciousness plays an important role. From the point of view of the person executing the picture, it is created "all by itself". The mythical picture, being an iconographic and symbolical entity, is not the product of a single creator, but rather the result of the creative process of several generations. It is characterised by gradual transformation, i.e. evolution taking place over many generations, centuries, even several epochs. Taking into consideration all these elements and the role that archaic culture had in forming the personality of the individual, one can say that the mythical picture is a result of the "collective mind", the "collective consciousness" of a given culture. The fundamental motive for its creation is not by nature artistic or aesthetic, but rather magical and religious.

In a real archaic culture the mythical picture does not *represent* somebody or something, it *is* de facto what (according to our interpretation) it represents. From this point of view the creation of a mythical picture can be understood as the intention of the archaic person to make real, i.e. to materialise what the picture symbolically represents. In the prehistoric civilisations the mythical picture performed the function which was at a later time assigned to letters: it articulated the images and ideas, their cultivation, and embedding in the consciousness of the individuals and their environment.

Mythical pictures are transformed in accordance with their function in a given culture and with the changes of the mythical images in relation to what the given mythical picture presents⁶. The transformation is most frequently a gradual, almost invisible process: every culture, i.e. generation cherishes particular mental images of a particular phenomenon (e. g. the form of the universe, the functioning of a particular natural or cultural process, the character of a particular deity...), which exists in the consciousness, i.e. the subconsciousness of each and every member of a given generation. When making a mythical picture (wood carving, embroidery, metal molding) the creator consciously and subconsciously strives to achieve the goal of finding a particular mental picture, to recognise

⁴ This comprises also the perception of the world in general, organisation of relevant impressions and creation.

⁵ The notions "mythical consciousness" and "mythical belief" comprise all the meanings assigned to them by German philosopher E. Kasirer (E. Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika - drugi deo: Mitsko mišljenje*, Novi Sad 1995, especially 36, 37, 47-52, 58-61, 65, 76, 77 (on particular characteristics of the mythical consciousness). On psychological notions compare: C. G. Jung, *Dinamika nesvesnog*, Beograd 1978. For a more detailed insight into our understanding of the term "mythical picture" see: Н. Чаусидис, Митските..., 51-67

⁶ For a more detailed insight see: Н. Чаусидис, Митските..., 58-61; N. Čausidis, *The Magic and Aesthetic Functions of Mythical Images in the South Slav Traditional Culture*. In: *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, Belgrade 1994, 5-20.

it in the picture he inherited as a prototype, and to transfer it into the new picture he is creating, based on this prototype. Thus the visual form and the meaning of mythical pictures are changed.

It is important to emphasise that the fundamental medium in which mythical pictures were formed, consisted of the non permanent (and at the same time most frequently used) techniques that make use of mostly organic materials (drawings, colouring, embroidery, carving and modelling of skin, textile, wood, wax, dough, nonbaked clay...). The discovery of this fact has been made on the basis of extremely few ancient objects still preserved, and numerous replicas of the original objects made in more durable materials (baked clay, stone, metals).

Mythical pictures should be treated as one of the forms in which mythical belief is captured. They should be seen in connection with other mythical manifestations (the oral myth and myths intertwined into rituals) to whose meaning contribute, and vice versa. Thus, although in concrete cases the pictures can be assigned the primary role in relation to other media, in principle the primary role is actually assigned only to nonmaterialised beliefs, i.e. to mental pictures.

Mythical pictures are still produced long after their original or subsequent meaning has been forgotten; nevertheless, the images and beliefs in its magical powers or its sacral character are preserved. If those no longer exist, the picture enters the process of demythification: it assumes the role of a decorative element, i.e. it becomes an ornament devoid of its mythological and symbolical meanings.

If we set out from the standpoint that the meaning of the symbols (the fundamental "building elements" of a mythical picture) is based on the qualities and functions of the real elements which served as the reference for a symbolical meaning, there is a possibility that the meaning of a particular mythical picture belonging to an ancient or far away culture can be grasped even in the absence of the appropriate context, i.e. the key to the communication with the particular mythical picture and even the culture to which it belongs⁷. Precisely this viewpoint gave us the right to begin the exploration of the pagan religion and mythology of the Slavs (in this particular case especially the South Slavs) setting out from their visual images bearing a certain mythological and religious character.

Our research has been divided into four global complexes which are deeply connected with research into the character and the genesis of the mythical picture. This structure is based on the principal relationship that determines all phenomena of a mythical and religious character. What we are dealing with is the relationship between Man and cosmos, the intention of the archaic cultures to reveal their reciprocal identity (on the level of form, organisation or function), and the will to understand and interpret one element of the pair by use of the other.

⁷ When speaking of archaic cultures, the categories "actual features" or "actual functions" do not refer as much to objective reality as they refer to the specific way in which a concrete detail, i.e. a component of this reality is interpreted in a given culture.

I. PICTURES OF THE HUMAN FIGURE



T. I: 1. anthropomorfisation of cosmos 2. relief, Laussel (Palaeolithic) 3. idol, Zbruč 4. idol, Olsztyn 5. lucky charm, Kirov 6. fresco, Skopje 7. graffito, Provadijska Reka 8. embroidery, Russia 9. gravestone, Dalmatia 10. graffito, Austria (Iron Age) 11. metal tablet, Tesalia 12. fibula, Vojvodina 13. gravestone, Herzegovina 14. gravestone, Dalmatia.

The human figure in mythical pictures is there to evoke the symbolical meaning which it reflects and which is based on the actual biological and cultural functions of Man as well as the functions projected onto him/her by a particular culture. A specific meaning can be traced in every element of the human figure, its particular pose, and other symbols to which it is related in the picture.

In the Slavic culture a picture of a woman with her hand placed around the area of her breast or stomach can be found, even though there are only traces of it to be seen (on tombstones and cult objects). Originally these two poses were to point to the function of the two organs (feeding and giving birth), and thereby to allude to the corresponding functions of nature. Thus these figures revealed the character or the domain of the mythical beings they represented. These notions lead us to the oldest, prehistoric epochs in which the processes of transformation (especially stylisation) of mythical images can be observed. It is of particular importance that throughout the various epochs the process of the identification of a human figure (especially a female one) - its parts and their functions with the corresponding functions and elements of the universe - can be best understood (see: T. I: 1)⁸:

- the Earth as the lower zone of the macrocosm and its power of giving birth, is identified with the analogous female organs and their functions, also set in lower half of her body

- the identity between the sky and celestial waters as the upper zone of the macrocosm and their function to feed what the Earth will give birth to, and the female breast and the milk of a woman (also set in the upper half of a female body and intended to feed what has been born).

The purpose of leaving the framework of the Slavic culture is to penetrate, from the standpoint of the primordial, the meaning of the several of the subsequent enigmatic mythical pictures present in the Slavic culture.

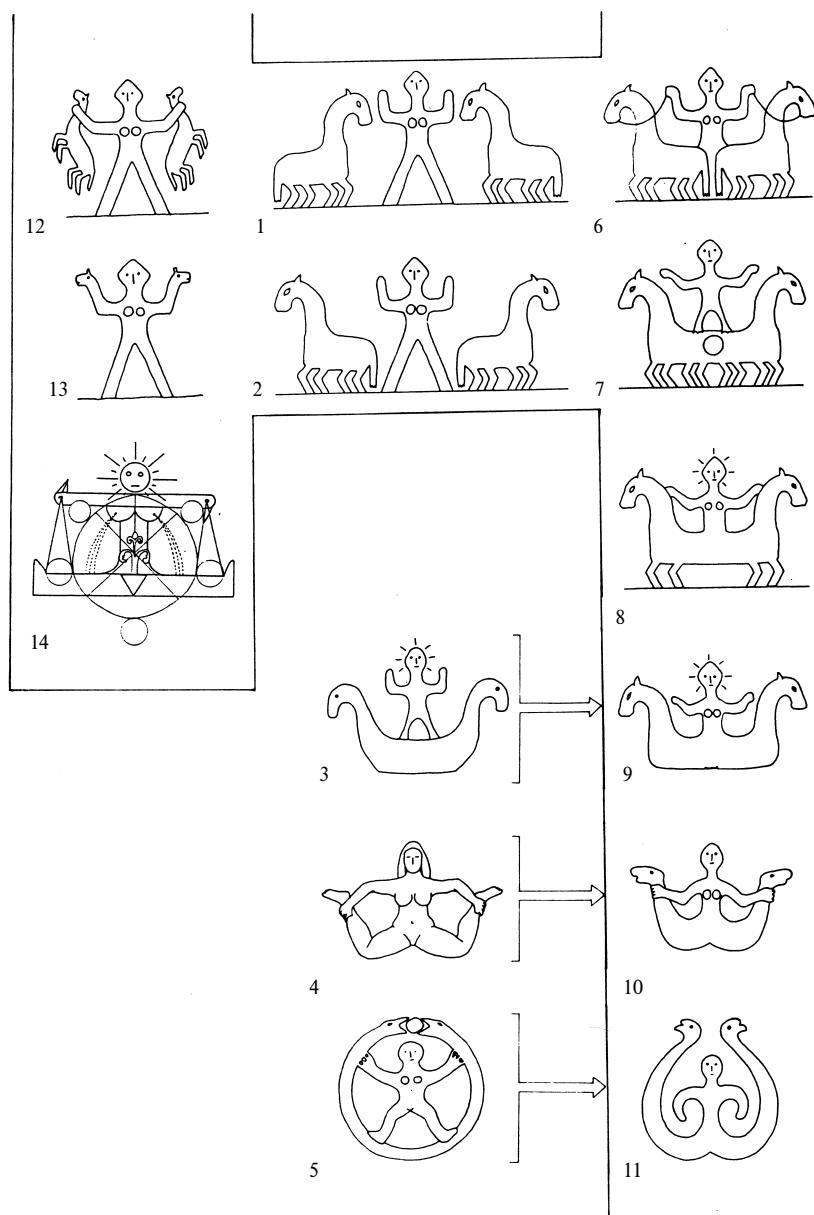
The human figure (originally a female one) holding a riton (one of the early types of pots) in her hand represents the product of the transformation of the oldest pictures of wet nurses in which the riton is seen as a symbolical substitute for the female breast and bears the meaning of the source of food, plenty and well-being in general. In the Middle Ages such images, which are almost completely identical to the oldest prehistoric ones (e. g. the relief from Laussel), could be found in a Slavic cult statuette - the idol of Zbruč. In the new context of war and heroism the above-mentioned meaning could also be traced in male figures set in the same pose (the god Svantovit in Arkona; numerous cult images from Central and Eastern Europe, and seemingly, also a late Christian example found in the vicinity of Skopje - (T. I: 2-6)⁹.

Beside its real biological functions, the human figure represents figures with a cosmic character in order to point out the mysterious forces of creation that initiate and control the cyclical processes in nature. In mythical pictures this is manifested by use of centrally located human figures with sun disks placed in their hands or around them. The disks symbolise various phases of the solar cycle or, at the more abstract level, the seasonal changes or procreative cycle. In this context the hands of the human figure are given the

⁸ It should be pointed out that the illustrations have been furnished only with basic information. For more detailed data, including bibliography see: Н. Чаусидис, Митските..., 487-526.

⁹ For more details see: Н. Чаусидис, Митските..., 94-100; Н. Чаусидис, Ктиторскиот портрет на крал Марко со ритон во раката и неговите можни паганосовенски предлошки, Научен собир по повод 600-годишнината од смртта на кралот Марко, Скопје-Прилеп.

meaning of forces which initiate those cycles, while the human figure itself (that is the image of a deity it represents) remains a subject who controls these forces and takes care of the cyclical nature of the processes. Such pictures were found on the graffiti from the Middle Ages, on jewellery, and on tombstones from the late Middle Ages; they were also part of the folk ornaments of South Slavic or general Slavic character (T. I: 7-14).



T. II: variants and transformations of symmetrical zoo-antropomorphic mythical pictures.

In the South Slavic as well as many others cultures, symmetrical compositions consisting of one central anthropomorphic figure accompanied by two zoomorphic figures are particularly frequent. Our symbolic analysis has led us to the following global meaning of these compositions. Two animals (whether they be horses, stags or birds) symbolise the dualistic forces, i.e. tendencies present in the universe: the positive and the negative, progressive and regressive forces, the one that initiates growth and giving birth, and the other one responsible for fading away, dying. Between the two animals there is a human figure holding them in its arms or holding their bridle. This figure represents a calming factor, the one to "hold them in its arms", restrain them, to control what they symbolise: the dualistic (more precisely bipolar) tendencies of the universe (T. II)¹⁰.

These are very important mythical pictures, which clearly interrelated with man's ancient, subconscious and archetypical needs existing as permanent entities through time, adopting various different forms. We have tried to show their principal variations and the line of their transformations on T. II. We believe the primary pictures to be the ones on which there are three figures set apart one from another (1, 2). In the next phase there is already a relationship formed among them, i.e. the human figure starts taming the animals: holding them in its hands (12), bridling them (6) or riding them (7). The latter example reflects yet another phenomenon: two animals are united into a unique being. This fact could represent the notion of a unique character, i.e. the causal relation of bipolar cosmic tendencies. In the next phase the process of fusion follows - three figures are united into a unique composite zoo-anthropomorphic figure: two animals transform into the central, i.e. the human figure's arms (13) or legs (8, 9, 10). This process too could be interpreted as a product of the changes occurring in the perception of the harmony of the world, which no longer exists because of the forces of chaos (animals) and order (Man). The illusory forces of chaos are in fact merely parts, tendencies of the sole subject which is able to bring harmony to cosmos - represented in the picture in the form of a human figure. In this context, in this figure, the weighing-scales can be perceived as the symbol of balance, harmony and order within the universe (14): the human torso with its head represent the vertical axis of the world and the vertical axis of the scales while the extremities (especially arms) represent the bipolar tendencies of the cosmos, and the two side-pans of the scales at the same time.

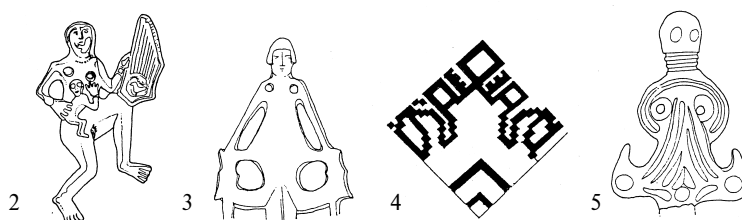
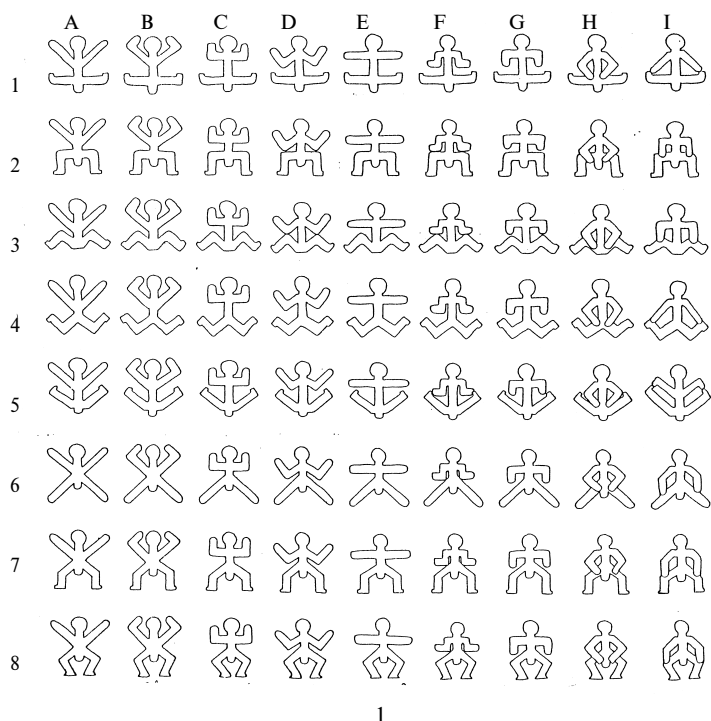
Influenced by other mythical pictures, this notion enters new phases of transformation, the product of which reflects some other meanings which are more or less consistent with the ones we were talking about so far. It is a picture of a deity sailing a zoomorphic boat (3, 9): the deity set in the pose of a woman who has just given birth, with her legs ending in the form of a zoomorphic heads (4, 10); the figure shaped in a circle, i.e. a wheel (5, 11) - the wheel is formed either by two zoomorphic beings or the figure's zoomorphicised legs (in both cases those symbolise two tendencies of cyclical phenomena). The concrete images which belong to most of the above-mentioned types are found on the embroidered linen, in traditional architecture, parts of the household utensils, jewellery and cult requisites of the South Slavs and also other Slavic peoples.¹¹

¹⁰ According to our belief the zoomorphic pair - beside its general meaning - have expressed also concrete meanings which have been in relation with the general meaning. Thus migratory birds could be seen as a symbol of nature's fecundity (the arrival of spring of summer), horses and deer - progression and regression of the sun, and snakes - the presence of water.

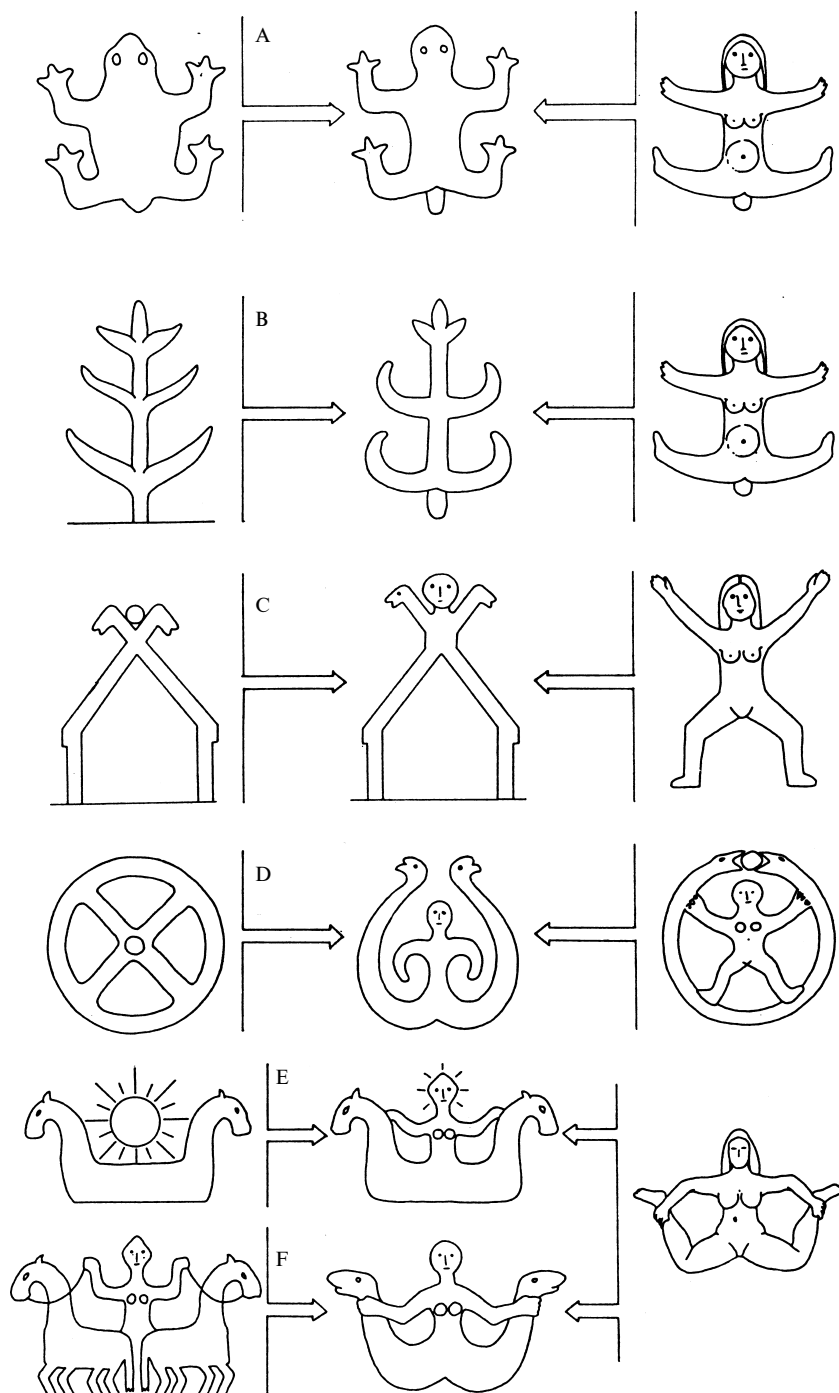
¹¹ Н. Чаусидис, Митските..., Т. XXIII - XXVII.

II. PICTURES REPRESENTING THE FEMALE PRINCIPLE

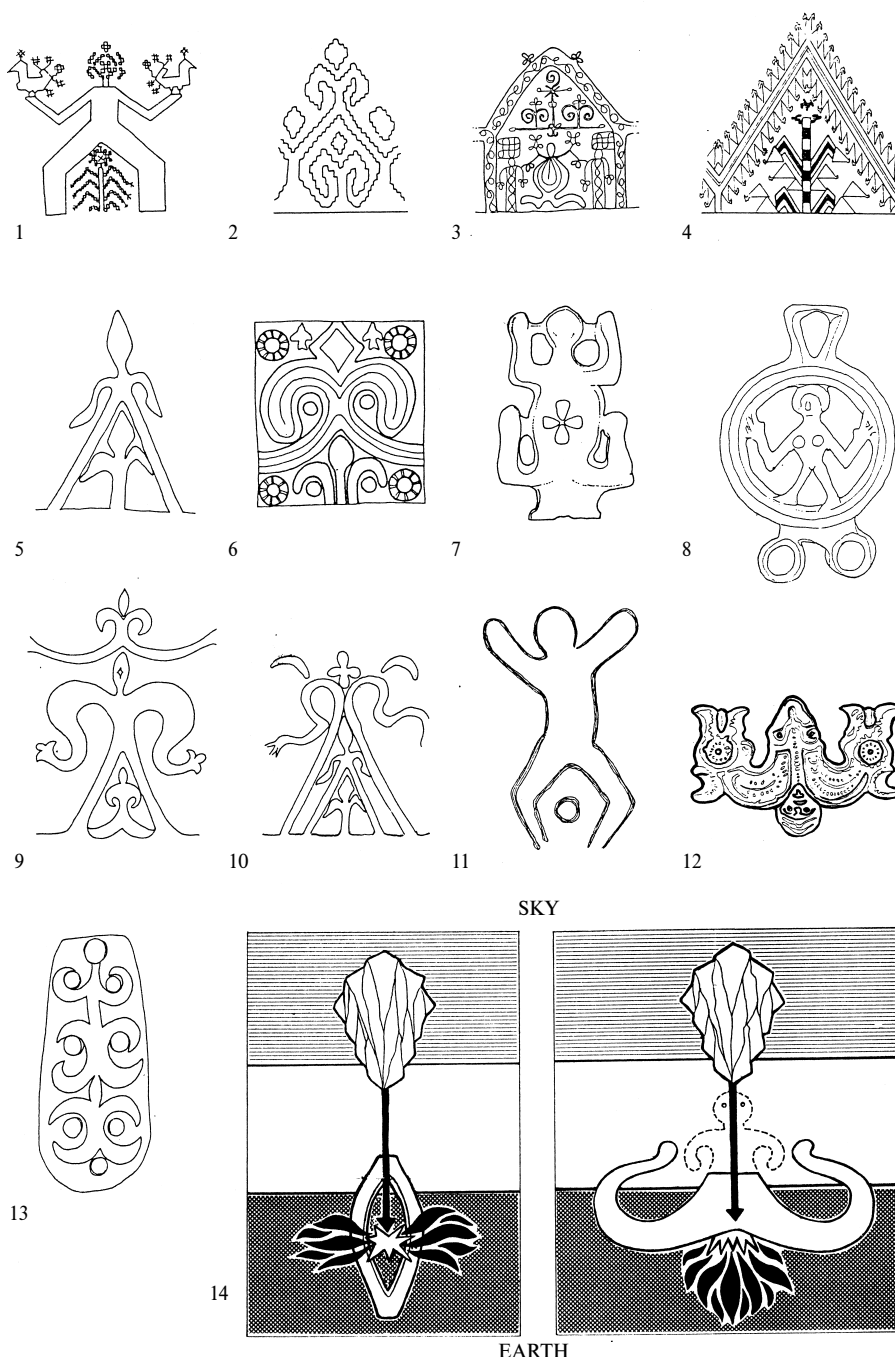
Members of all archaic cultures, and therefore also the one we are researching, were existentially interested to understand how things in nature came to being - the universe itself, various cosmic elements and cycles, plants, animals and, last but not least, Man. The only way to explain their creation *ex nihilo* was by use of analogy with the fertile women and the act of giving birth in the literal sense of the word. Precisely because of this in all mythical forms, therefore in mythical pictures as well, woman - because of her procreative function - is given the central position - according to the frequency of occurrence as well as the number of symbolical and iconographical types. Since this is a theme which is universal and applicable to all mankind, regardless of period or geographical region, a prevailing number of the South Slavic mythical pictures representing this theme can be traced back to times immemorial, at least in Europe, the Mediterranean and Asia.



T. III: 1. variants of the posture of the mythical woman who has given birth 2. metal tablet, Tesalia 3. fibula, Cigirin 4. embroidery, Macedonia 5. fibula, Macedonia.



T. IV: symbolical-iconographic shapes of the mythical woman who has given birth.



T. V: 1. embroidery, Russia 2. embroidery, Croatia 3. embroidery, Russia 4. embroidery, Bulgaria 5. gravestone, Herzegovina 6. decoration, Kosovo 7. votive offering, northern Croatia 8. pendant, Ohrid 9. gravestone, Dalmatia 10. gravestone, Herzegovina 11. gravestone, Montenegro 12. metal tablet, Tesalia 13. decoration, Vojvodina 14. begetting of fire understood as coitus between heaven and earth.

The act of giving birth is rather complex for visual representation, therefore in mythical pictures it is described indirectly and stylised in several ways: as a pregnant woman or as a woman touching her reproductive organs (the stomach area and genitals, which in most cases are shown enlarged or open) or pointing to them, thus alluding to their function and to the act which it about to happen. In concrete cases, giving birth is shown by use of a more or less realistic image of a woman at the very moment of giving birth. The meaning is focused on her posture (there are several variants of the two basic elements: the legs spread apart and the position of her arms), and the stylised baby coming out of her womb¹². We tried to make a typology of principal variants of the above-mentioned stylised poses that are particularly common on the Slavic ornaments (T. III: 1). The third way of showing the act of giving birth in a picture is by describing the act *post festum*. The baby is placed outside its mother: beside her or in her arms (as is the case of the metal tablet from Tesalia - T. III: 2)¹³.

Like all other mythological representations, the images of giving birth do not end within the limits of reality; reality is only where they begin. The concrete meanings of giving birth are characterised by several elements: the outer appearances and the attributes of the woman who has just given birth and the newborn baby, and the surroundings in which the act has taken place.

Beside the anthropomorphic form, the woman who has just given birth can adopt another three forms: she can be identified with a frog, a plant or a house (T. IV: A, B, C). This is not a mere coincidence, since in real life all three elements are related with fecundity and giving birth, i.e. creation. Frogs are creatures living under earth and in the water, and they are assigned the function of a symbol and the representative of those two functions, incarnated into the form of a mythical woman who has just given birth (e.g. a votive word for barren women: T. V: 7). In terms of plant motives, a deity in the form of a woman who has just given birth is most frequently identified with a tree (especially a fecund one). The result of the process is a "woman-tree" or more general a "woman-plant", the entity still most persistent in the symbolical pictures (T. IV: B). The product of the relation between a woman and a house is a "womanhouse" image representing the factors that are the source of happiness and well-being of a family (T. IV: C; examples: T. V: 1, 2). In close relation to the latter form there is a variant of a woman who has already given birth, in which she is described as giving birth inside a house. In this case the goal of the symbolisation is probably transferred to the essence - the space that the house encloses (examples: T. V: 3, 4). - We can follow the Slavic examples of such mythical pictures even back to the neolithic period¹⁴.

As mentioned above, those mythical images also form a relation with symmetrical pictures - the symbols of cosmic dynamics. There are some specific variants of the basic meanings: a picture of a woman who is just giving birth with a pair of animals at her side (the reflection of the image of giving birth, i.e. the creation as a result of the reconciliation of dualistic forces) - the animals are presented as being part of the woman -; there is also another symbolical form of a woman who has just given birth with her legs spread and ending in the form of an animal head (T. IV: E, F; examples: T. III: 3, 4, 5), and a woman who has just given birth forming a circle which symbolises giving birth as being part of a cycle, or the creation of a cycle itself (T. IV: D; T. V: 8).

¹² It should be pointed out that the primordial woman was giving birth most often in a sitting position.

¹³ On this and other tables from Tesalia see: Н. Чаусидис, Пагано-словенски култни предмети од Тесалија, I, II, Годишен зборник на филозофскиот факултет, 19(45), 20(46), Скопје, 1992, 1993, 141-166, 159-178.

¹⁴ See: Н. Чаусидис, Митските..., Т.: XXXI, XXXIV, XXXVII, XLVII, XLIX.

In any of the above-mentioned forms of mythical pictures, a specific meaning is assigned to the object to which the woman is giving birth. Each of these objects reflects a specific sphere of the universe, the creation and perpetuation of which is of close interest to Man.

Giving birth to floral elements (most frequently represented by a generalised picture of a plant) can reflect a wish that the fields may be rich in crops; on the other hand it can also reflect the beginning of a new growing cycle or any of the four seasons, and holidays: for example spring or the beginning of a new year (examples: T. V: 5, 6). Giving birth to animals - except in the literal sense (increasing the herd) - can also be a sign of general prosperity¹⁵.

The active cosmic elements which the mythical woman is giving birth to (various symbols of the sun and fire represented as geometric, floral or anthropomorphic solar disks and rosettas) should be understood as symbols of the diurnal or annual solar cycles (T. V: 11, 12). A mythical picture of giving birth to fire has not yet been identified; however, there are facts pointing to its existence, even though if just in the form of a mental picture. This is confirmed by the South Slavic rituals of making the so-called "living fire" in the ancient way, by rubbing two sticks together - one made of hard and the other one of soft wood. Many elements of these rituals bear a distinct sexual character (two wooden sticks have the names related to the male and female sex; there are also evident sexual allusions as to the participants in those rituals: there is always a pair of them, mostly of the opposite sex, who are naked when performing the ritual and have to refrain from sexual activities beforehand...). The cosmological aspect of this mythical image of creating or literally giving birth to fire (the act being the consequence of coitus between heaven and earth) reflects the form, i.e. the character of more modern tools for making fire: flintstone as the "heavenly stone" under the patronage of male deities, and tinder as an element originating in earth. The latter (in the Slavic culture, as well as the cultures of other peoples) has been shaped in two variant forms: as a rhombus and as a narrow ellipse with corner poles (= vulva) or two sharp sides, which in our opinion is related to the stylised image of the mythical woman who has given birth (see: T. V: 14)¹⁶.

The mythical woman who has already given birth is also represented as giving birth to yet another, usually smaller woman. We believe the latter symbolises her successor, who is to replace her mother when she no longer has the procreative power. By multiplication of this pair an ornament is formed (most frequently a vertical one) consisting of two successive acts of giving birth: this symbolises the permanent quality and the continuity of the creative processes within the universe. The ornament can be found in the embroideries, wooden furniture decorations, in architecture, metal products, etc. (examples: T. V: 9, 10, 13)¹⁷.

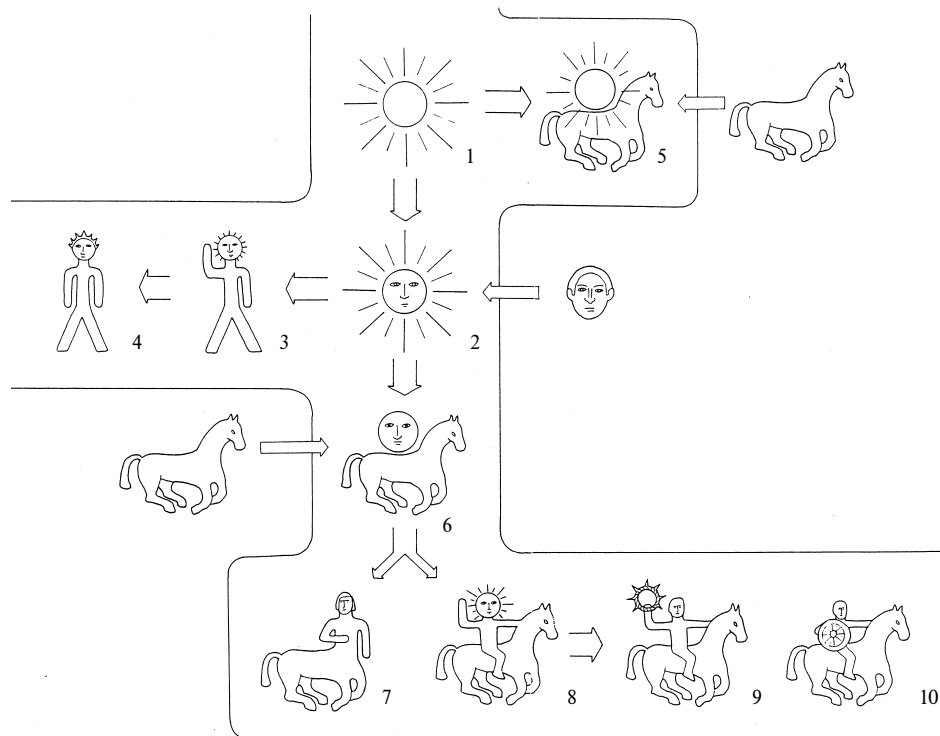
¹⁵ In Slavic languages too, words for domestic animals had connotation of material goods, arrival, richness and plenty.

¹⁶ Understandably the shape of tinder was adapted to its function, i.e. the need to hold it firmly in one's hand.

¹⁷ For majority of the described types of mythical pictures parallels have been found in the Slavic mythical folklore, rituals, and religious beliefs, recorded in the 19th and 20th centuries and by means of historic sources also in the Middle Ages (Н. Чаусидис, Митските..., chapter: "Слики на жескиот принцип").

III. THE SOLAR MYTHICAL PICTURES

The Sun is the centre of the world of archaic cultures and no other cosmic element (with a possible exception of water) holds such an important role in the existence of the earlier men. This is the very reason for their frequent presence in all forms of manifestation of the mythical. This is the case also in their projections pertaining to the plastic arts in the traditional culture of the Slavs.



T. VI: personalisation and the dynamics of the sun as presented in mythical pictures.

The Sun is a complex element accompanied by a series of accompanying manifestations, emanations and levels of existence and different activities. The archaic men connected each of them (on the basis of real and metaphysical relations) with one of their existential needs or spheres of interest. These functions of the sun are manifested by specific mythical images, through the media of speech and vision.

The shape of the sun evokes several mythical images which are universal, i.e. they are not only part of the Slavic culture. They can be divided into geometrical images (crosslike forms, and circular forms), floral images (rosetta-shape forms), zoomorphic images (heads of lions, horses, deer: the head is identified with the disk and the golden horns or the man with sunrays). We would especially like to emphasise the anthropomorphic image of the sun represented in the form of a human head (with golden hair and beard...) which is intended - apart from its form - to suggest the personality of the sun, indicating to it as

being a personal entity, i.e. a personality. This mythical picture is then transformed into a complete anthropomorphic figure, i.e. a mythical figure or deity, representing the sun. Its basic feature is once again the head - golden and bright, with light or golden hair (T. VI: 1, 2, 3, 4; examples: T. VII: 1, 2, 3, 6). One of the basic characteristics of the sun is its



T. VII: 1. graffito, Pliska 2. lucky charm, Preslav 3. gravestone, Montenegro 4. graffito, Pliska 5. lucky charm, Varna 6. metal tablet, Tesalia 7. gravestone, Herzegovina 8. graffito, Preslav 9. graffito, Macedonia 10. embroidery, Russia 11. fibula, Bled 12. metal tablet, Tesalia.

dynamics, which is the reason why it has to find its place in mythical pictures. In the visual medium this has been done in various ways.

In any of the above-mentioned symbolical images the forms of the sun were represented as being multiplied, with the aim of presenting particular phases within a cycle. As mentioned before, the solar disk or its multiplied images are put into the hands of anthropomorphic mythical figures in order - amongst other reasons - to evoke their dynamics (T. I: 7-10). Most frequently the dynamics of the sun was presented by the method of identifying it with one of the animals which are characterised by motion (T. VI: 1, 2, 5, 6). Usually this is a horse, a deer or any of the birds. The identification can be complete (the body of the animal represents the sun) or partial (through fantasy images of half-sun, half-animal, i.e. the "sun-bird" or the "sun with wings"...). The identification is made by the sun (represented in any of the known forms) set upon the body or the shoulders of the animals or tied to them. One of the striking variants is that in which the solar disk is represented in the form of a human head set upon the shoulders of a galloping horse (T. VI: 6; examples: T. VII: 4, 5). The union of anthropomorphic symbols of the shape of the sun, and zoomorphic symbols of dynamics produces a mythical picture of a solar figure riding a four-legged animal (or a bird, although this image is not very common in the Balkans) or flying on it. This picture represents the beginning of the archetypical mythical picture of a Slavic solar horseman (T. VI: 7-10).

In the Balkans there is one variant which is emphasized: this is an early and not entirely anthropomorphized (i.e. non-naturalised) variant of this mythical picture in which the head of the horseman has no elements of a human face but has the form of a solar disk with a cross or rosetta or a radial aureole (examples: T. VII: 7-10). There are also some completely anthropomorphized examples, although these are less common (T. VII: 11, 12).

In the regions settled by the Slavs the images of the sun rendered more dynamic by means of any transportation device - the products of early human culture (a carriage, boat or sleigh) - are not among the most impressive ones. Likewise, the symbolical images of the sunrays - identified by means of a spear or lightning - are also not emphasised, except in cases when they are attributes of figures with a solar character.

Let us mention once more the symmetrical zoo-anthropomorphic compositions among which there are also those with an especially emphasised solar aspect. The latter is represented through a central (usually female) figure and lateral horse-riding figures, encircled by solar symbols (rosettas, disks, swastikas).¹⁸

IV. PICTURES CONVEYING THE MALE PRINCIPLE

As is the case with the female figures, the basis on which the entire symbolical structure of the male mythical figures, i.e. deities, is formed remains once again the basic biological function of Man (in this case understandably the male), and all the other activities through which this biological function is expressed. While the figure of a woman in the oldest female deities is intended to represent, above all, the creation of all life, its sustenance, and the creation of all material, the figure of a male is mainly to represent the non-material manifestation of the energies within the universe. While the female figures

¹⁸ At the end of the chapter "Соларни митски слики" we have tried to connect the results of our research with the names of the Slavic solar deities from the Middle Ages historic sources (Dažbog, Svarožič, Hors...) and with relevant folk traditions, i.e. rituals, mythical tradition and epic poems (Н. Чаусидис, Митските..., 309-331).

relate mainly to material categories, the male figures relate mainly to non-material and non-fathomable reasons for the existence of the former. Aside from biological functions there are also cultural functions, which are part of the symbolical system. The latter are mostly represented as being superstructural to the former (see: T. VIII).

The male genitals are one of the first and most simple symbols of man's procreative power. In the Slavic culture they are represented in the form of cult objects in their life size. They were used for ritual and magic purposes (example: T. IX: 4). However, the cult objects represented in the form of an anthropomorphic phallus (the penis has the elements of an anthropomorphic face) are even more common within the Slavic culture (T. VIII: 1, 2, 5; examples: T. IX: 1, 2). While the phallus is present on the cult object to reflect the tendencies of the mythical consciousness, to fix the category of "procreateness" to the object (the body organ) which is characterised by it, the anthropomorphicized phallus reflects the tendencies to present the subject which carries out this function.

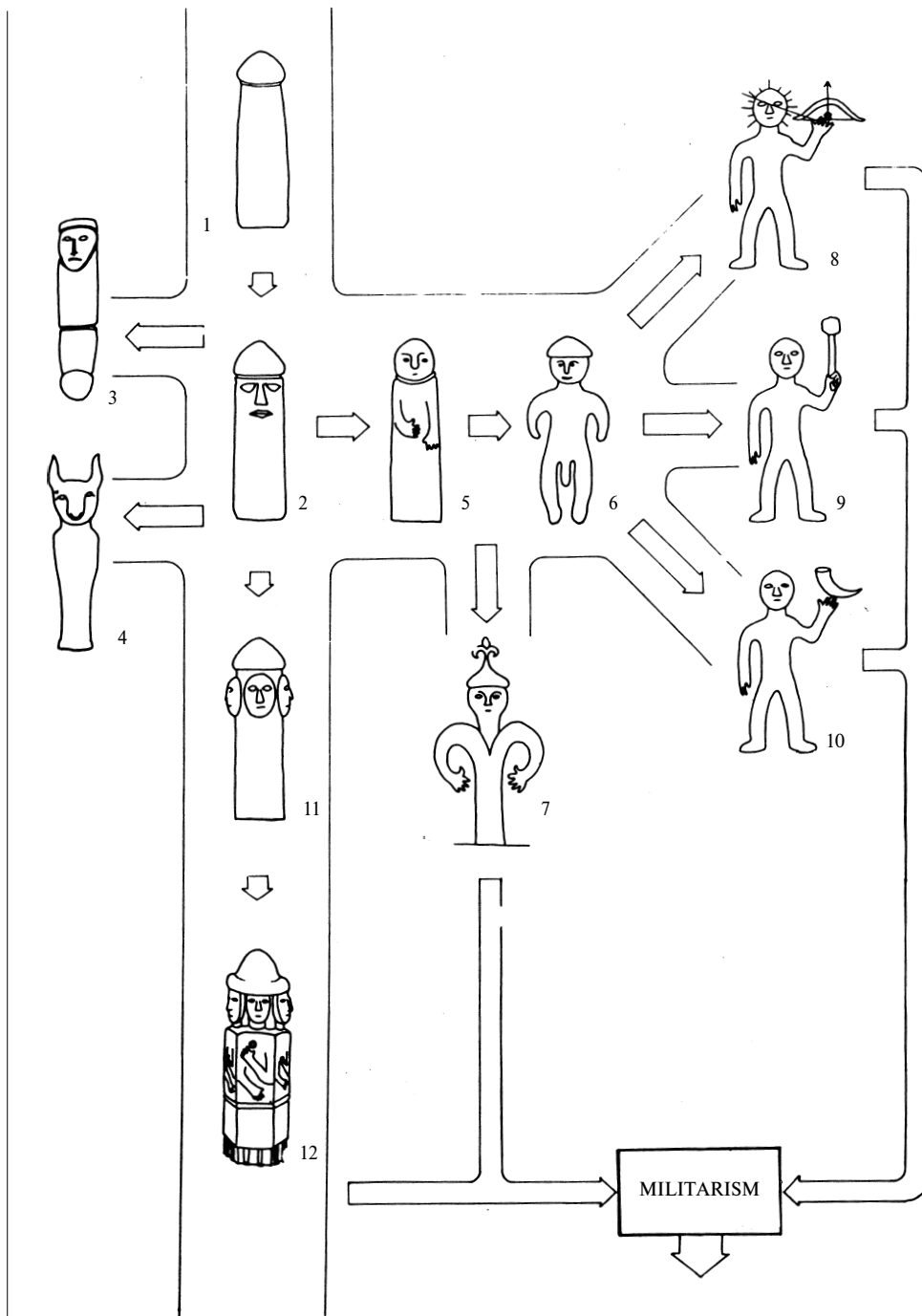
The anthropomorphicized phallus can be found on the cult objects used as requisites with a ritual-magic character; it may also serve as an iconographic basis of small house idols as well as monumental idols placed in shrines (example: T. IX: 3).

The last type of mythical picture is a half-phase of the process of complete anthropomorphisation of the male principle, i.e. the image of the anthropomorphic figure (a male deity of any other category of mythical figures) - the medium of procreative power (T. VIII: 2, 5, 6). The basic symbolical element reflecting his procreational function remains a phallus which is in most cases represented as oversized or in erection.

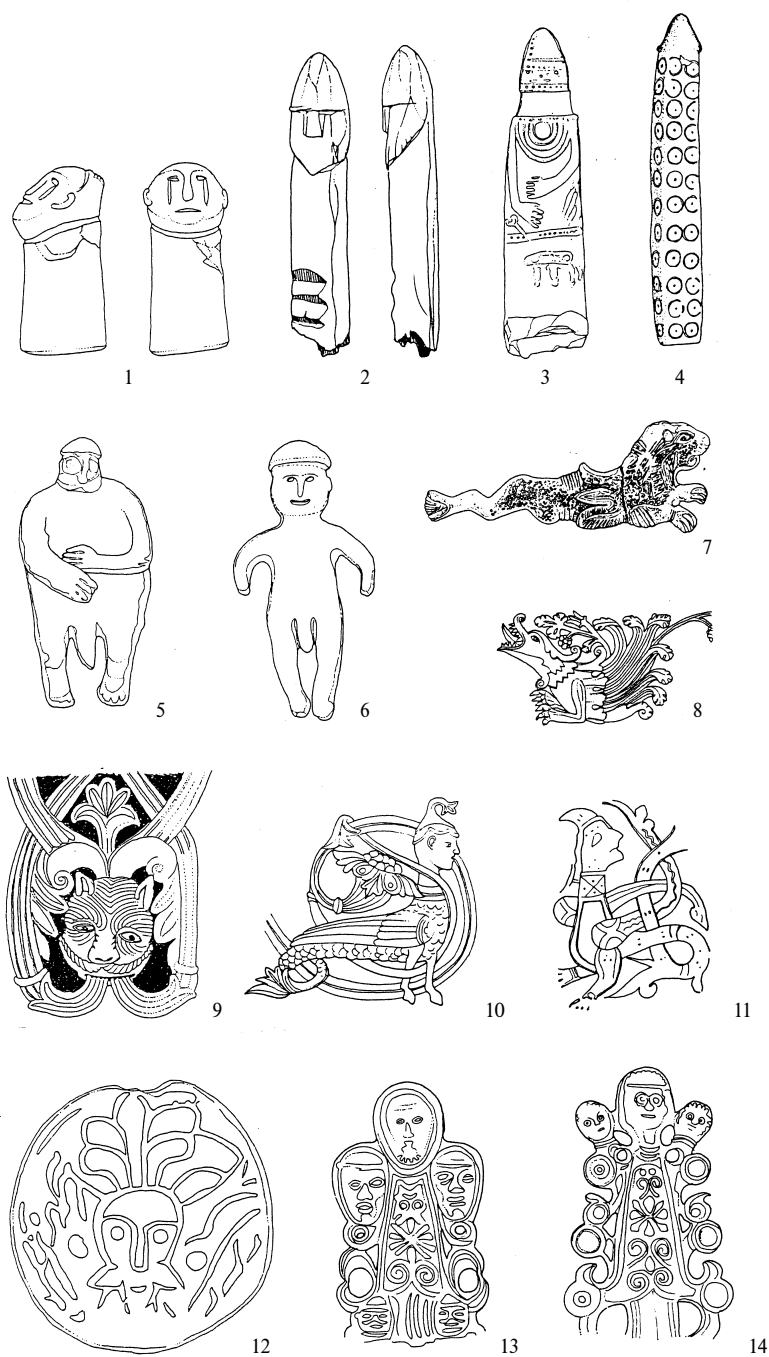
The most interesting example reflecting this mythical image are the cult figurines of the mythical figure German. In Bulgaria, Serbia and Romania (where he is known as Kalojan) these figurines are made by women using clay or other organic materials (wood, straw, textiles). In honour of this mythical figure (most commonly he is naked and the emphasis is on his phallus) a burial is arranged. It consists of the procession, mourning and actual burial (the figurine may also be thrown into water); all this is done with the purpose of controlling the natural waters (T. IX: 5, 6).

In mythical images the male principle represents various spheres of nature or culture, which leads to more or less specialised deities or pantheons (T. VIII: 7, 8, 9, 10). The male mythical figure with floral motives growing out of his body is a reflection of the mythical notion of the male factor within the vegetation cycles in nature. This image may be understood in yet another way. The death of a male figure may be - within the concept of a "sacrificed deity" - a condition for the beginning of a new vegetation cycle. Such mythical pictures are found on the tombstones, jewellery, and ornaments in the Christian shrines (from the Middle Ages), and in manuscripts (examples: T. IX: 10, 11). These objects may reflect various domains of influence of the above-mentioned former deity: patronage in terms of the agricultural sphere, reinforcement of the procreative power of the human body, participating in the destiny of the deceased in his life after death. This type of mythical picture has its zoomorphic variant with plants growing out of animals (of various kinds) (examples: T. IX: 7, 8). It is thought that in this may have been a way of representing the Slavic mythical figure Simargl - a dog with earthly and heavenly attributes (with the tail of a snake or fish, and wings), and later his anthropomorphicized variant, most probably Pereplut.

This symbolical concept is to be found intertwined in the basis of one of the images of the Slavic underworld deity (maybe Veles, Crnobog...?) who is represented only by a



T. VIII: mythical pictures conveying the male principle - their structure, variants, transformation.



T. IX: 1. ceramic phallus, Bitola 2. wooden phallus, Staraya Rusa 3. stone idol, Tesalia 4. stone phallus, Bulgaria 5. clay figurine, Bulgaria 6. clay figurine, Bulgaria 7. metal tablet, Tesalia 8. wood carving, Ohrid 9. stone relief, Serbia 10. stone relief, Serbia 11. bracelet, Ryazan 12. lucky charm, Preslav 13. fibula, the Balkans (Constantinople?) 14. fibula, the Balkans (Constantinople?).

head (mostly wearing moustaches and having zoomorphic qualities) out of which various plants are growing (examples: T. IX: 9, 12). The traces of the other mythical picture - in which the underworld deity (in this case called Triglav, Trojan...) is presented as having three heads - can be found in the case of the idol of Zbruč as well as the Slavic fibulae from the Balkan region (T. IX: 13, 14).

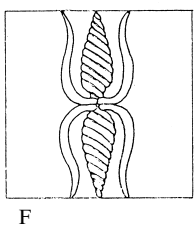
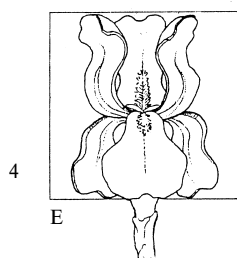
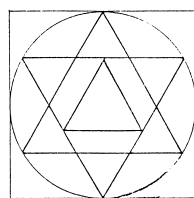
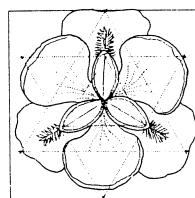
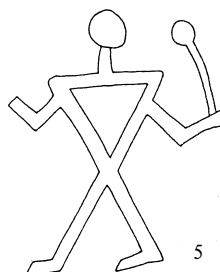
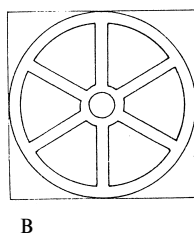
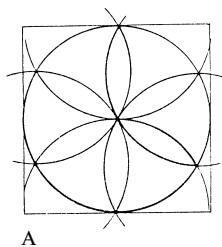
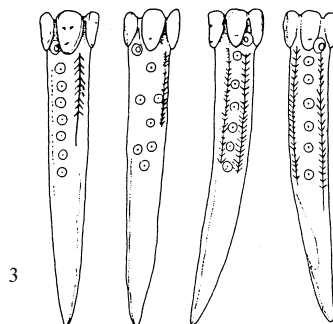
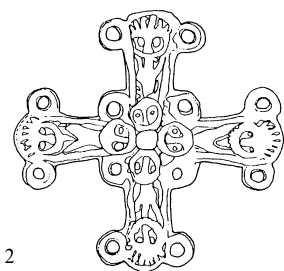
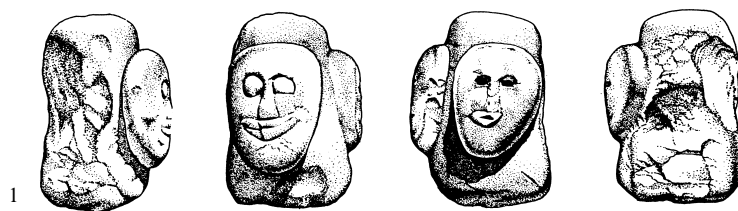
The mythical consciousness projects the male principle not only onto the underworld-vegetation sphere, but also onto the dynamic and energy processes mostly connected with the sky, which in addition to the sun also include thunder and lightning, and daylight. Each of these is presented by specific symbols, mythical pictures, mythical figures, and deities.

Thunder and lightning are presented by two categories of symbols: the symbols in the first category emphasise its beating and resonant actions (the corresponding symbols are axes, heavy sticks, hammers) and its fire-light nature (the corresponding symbols are lightning, spears, and fire presented in the form of flintstones). The connection between thunder and the various symbols that contain the number six is particularly interesting (T. X: 4): there is a six-leaf rosetta in a circle (A), a wheel with six crossbars (B), bees and their hexagonal honeycomb, and finally the blossom of *Iris Germanica* in the geometrical shape of which there are two pairs of three-blossom leaves set against each other. In the horizontal projection there are two equilateral triangulars merged into a hexagram (C, D); in vertical projection there are two triple forms (E, F). An analogy can be drawn with the ancient Roman and Greek graphic symbols of thunder (the two-sided "trident" of Zeus, i.e. Jupiter, and the analogous Hindu symbols of thunder - "vajra").

The figure of the thunderman was shown with one of the abovementioned symbols in his hand. According to historical sources, in the Eastern Slavic culture, the thunderman Perun held a stick, a spear, lightning or a flintstone in his raised hand. We have found evidence of several objects of a cult character in the Balkans on which there are pictures of male figures with an axe or similar tool (a hammer, a spiked club) in his raised hand (examples: T. X: 5, 6).

Through everyday experience, transformed and perfected over several generations, the archaic consciousness came to understand the primary character of light and its importance for the existence of Man and the universe in general. Thus in context of light the supreme Slavic deity was formed, a patron of the sky and daily light, a creator of the world and Man, and the master of other deities. In mythical pictures the light, as an exceptionally abstract notion (which cannot be captured by means of the plastic arts), is symbolically represented by the eyes or - more generally - by the human face (which is assigned the meaning of "looking" - the role of the organ of perception and the consciousness). This can be concluded on the basis of the images of the supreme Slavic deities of whom we have learned from historical sources (Svantovit in Arkona...), as well as from the archaeological finds. In all of these cases there is one symbolical concept present which is not specific to the Slavic culture: the central tower (represented in the form of a pillar, stick, or phallus) with several (most often four) human heads, i.e. faces on top of it; with the heads looking in different directions. We believe that this mythical picture reflects the supreme deity with the light shining towards all the cardinal points (T. VIII: 2, 11; examples: T. X: 1, 3). We are also familiar with the two dimensional variants, with the cross as the basis and with figures on each of its sides (example: T. X: 2).

A Slovene folk story confirms the existence of this mythical image in the oral tradition and thus reveals its cosmogonic character. As the story goes, in the beginning there



T. X: 1. stone idol, Dalmatia 2. metal cross, Dalmatia 3. article made of animal horn, Preslav 4. symbols of thunder and lightning 5. a decorative motive on a ring, Serbia 6. metal tablet, Tesalia.

was nothing but God who had been sleeping and dreaming from time immemorial. When he woke up he began to create the world through his vision. After the first look he created the earth, after the second the sun, then the moon and afterward the stars...¹⁹

In the more evolved phase of this mythical image each of the faces of the supreme deity is transformed into complete figures which represent individual deities - the members of the pantheon (T. VII: 12). Because of these individual deities the anthropomorphic image of the supreme deity begins to be lost. The latter is now represented by the principal tower of an idol (the best example is the idol from Zbruč). This mythical picture gives immediate relevance to several questions which, hitherto, Slavic pagan religion has been considered incapable of answering, and these issues are: henotheism, monotheism (at least in the potential sense), and non-corporal representation of the Supreme Deity.

Mitske podobe Južnih Slovanov

Nikos Čausidis

Prispevek je izšel tudi v slovenščini: Nikos Čausidis, Mitske slike južnih Slovanov. - Historični seminar II (uredila Oto Luthar & Vojislav Likar), Ljubljana 1997, 25 - 48.

¹⁹ Then he set on a journey to see what he had created through his vision. After travelling a while he got tired, and a sweatdrop from his forehead fell onto the ground: from this sweatdrop Man was created (J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, 291).

NEEVROPSKE VZPOREDNICE

PARALLELI NON-INDOEUROPEI

Kami in šintoistična kozmogonija

Maja Milčinski

The paper discusses the notion of kami, which reflects the basic Japanese way of considering nature, the land, deities and the people. The Japanese cosmogonic myths and the cosmic harmony of myriads of kami are presented as a contrast to the one absolute God in the monotheistic religions.

Šintoizem, Shinto (pot božanstev, bogov) je ime, ki so ga dali stari, prvotni, domači religiji Japonske, da bi ga razlikovali od kasnejših verovanj, ki so prodrli v deželo (npr. budizem, konfucianizem). Šintoizem je naravnan na čaščenje "kami-jev" (svetih sil, božanstev), ki jih povezujejo z določenimi kraji in naravnimi objekti, tudi z določenimi skupnostmi, plemeni, posamezniki. Kamije ponavadi častijo v svetiščih, kjer se njihova duhovna prisotnost razodeva s specifičnimi simboli, npr. značilnimi šintoističnimi oboki, nekakšnimi vrati, imenovanimi "torii", ki označujejo prehod v svetišče ali posvečen prostor ali "gohei-ji", papirnatimi praporčki, zastavicami, ki naj bi privlačevale božanstva, uporabljajo pa jih tudi pri obredih očiščevanja. Častilci prihajajo v svetišča, kjer izvajajo često samotno molitev, ki jo začenjajo z dvakratnim ploskom dlani. Javna čaščenja pa opravljajo duhovniki, ki izvajajo tudi obrede očiščevanja, opravljajo darovanja in berejo molitve. Še danes veliko prebivalcev Japonske po rojstvu prinese novorojenega otroka v šintoistično svetišče, da ga tam posvetijo "kami-ju", ki ga ta družina časti. V šintoistično svetišče prihajajo tudi ob Novem letu in drugih praznikih. Posamezna svetišča gojijo tudi različne tradicije praznovanj oz. javnih priložnosti, ki vključujejo udeležbo ljudstva pri plesu, procesijah, kresovih. Še danes je vsa Japonska prepredena s svetišči in kapelicami, ki častijo kamije, božanstva v njihovih najrazličnejših oblikah, od lokalnih različic, gora, dreves, slapov, riževih polj, pa vse do sil, ki naj bi delovale v širšem, celo nacionalnem obsegu. V zgodnjih obdobjih japonske zgodovine je zvezo z božanstvi s svojimi šamanskimi sposobnostmi vzdrževala duhovnica klana. Ta zgodnja oblika šintoizma pa se je v 6.stol.n.št. spremenila pod vplivi budizma, konfucijanstva in daoizma, kot tudi drugih kulturnih dosežkov, ki so v tistem času začeli pritekati iz takrat razvitejše Kitajske na Japonsko.

Za Japonsko je značilna interakcija treh glavnih verstev: šintoizma, budizma in konfucianizem, ki se jim je kasneje pridružil še krščanstvo. To je često privedlo do združevanja obredja starejše religije, torej šintoizma, z uvoženimi sistemi. V času obdobja Meiji (1868-1912) postane šintoizem državna religija Japonske, toda ob koncu vojne, leta 1945. izgubi to svojo posebno vlogo, s čimer je cesar izgubil svojo vlogo direktnega zastopnika svetega na zemlji, čeprav ima še posebne funkcije pri očiščevalnih obredih in obredih sajenja riža. Tako po drugi svetovni vojni postane šintoizem spet samo ena izmed

religij Japonske, ne več glavna, čeprav še vedno velja za osnovno, najstarejšo japonsko religijo. Tako je treba še danes v šintoizmu prepoznavati vsaj dva nivoja. Po eni strani gre tu za praktilne, verovanja, ritual, ki je neločljivo povezan z lokalno, vaško organizacijo Japonske, po drugi strani pa za religijo, ki je močno vezana na japonski cesarski sistem in oblast. To vprašanje odnosa šintoizma do japonske vladarske hiše je zelo zapleteno, kar se je najbolj odražalo med drugo svetovno vojno. Pomembno pa je poznati tudi ta element šintoizma, namreč utrditev le-tega kot nacionalne religije, ki je (in jo delno še) uživala državno podporo. Japonski cesarji so namreč trdili, da je njihov prednik legendarni cesar Jimmu, ki so mu pripisovali ustanovitev japonske države leta 660. pr.n.št. Pripoved sega nazaj v preprost mit stvarjenja, v katerem sta se božanska brat in sestra Izanagi in Izanami spustila na zemljo in ustvarila japonsko otočje in vrsto božanstev. Izanami je umrla potem, ko je rodila boga ognja, Izanagi pa ji je sledil v svet mrtvih, vendar ga je od tam odgnalo gnijoče stanje njenega telesa. Potem, ko se je očistil v reki, se je rodila vrsta božanstev, med katerimi sta bili Amaterasu - Boginja Sonca in Susa-no-oo - Bog Neurja najpomembnejši. Ti dve božanstvi pa sta ustvarili tretjo generacijo bogov. Po eni plati je bila Boginja Sonca tako užaljena zaradi surovega vedenja svojega soproga-brata, ki je pokončal njena riževa polja in se celo podelal v njeno palačo, da se je umaknila v neko votlino. Ni se želela več prikazati in je pogreznila ves svet v temo. Na srečo so si druga božanstva izmislila zabavo - razuzdan ples in jo uspela izvabiti ven. Susa-no-oo je bil potem izgnan v Izumo, kjer je po tej sicer problematični verziji politične kozmogonije, postal prednik vladarjev, ki so bili v nenehnem sporu z verigo vladarjev, ki so izšli od Boginje Sonca same. Ninigi - vnuk Boginje Sonca - se je naselil na severu otoka Kyushu in je prinesel s seboj troje posvečenih znamenj cesarske oblasti: zrcalo (simbol sonca), veliki meč, ki ga je bil Susa-no-oo odkril v telesu velikanske osmeroglave kače, in dragulj magatama. Ninigijev vnuk pa se je uspešno prebil v Yamato, kjer je kot cesar Jimmu osnoval cesarsko linijo. Njegovi nasledniki so končno premagali vladarje iz Izuma in privedli še druge dele Japonske pod njihovo oblast, pustili pa so jim častiti veliko svetišče v Izumu.

Izraz "Shinto" naj bi po sodobnih interpretacijah pomenil pot kamijev (kami no michi). Ta oznaka se prvič pojavi v zgodovinskem delu kroniki Nihon shoki, kjer z njo opisujejo božanstva svetišča. Šele v dvanajstem stoletju začnejo s tem pojmom označevati religijsko doktrino. Beseda, ki je v japonščini zapisana v dveh znakih: "shin" (kami), ki pomeni božanstvo in "to" pot, označuje tudi eno osnovnih naravnosti japonskega šintoizma, uravnavanje življenja, oz. življenje v skladu s kami-ji določenega področja. O naravi kami-jev so bile v različnih obdobjih japonske zgodovine sicer pisane razprave, ki so zagovarjale včasih zelo različne teorije¹, vendar še vedno lahko trdimo, da se Japonci glede na pomen pojma "kami" z njim na teoretskem nivoju, v smislu izoblikovanja različnih doktrin, niso kaj dosti ukvarjali. Osrednje verovanje v šintoizmu pa velja kamijem, v katerih vidi ljudstvo univerzum in prek katerih univerzum nastaja in se vzdržuje. Kamije verniki spoznavajo preko molitve in obredne dejavnosti, ki gradi na priznavanju, potrjevanju odvisnosti človeških bitij od teh božanskih sil in s tem, da s priprošnjo dobivajo ljudje od njih pomoč in ohranjujejo svojo srečo.

¹ Prim. Daniel C. Holtom, The Meaning of Kami. Monumenta Nipponica III, (no. 1, 1940): 1-27, (no. 2, 1940): 32-53, (no. 2, 1941): 25-68.

Za japonsko razumevanje narave kamijev so pomembni klasični teksti Kojiki² in Nihon shoki³. Iz tega mitičnega "obdobja božanstev" sta za našo temo pomembni dve legendi. Prva, ki opisuje že omenjeni sveti par Izanagi-No-Mikoto in Izanami-No-Mikoto, ki sta obšla osrednji steber nebes in s tem ustvarila otoke Japonske, morje, drevesa, veter in poljane. Stvaritev se je dogodila v obliki božanstev, ki varujejo in poosebljajo vse pojave. V tej legendi so seveda prisotni elementi kozmogonije, pričevanje o oblikovanju področja Yamato. Druga legenda se najverjetneje nanaša na vulkanski izbruh, ob katerem so nastale nove gore, področja kopnega in morja in govori o opeklinah in smrti Izanami ob rojstvu zadnjega otroka - božanstva ognja. Izanagi naj bi iz jeze ubil božanstvo ognja.

Miti, ki opisujejo izvor kamijev, začenjajo s prvobitnim kaosom in spontanim nastankom skupine kamijev.⁴

"V času nastanka neba in zemlje, so se na Visokem Nebu pojavili Gospodar osrednjega neba, Božanstvo vrhovne moči porajanja in Božanska moč porajanja. Ti trije kamiji so se pojavili v oblikah posameznih kamijev, ki pa so bile nevidne.

Pozneje, ko je bil svet še mlad in podoben oljnemu madežu, ki plava kot kakšna meduza, so iz njega vzniknili poganjki, podobni trstičju, iz katerega sta nato vzniknili božanstvi Vzvišenega moškega trsa in Večno pokončnega nebeškega. Tudi ti dve božanstvi sta vzniknili v obliki posameznih kamijev, ki pa sta bili nevidni. Teh petero božanstev predstavlja pet Posameznih nebeških božanstev. Potem sta se pojavili še božanstvo Zemeljskega večno pokončnega in božanstvo Polja obilnih oblakov. Tudi ti dve božanstvi sta se pojavili v obliki posameznih kamijev, ki pa sta bili nevidni. Zatem so še nastala božanstva (kamiji) Glinenega moškega in ženskega, Post-moškega in -ženskega, Moškega velikih vrat in Ženskega velikih vrat, Božanstvo celotne zemeljske površine in njegova družica, Božanstvo strašnega, in Izanagi in njegova družica Izanami. Slednji predstavljajo sedmo generacijo obdobja kamijev. Kamiji so se porajali sami od sebe iz tega prvinskega svetega kaosa. Zadnji par Izanagi in Izanami sta s tem ko sta ustvarila zemljo in začetke vsega stvarstva, postala nosilca svetega življenja. Vse, kar sta porodila, se imenuje kami - reke, morja, veter, drevesa, gore, ravnine, ogenj. In pozneje je iz njunih solza, krvi in očiščevalne vode nastalo še mnogo drugih kamijev. Vzpostavljena je distinkcija med kamiji Visokega neba in kamiji Zemlje, ki jih sestavlja množica kamijev, ki prebivajo v vseh obličjih narave na zemlji in jih ponavadi povezujejo z določenimi geografskimi točkami. Med kamiji neba in kamiji zemlje obstaja neka določena povezava. Ne da bi racionalno popolnoma razumeli naravo kamijev, Japonci čutijo neko intuitivno povezanost s kamiji kot centri eksistence.

Kamiji izzivajo strahospoštovanje, oboževanje lepega in dobrega. Čeprav ne jasno definirani kot religijski pojem, označujejo rast, rodnost, produktivnost, različne naravne pojave in objekte, kot so: veter, grom, sonce, gore, reke, drevesa, slapovi, različne živali, predniki, predvsem predniki cesarske družine, ker gre v šintoizmu tudi za dokaj problematično interpretacijo zgodovine kot obrambe čaščenja japonskega cesarskega

² Kojiki je najstarejša ohranjena knjiga v japonščini iz 712. leta n. št. V tem obsežnem delu je povzeto ustno izročilo zgodovinskih dogajanj iz prejšnjih stoletij, miti, legende in cesarske genealogije, na osnovi katerih so dokazovali cesarjev izvor pri mitoloških bogovih.

³ Najstarejša uradna zgodovina Japonske, Japonska kronika, ki opisuje dogodke, ki segajo v mitsko preteklost do vladanja cesarice Jito (vladala od 686 do 697). 1. julija 720 naj bi bilo delo končano.

⁴ H. Byron Earhart, Religion in Japanese Experience, Sources and Interpretations (Encino and Belmont, California: Dickenson Publishing Co.Inc., 1974), 14-18.

sistema. Vključujejo lahko tudi zaščitnike določenih lokacij (božanstva in duhove zemlje) in poklicov, duhove narodnih junakov in celo šibke in uboge, npr. tiste, ki so preminuli v tragični smrti.

Šintoistična kozmogonija je zanimiva predvsem kot kontrast. Čeprav bi bilo mogoče v animističnih dimenzijah kamijev najti podobnosti ali osnovo za morebitne komparacije z predkrščanskimi verovanji pri nas, pa nam tu ne služi toliko v komparativne namene. Zanima nas kot primer religije, ki ne priznava vrhovnega Boga, Stvarnika, transcendentnih bogov ali večnih načel. Kamiji so imanentni silam in pojavom sveta. Kozmogonija, kot jo opisuje zgornji citat iz dela Kojiki, ne priznava nekih bitij, ki bi eksistirala že od nekdaj, ustvarjala svet in upravljala z njim. Kamiji so notranja moč narave, sveti sok sveta samega, ki podarijo in podpirajo življenje, rast in kreativnost. Seveda pa obstajajo tudi negativni in destruktivni kamiji, ki prinašajo nezgode in maščevanja, pa jih ljudje kljub temu častijo, saj prav tako pomenijo manifestacijo življenjske moči, čeprav njenega destruktivnega vidika, ki pa prav tako zasluži čaščenje in spoštovanje. Kamiji naj bi preko šamanov častilcem sporočali pomembna vedenja, spoznanja, včasih tudi svoje želje.

Med različnimi kamiji je na Japonskem zelo cenjeno ljudsko božanstvo gora Yama no kami, vse do današnjih dni zaščitnik lovcev, gozdarjev, pa tudi divjih živali, saj ga mora lovec prositi za svoj plen. Strogo božanstvo odkloni plen nepobožnim lovcem ali kaznuje - včasih z boleznijo ali celo s smrtjo - gozdarje, če kršijo nenapisana pravila gozdov. Božanstva naj bi prebivala pod nekaterimi drevesi, ki se jih nikdar ne sme požagati, pa tudi sicer veljajo ob sekanju dreves predpisani rituali in darovanja. Ker naj bi bilo to božanstvo tudi ohranjevalec in ustvarjalec gozdov, jih tudi zasaja in bdi nad njihovim razvojem in rastjo.⁵

Za razliko od tradicionalnega znanstvenega ali teološkega razumevanja nastanka ali stvarjenja univerzuma iz Kaosa in vzdrževanja posameznih elementov v določeni celoti oz. skupnosti, šintoizem goji prepričanje, da množica kamijev deluje v popolnem sozvočju; nikdar ločeni od kozmosa ustvarjajo v kozmični harmoniji vse življenje, rast, srečo, kreativnost, kot tudi trpljenje in uničenje.

Šintoistična kozmogonija ne da slike o nastanku sveta, pač pa prikaže način nastanka kamijev, ki s svojo voljo in dejavnostmi usmerjajo delovanje vsega na svetu. Nastanek vidnega sveta povezujejo s tem, ko dobita Izanagi in Izanami nalogo utrditve dežele in stvarjenja otoka Onogoro:⁶

“Tedad so nebeška božanstva enoglasno ukazala Izanagi-No-Mikoto in Izanami-No-Mikoto:

‘Dopolnita in utrdita uhajajočo zemljo!’

Dali so jima z dragulji okrašeni meč in jima zaupali to poslanstvo.

Nato sta božanstvi stali na Nebeškem plavajočem mostu. Nagnali sta meč k tlem in pomešali z njim morje z nekim prasketajočim glasom; ko sta pa meč spet dvignila, je morska voda s konice meča odtekla in postala otok. To je bil otok Onogoro.”

Izanagi in Izanami sta se združila in zaplodila svoje prve potomce:⁷

“Sestopila sta z nebes na ta otok, postavila nebeški steber in prostorno palačo.

⁵ Prim. Neumann Nelly, “Yama no Kami-die japanische Berggottheit”, *Folklore Studies*, XXII (1963), 133-366.

⁶ H. Byron Earhart, *Religion in Japanese Experience, Sources and Interpretations* (Encino and Belmont, California: Dickenson Publishing Co. Inc., 1974) 14-18.

⁷ Ibid.

Ta čas je (Izanagi-No-Mikoto) vprašal soprogo Izanami-No-Mikoto rekoč:

‘Kako je izoblikovano tvoje telo?’

Odgovorila je rekoč:

‘Moje telo je sicer izoblikovano, kot naj bi bilo, ima pa neko mesto, ki je nezadostno izoblikovano.’

Potem je Izanagi-No-Mikoto dejal:

‘Moje telo je sicer izoblikovano, kot naj bi bilo, ima pa mesto, ki ga je preveč. Zato bi rad to mesto na mojem telesu, ki ga je preveč, vložil na tisto mesto tvojega telesa, ki je pomanjkljivo izoblikovano in tako rodil zemljo. Kaj meniš o tem?’

Izanami-No-Mikoto je odgovorila, rekoč:

‘To bi bilo dobro.’

Potem je Izanagi-No-Mikoto dejal:

‘Potem pa pojdiva midva, ti in jaz, okrog tegale nebeškega stebra in se združiva v zakonskem odnosu.’

Izanami-No-Mikoto je privolila in dejala:

‘Ti pojdi okoli z desne, jaz pa bom šla okoli z leve in se srečala s teboj.’

Ko sta se glede tega sporazumela in obšla steber, je prva dejala Izanami-No-Mikoto:

‘Ana-ni-yasi, kako dober fant!’

Na to je Izanagi-No-Mikoto dejal:

‘Ana-ni-yasi, kako dobro dekle!’

Ko sta vsak svoje izrekla, je Izanagi-No-Mikoto dejal soprogi:

‘Ni primerno, da ženska prva spregovori.’

Vendar - začela sta zarod in rodila otroka - pijavko. Položila sta otroka v čolniček spleten iz trstja ter ga spustila po vodi.

Potem sta ustvarila otok Apa. Tudi tega nista sprejela kot svojega otroka.”

Mit o nastanku sveta se nadaljuje, tako, da postane celoten svet prepojen z esenco kamijev. Postane torej kozmos nasičen s kamiji, saj so kamiji imanentni vsemu svetu. Ni neke narave, ki bi bila ločena od sveta svetega. Svet postopoma prehaja iz kaosa v urejenost, iz konflikta v harmonijo in enotnost, ko kamiji preplavijo celoten svet in ga uredijo v miroljubno sozvočje, ki mu vladajo svete sile - kamiji. Vse organsko in anorgansko živi povezano v tej sveti harmoniji, enotnosti ljudi, živali, gora, rek, gozdov. Celoten univerzum je sveta skupnost živih bitij, realnost, ki je ni potrebno preseči. Ta vidni svet, edini dostopen ljudem, je inherentno dober, čist in lep. Ker ljudje prejmejo svoje življenje od kamijev, tudi posedujejo esenco kamijev, so torej v svoji osnovi čisti in bi naj s svojimi dejanji prispevali k razvijanju sveta, ki temelji na sveti moči kamijev.

Kot kamiji, imajo tudi ljudje napake in doživljajo neuspehe, ki so del bivanjskega projekta. Tudi Izanagi in Izanami nista uspela v njunem prvem poskusu, da bi zagotovila potomstvo. Neuspeh in smrt sta del porajanja življenja; nobenega upanja in iluzij o življenju po smrti ne dopušča. To je tako značilno šintoistično realistično pojmovanje življenja in eksistence. Kot potomci nebeških kamijev smo ljudje polni slabosti in neuvidevnosti do drugih, nepopolni in omejeni smo, pa zaradi vsega tega vendarle ne slabi po naravi. Od tod potreba po obrednem očiščevanju dimenzij fizičnega in duševnega, tako pomembnem v šintoističnem ritualu, saj vodi k boljšemu in polnejšemu življenju.

Kami and Shintoist Cosmogony

Maja Milčinski

The paper discusses the notion of *kami*, which reflects the basic Japanese way of considering nature, the land, deities and the people. Although some similarities between the two could be drawn, no attempts have been made in this paper at a comparative analysis between the Shintoist and ancient Slavic worldview. Rather, the Japanese cosmogonic myths and the cosmic harmony of myriads of kami are presented as a contrast to the one absolute God in the monotheistic religions.

MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST

MITOLOGIA E LETTERATURA

Летење демона у словенском фолклору и књижевностима 19. века

Дејан Ајдачић

The author analyses the characteristics of the flight of demons in the folklore and 19th century literature of the Eastern and Southern Slavs.

Летење демона произилази из чудесних моћи нељудског бића да се, насупрот људској спорости и везаности за земљину површину, брзо и лако крећу кроз небески простор и савладавају време. У представи летења нељудских бића се не опонаша антропоморфно кретање, оно је у народним представама налик летењу птица и инсеката, летењу небеских тела (нпр. огњени метеори), или временских непогода (вихори). У фолклорним текстовима лет демона може да се анализира са типолошког или генетичког становишта, у представама о конкретном демону и његовом месту према другим демонима унутар локалне, националне или свесловенске традиције, према веровањима и ритуалним значењима, начелима жанровског обликовања. Стадијалност веровања о демонима, слојевитост и нестабилизација њихових одлика у записима етнографа и фолклориста одражава се и у различитим митским везама њиховог лета са природним и људским догађањима. Чак и један исти демон у записима различите старости може да лети на различите начине, а каткада различити демони могу да лете на сличан или исти начин. Зато је у овом прилогу преглед типова летења нечистих створења раздељен тако да се најпре указује на лет вила (самодива) и змајева, а потом на појаве лета у којима се јављају различити демони: небеске непогоде, душе покојних, скупови демона. Такав приступ у центар пажње ставља два начела: најпре демонске актере, а потом функционално разматрање којим се у други план поставља активност појединачних демона. Лет демона у вези са непогодама, душама покојних и демонским скуповима, због сложености и контаминација фолклорних представа захтевало би посебна разматрања усмерена на реконструкцију првобитних представа. Иоле поузданији закључци о развоју митских представа о лету демона подразумевали би могућност да се разграниче стадијуми и слојеви митских представа, да се уоче начини фикционализације у фолклорним жанровима.

У испитивањима књижевних текстова са мотивом лета демона пажња може бити усмерена и на односе преузетог митског и књижевног значења, интертекстуалне везе самих књижевних дела, аспекте фантастике и др.

ВИЛЕ из веровања и умотворина балканских Словена биле су предмет митолошких разматрања Грима, Хануша, Афанасјева и других у 19. веку. Оне су као

бића вихорне природе повезане са словенским Громовником, наследником индоевропског Бога муња (Афанасјев, 3: 152-154). Према етимолошким реконструкцијама Мошинског виле су добиле име од **viti, vihr* (Dukova 1983). Шневајс сматра да су виле првобитно биле демони непогода. Плотникова је испитујући словенску основу **viti* указала и на демонске аспекте кретања виле (Плотникова 1996). Само име виле облакиња, *облачица*, открива њихово небеско порекло. Виле и самовиле се у предањима представљају као ветар (Вражиновски, 2-4). У баладама о вилином грађењу града од костију, у неким варијантама се као разорна стихија наводи ветар. Иваничка Георгиева је, пак, уочила граничан статус бића која самодиве (виле) уграђују у свој град - старци, невесте, деца, испрошене, невенчане девојке (Георгиева 1993: 156).

Демитологизација лика виле била је током векова усмерена на разградњу првобитних представа, и на губљење животињских црта (смрад, копита), обележја природних стихија (вихор, ветар). Како су се појачавале девојачке црте виле, оне су добијале и елемент који их разликује од људи - "крила и окриља". Крила и окриља и у народној култури губе значење, демитологизују се и претварају у обичне предмете са чудесним моћима - кошуљу или колан. У песмама и предањима о вили љубовци, виле одлети од мужа из кола када на превару добије поново крила. У књижевним преображајима вилина моћ може бити сачувана у вилином велу, који, иако сведен на реалан предмет, садржи митску алузивност. Вила долеће и одлеће од свог љубавника и у кратким митолошким баладама о занемареној жени.

Виле се веома често јављају у поетским и драмским текстовима српског романтизма, као алегоријски представљене заштитнице националне поезије, заштитнице народа или као љубавнице. Необична је књижевно-историјска чињеница да у раноромантичарским књижевним текстовима виле појављују у функцијама које се не срећу у фолклорним текстовима, а да се доцније њихова фолклорна димензија појачава.

У поезији српских романтичара виле су често називане по планинама - Авалкиња, Космајка, Фрушкогорка. Виле лете и до звезда - ноћно небо као демонско доба је преображено у светлосне циљеве, звезде које оличавају песништво. Његош у алегоријској песми **Црногорац заробљен од виле** приказује јунака како лети на лабуду са цветним венцем иза виле која га води ка Ловћену да би му у пећини показала славну српску историју. У кругу паганске митологије виле сакупљају муње и громове (Змај, **Понеари**). Национално-родољубиве виле из песме Јована Јовановића лете и помажу српским рањеницима. Сложено преплитање народних представа са новим поетским слојевима каткада доводи до потпуног презначења фолклорних изворника. Тако се у Змајевој песми о вили Андосили, којој у цркви расту крила, спајају паганске и хришћанске представе.

Варирање платоновских представа о лету до виших вредности ослања се на фолклорне представе виле као љубавница. У Суботићевом спеву **Ивањска ноћ**, виле заљубљена у човека разапета је између свог и његовог света. Она се час спушта ка земљи, а час је срце вуче у облаке. У великом броју лирских љубавних песама српских романтичара налазе се и оне у којима се описује вилин лет (Костић, Змај, Шапчанин, Суботић, Боројевић). Подељеност простора на горњи и доњи свет, као светове ниже и више егзистенције у мотиву лета вила-драге развија се и кроз идеју узношења човека у више просторе.

Лик виле се спаја и са јунаком српске епике у књижевним трансформацијама митских представа о Рељи Крилатици/Крилатићу. У Милутиновићевом делу **Разновидје витежтва**, вила Рељи даје крила да би спасао Марка и Милоша из мора. Деепизација историје уз лиризацију епике и њених јунака наглашена је романтичарска црта у поезији Уједињене омладине српске. У тексту Лазе Костића **Чедо вилино**, српска вила лети ноћу и плива по мору снова *месту где нема кужних снова, на двор Лазарев*. Песник детаљима конкретно описује то “приземљење”: *Стресла је крила, распустила косу. Вила одлеће на Голеш планину, на њу долећу непријатељске хурије, вила одлеће са прозора Грачанице кад угледа Милана Топлицу и своје чедо. Током боја вила крилима силно замахне: Да силно плануше та плаовита крила, и развеје турски јад по српским јунацима. У сложеном алегоријском ткању љубав и љубомора виле и њене кћери уплетена је у историјске алузије на пораз српске војске на Косову.*

Вила као заштитница поезије, наследница муза, такође се јавља као биће које лети. У песми **Побри Ј. Ј.** Лаза Костић преплићу се симболи поетске инспирације из античке митологије (крилати коњ Пегаз) са елементима романтичарске интерпретације дефолклоризованих виле. Костићева песма **Међу звездама** представља лет песника са вилом која га води по васељени са звездама поезије. Песник открива да је привлачна девојка његова Мајка, вила га препозна као сина: *а из белх из рамена / поникоше бела крила: / то је била - моја вила.*

Вила га понесе као цвет у просторе васељене и лети по свемиру, по етиру. Модификација фолклорне представе о вилама ослобађа се просторних граница света који је познат народном човеку и шири се у космички простор. У Змајевој песми **Какав је данас дан**, поводом преноса Бранкових костију виле чине природу лепшом и сјајнијом: *Над главом нам лећу летом невидовним.*

Алегоризација и симболизација виле у српском романтизму има и касније одразе у поезији на прелому векова, а у мањој мери среће се и у бугарској и хрватској књижевности.

ЗАЉУБЉЕНИ ЗМАЈ отима девојку - лети (Миладиновци 13, 14, 527) У збирци Илиева змеј горенин као темен облак односи девојку Велу (Илиев, 277), Стојану (279), Драгану (320). Представе о заљубљеном змају срећу се и у народним предањима (Пенушлиски 1971: 291; Р. Раденковић, 3). Дете рођено са крилима у македонском предању постане змај који када порасте отима девојку (Преданија и легенди: 242).

У бајкама и предањима змајеви отимају девојке. Змај граби девојку и у предањима (Вражиновски, 20). У приповеци из Вукове збирке **Чардак ни на небу ни на земљи** змај односи девојку. *Кад је свјетлост постала, види он а то долети крилат човјек, страшан, са три главе, а из једне му је глави вајијек пламен за пламеном ударао. Он слети у град, попане цареву кћер и однесе је собом* (Чајкановић, 14). Појава змаја може се да везује за ветар или ватру (*змај од шест глава, а све из њега ватра сићје* Чајкановић 16-38). О змајевима отмицарима у фолклору и веровањима балканских Словена писали су Зечевић (1981: 68-72), Георгиева (1993), Виноградова (1996а: 212-214)

Змај, хала и ламја најчешће се замишљају и представљају као огромне змије са крилима. Гротескно мешање различитих животиња среће се у неким представама ламје са псећом главом (ламја кучка/кучкетина). Крилати коњи такође имају

демонске одлике. Лет змаја контрастира са људским ограниченим моћима савладавања простора. На примеру српске епике очигледно је прерастање једног митолошког бића у јуначки лик (Милошевић-Ђорђевић 1971: 88). У српској песми *Царица Милица и змај од Јастрепца* описује се бледило царице коју змај на кули љуби, док му Змај деспот-Вук не одсече главу (Карацић, 2, 42). Тумачећи слојеве у овој песми, сматра да се у њој преплићу елементи неке нама непознате црквене повести, сличне повести о Петру и Февронији - о чему су писали још Афанасјев и Буслаев са елементима народних веровања о змају љубавнику.

У ритуалном тумачењу мотив отмице девојке произилази из иницијацијског одвајања које означава привремену смрт девојке (Проп 1990: 373 ид.; Стојановић 1996: 99).

НЕБЕСКЕ НЕПОГОДЕ И ДЕМОНИ Демонизација космичких и метеоролошких непогода представља се као дејство отелотворених или невидљивих бића демонске природе.

Пад метеора народ тумачи као појаву огњеног змаја. У Српском рјечнику Вук Карацић пише: *За змаја пак мисли се да је као огњевит јунак, од коега у лећењу огањ одскаће и свијетли* (Карацић 1852: *ала). У казивању из источне Србије када у ноћи угледају изненадан сјај “како запаљено повесмо” баба девојци покрива главу да не гледа. *После ми вели: Ете, тој је змеј, ако неси знала саг си видела како лети и како се сија.* (Р. Раденковић, 2). И Украјинци верују да змај у лету оставља искре и сјај (Украјинци: 426).

У руској причи о тајној љубави веровање о метеору као змају користе јунаци да би прикрили своју забрањену љубав. И у Топољиним комаду **Чари** наводи се народна представа о змају који у огњу пада с неба. Мелодија **Змај** из збирке **Украјинске мелодије** започиње сугестивним обраћањем групи: *Погледајте! Тамо / Неко се креће ка нама.* Светли објект који се са блеском и репом спушта уз тресак описан је као пад метеора, што је песник објаснио у белешкама уз песму, а тек потом се сазнаје народно објашњење *То је змај, беда! / Он је лепотан.*

Ала (хала) изазива помрачење Сунца (Зечевић 1981: 65; Георгиева 1993: 121; Плотникова 1997: 6). У хомољском срезу, при помрачењу месеца верују да але са две главе и шест прстију једу месец, или да су пеге на месецу трагови уједа ала. (Милосављевић 1914: 397-398, 401).

Временске непогоде у народним веровањима се доживљавају као борба разорног демона са демоном заштитником. Ареално испитивање именовања демона који воде олујне облаке извела је на балканскословенској грађи Ана Плотњикова, указујући на њихове различите називе заштитника локалних усева: здухач (Нерцеговина, приморје), змај, ветровњак (западна Србија), облачар (Срем), врмењак (Лика) (Плотникова 1998).

Са ламјом се боре и копице (Стоилов 1925, 236, 251) и свеци. Не сме се узнемиравати тело човека обдареног моћима да се супротстави олујним облацима, јер он неће моћи да се врати у своје тело. Свети Илија пуца громовима на алу у Скопској Црној гори (Ат. Петровић СЕЗ 54, 1939: 408, 502). У македонском предању змајеви или змајеви и ламје се сукобљавају око берићета (Преданија и легенди: 224). О борби змајева и ламји (Преданија и легенди: 224, 239; Вражиновски, 16, 17, 23, 24). У бугарским фолкорним текстовима хала (СБНУ 9:126; 30:63) и ламја (СБНУ 4,

112-3; 12: 160; 30:66) се везују за град и невреме. Према веровањима из Алексиначког поморавља Петао се бори са градном алом (Антонијевић 1971: 196).

У народним веровањима и фолклорним текстовима але се везују за црне, градне облаке и разорне ветрове, али су представљене у различитим облицима: као змија, баба. У опису из Ђевђелијске казе ламја се описује као језерско биће *с великим чељустима, великим зубима и језиком, с крилима, с четири ноге и дугачким репом* (Тановић 1927: 311). Сељаци из Левча верују: *Ала - је као нека велика и груба змијурина са великим крилима. Она предводи градобитне облаке и олујне ветрове. Она борави у великој води, откуда и излеће* (Мијатовић 1909: 449). У песми из Прилепа о морској ламји која гута Марково дете, у једном стиху неман се назива *ветерна ламја* (Шапкарев, 1: 93). У бајкама се делимично преобликује небеска природа змајева и јунака који их побеђују. У неким народним предањима и песмама свети се боре са ламјама и змајевима - Свети Илија (са ламјом, Молов 1996: 27), Свети Ђорђе (Јурај) са аждајом или змајем.

У Црној Гори верују да су здухачи заштитници од невремена и олуја (Ровински 1994: 353-356). Књижевне обраде мотива сукоба небеских демона нису честе. У причи Симе Матавуља **Здухач**, француском официру у оставци, пратилац и приповедач потанко објашњава народна веровања о здухачима, мори, да би потом био и сведок како Мићун, здухач младић, отгони невреме од свог села. Грчићев облачар сачињен је на основи гогољевског поигравања реалним и фантастиком са елементима хумора. У причи **У гостионици код Полузвезде на имендан шантавог торбара** демон натера шантавог торбара да прогута ђевап, да би се после тога освестио осетивши капљице на заједничком путу кроз облаке. Онеобичени детаљи уздизања и преживљавања торбара дају Грчићевом приповедању живописност. Облачар се торбару указује у свечаној одори и пуној моћи и показује му вечни град и вечни снег. Као у причи **Изгубљено писмо** из збирке **Вечери у сеоцету крај Дикањке**, наш приповедач на крају приче "оверава" истинитост казаног упућивањем на жену која ће потврдити чуда.

Поред змајева, ала, ламји, здухача, ветрењака, облаке воде и грабацијаши (Караџић 1852: *врзино коло), татоши (Влајић-Поповић 1996). У Лобору верују да: *Цопернице лете у магли по зраку; могу се свакојако преобразити; граде тучу и више их се договара, камо ће је послати* (Котарски ЗНЖ 23:49). На Балкану је за вештице у већој мери него за источнословенске *ведми* карактеристична веза са природним стихијама (Слав. древности 1996: 368).

У Матавуљевој причи **Чеврљино злочинство** неуравнотежени пијанац гађа облаке мислећи да у њима види вештице.

ДУША ДЕМОНА. Душу демона може да представља нека мања **птица или инсект**. У бајкама јунак на превару сазнаје где је сакривена снага или живот змаја и убија је. Лептир излеће из тела вампира кога убијају (приповетка Милована Глишића **После деведесет година**), као и из вештице која спава (Ђорђевић 1953: 6, 7, 20, 27ид, 43, 47). У веровањима се наглашава нужда уништавања демонске душе, јер човеку прети опасност ако не уништи демона у потпуности.

Демони у **људском** облику представљају људе рођене на неки неуобичајен начин (у кошуљици, уз мајчину смрт), имају белег који указује на њихове нељудске особине или представљају оживљене покојнике. Антропоморфне одлике демона који могу да лете често прати раздвајање тела и душе.

Ђаво се представља као биће које лети у неколиким фолклорним текстовима - у причама о ђаволу и његовом ученику ђаво се претвара и у птице. Вештице се претварају у *леперицу* (лептира) или *кокошку* (Ровински 1994: 349). Вук Караџић у Рјечнику бележи: *Вјештица се зове жена која (по приповијеткама народним) има у себи некакав ђаволски дух, који у сну из ње изиђе и створи се у лепира, у кокош или ћурку, па лети по кућама и једе људе, а особито малу дјецу* (Караџић 1852: *вјештица). Да би се открила вештица ваља извести прописане радње и изговорити магијске речи. Чајкановић сматра да су старинска и аутентична само два облика у којима се вештице јављају - лептир и птица (Чајкановић 1994, 5: 217). Вампир се претвара у лептира (Чајкановић 1994, 5: 205). Како би се уништио вампир мора се убити и лептир који излети из његових уста. Мора се претвара у лептира или кокош (*Мора се вуцара по ноћи у виду разних животиња, понајвише у виду лептирова*, Ђорђевић 1953: 224).

На СКУПОВЕ ДЕМОНА лете вештице и ђаволи. Вештице јужних и источних Словена (*ведьма*) лете на своје састанке када се намажу машћу. Само у лужичким предањима, као код западноевропских народа, скупови вештица се одвијају на валпургину ноћ. Пољаци, Чеси и Словаци су веровали да се оне скупљају на Св. Јану или Св. Луцију. Према запису Котарског *Цопернице држе сједницу на Велики петак ноћу. Стол имају на среки, ка је през верхунца* (Котарски ЗНБ 23: 50). Вештице код Словена намазавши се излећу кроз оцак и скупљају се на дрвећу - храсту, крушки, јели тополи, брези, на раскрсницама, у српским веровањима - на *пометном* и *мједеном* (бакарном) гумну (Слав. древности 1996: 300; Чајкановић: 218-9). У хвалисању тобожње вештице у Нjegoшевом **Горском вијенцу** спомињу се скупови на *мједеном гумну*. У спису Ровинског о Црној Гори наводи се да се вештице скупљају на мједеном гумну између Невесиња и Гацког: *Скупљајући се тамо, оне се нечим намажу, и то им помаже да могу летјети. Летећи, оне изговарају: Ни о дрво, ни о камен; испод трна, испод драче, нег у поље под орах на Мједено гувно* (Ровински 1994: 349). Миленко Филиповић у тексту "Бакарно или мједено гумно" објашњава како су заравни на којима су топлјене руде остале у свести народа везане за демоне, чак и када је изгубљена веза и када информатори нису умели да објасне значење речи *меден* (Филиповић 1959). Кола нехотично намазана вештичјом машћу одлете на врх крушке (Чајкановић, 180; Ваљавец: 245?; Котарски ЗНБ 23:49). Вештице могу да лете и на вратилу.

У **Српском рјечнику** се извештава како се у Хрватској приповеда да се оне скупљају на Клеку више Огулина (Караџић 1852: *Вјештица). У причи из рукописне збирке Симеона Ђурића вештица слугу маже својом машћу, претвара у коња и на њему јаше на *Клек*, или на *Велебит*, или на *Прјешевцу* (Чајкановић, 181). Вештице могу да лете у љусци од јајета, што се тумачи утицајем са запада. У књизи **Уговор с ђавлом** Владимир Бајер је изнео низ докумената о прогонима вештица, у којима се као греси осуђених жена наводе и оптужбе и признања како су се вештице летеле на састанак на планинама Медведници и Клеку, како их је враг возио у кочији (Бошковић-Стули 1991: 126).

Сабат или шабаш као сабориште демона потиче из западних инквизицијских и антисемитских кругова. Конрад из Марбурга из 13. века својим прогонима учесника ђаволских скупова поставио је основе инквизиторским прогонима. У расправама 14. и 15. века у потпуности се формирају представе о лету жена-вештица на сабат.

Најславније дело у којима су описане радње на овим сусретима било је *Malleus maleficarum*. Представе о скуповима вештица рашириле су се у народу и добиле своје пучке форме. Код словенских народа који су исповедали католичанство постоје народна веровања и малобројни фолклорни записи о сабату. На истоку се сабат у фолклору ретко јавља - тако да сваки пример треба испитати у светлу мистификација или утицаја са запада. Многа дела су могла утицати на појаву сабата у књижевностима православних народа. У руским народним веровањима вештице лете на Лису гору крај Кијева.

Код словенских народа који су исповедали католичанство постоје народна веровања и малобројни фолклорни записи о сабату. На истоку сабат се у фолклору ретко јавља - тако да сваки пример треба испитати у светлу мистификација или утицаја са запада. Многа дела су могла утицати на појаву сабата у књижевностима православних народа, али међу којима и прича Лудвига Тика о скуповима вештица. Тиков Сабат вештица Нроники из 1459 инспирисана је причом из 12 главе Барантове *Histoire des Ducs de Bourgogne* (Милнер: 163).

Украјинци верују да вештице, намазавши се, лете на метли, на лопати, или вилама на шабаш на Лису гору крај Кијева пред велике празнике (Украјинци: 116, 434, 442-443). Изразите антихришћанске црте црномагијског изругивања светињама - иконама, Христу, сведоче о јаком отпору једне писмене културе култури црквене писмености.

Када се у књижевним делима приказује лет човека са вештицом или ђаволом опис лета обично прати описивање човековог доживљаја тог лета - дивљење, чуђење или страх. Сомов у причи **Кијевске вештице** сабат види очима козака који као муж одлети за својом женом на Лису Гору да види куда она нестаје. У причи Ореста Сомова не описује се сам лет, већ одлазак вештице из куће после звукова кише и грома из казана: *на крају зачуло се из њега пискавим и оштрим гласом налик на цик железца које се чертјашчега по тоцилу, три пута реч "лети, лети, лети!"*. Тад се Катрусја журно натрљала некаквом машћу и одлетела у димњак. Када се наредног месеца Федор одлучи да крене за њом, Сомов детаљно описује промене у изгледу и доживљају козака док изводи црни обред, али је после гласа из казана и трљања масти кратак опис у коме недостаје опис лета: и одједном га је некаква невидљива сила обухватила и бацила у димњак. Тај брзи покрет обузео му је дух и одузео свест. Када се пробудио, видео је себе под отвореним небом, на Лисој гори, иза Кијева. На самом врху горе било је глатко место, црно као угаљ, и голо, као глава старог деде без косе. Каплар из приче Ореста Сомова **Приче о благу** се плаши да није занеоћио у кући вештица и да неће тражити његову крв и маст да одлети на сабат). Сабат се јавља и у Дељвиговој **Ноћи 24. јуна, Чарима** Кирила Топоље.

Лису гору спомиње Даљ у причи **Вештица** (Ведьма), а скуп на Лисој гори приказује Маркевич у мелодији **Вештица**. Вештице које лете представили су Жуковски у **Балади у којој се описује како је једна старица јахала на црном коњу**, Пушкин у поеми **Руслан и Лјудмила** (Наина), Катењин у пародијском одзиву на Пушкинову Наину у **Књегиници Милуши**, Њекасов у поеми **Баба Јага**.

У неким Гогољевим причама мотив лета се подразумева (**Изгубљено писмо, Зачарано место**), док је у неким лет и описан. Најразвијенији Гогољеви описи лета ковача Вакуле и демона налазе се у **Ноћи уочи Божића** где ковач Вакула лети на ђаволу, и у **Вију** где на Хоми Бруту лети вештица. Гогољ најпре описује промене у

психолошком доживљају јунака - Вакула се, зауздавши крстом ђавола, испочетка уплашио јер се на земљи више није могло ништа да распозна. Писац наговештава да се јунак убрзо охрабрио својом моћи над ђаволом. Гогољ уопште не описује Вакулин доживљај чудеса поред којих пролазе, само их набраја: чаробњак у казану, звезде које играју жмурке, рој духова, ђаво који се игра око месеца, метла која сама лети, без вештице. *Сретали су успут још много свакојаког олоша. Чим би неко угледао ковача, на кратко би се заустављао, па би опет настављао својим путем. А ковач је летео и летео.* Смешни спојеви демонског, космичког и приземног представљају ужурбан или заигран свет без злобе. Ђаво код Месеца чак скида и капу Вакули. Цео лет је после првог искушења новине потчињен само доласку до царице. Петербург у који слете, на ковача оставља много јачи утисак демонских прилика.

Лет Хоме Брута почиње не претерано застрашеним закључком "философа" да га јаше вештица. Опис лета у **Вију** засићен је доживљајима и пуним и противуречним осећањима - "непријатно и слатко", "ђаволски опојна милина", "нека страшна мучна наслада". Током лета долази до обрта положаја после Хоминих молитвица. *Најзад брзином муње искочи испод старице и вешто узјаха на њена леђа. Старица ситним учесталим корацима појури тако брзо да је јакхач једва стизао да дише. Земља се под њим једва назирала и поред тога што је месец прилично јасно светлео. Мада равна, поља су услед брзине пред њим изгледала некако замагљена и нејасна. О неочекиваним сликама простора, мотивима који се у том споју не јављају ни у фолклору, ни у књижевности Лотман пише: Више од тога, Гогољ је увео мотив одражавања (отраженија) без обзира на то, што се под филозофом није налазила вода, већ стена покривена травом. Тиме је била укинута и граница простора на доњем крају вертикалне осе. Максималној просторној раскованости одговара и максимална покретљивост. Она се изражава у подцртавању брзине (Лотман 1968: 96).*

Када Квиткина **Конотопска вештица** Јавдоха долази до Олене да би је љубавним магијама везала за пана сотника, каже јој да је дошла из Кијева за време у коме обичан човек не може стићи, што изазива девојчину чуђење (178). Касније, вештица долеће до Олене са сотником да би тобоже извршила љубавне магије и враћа се летећи у Конотоп.

У Стороженковој причи **Заљубљени ђаво** (1861) у којој деда, запорожац, хоће да вештицу, девојку која му се допала отргне од ђавола: *Вештица је села на метлу, климнула главом деди, високо се дигла горе, поравнала са звездицама и полетела у своју кућу.* У комичном дијалогу ђавола и запорошца у коме се човек испрва зачуди како могу да стигну за пет дана до свете горе, а када му ђаво одврати да он рачуна по њиховом, запорошком, сујетни запорожац каже да би он стигао и за један дан. Када превари ђавола и примора га да му буде коњ, нико му не верује куда све стиже.

Развијена представа небеског света у духу Гогољеве **Ноћи уочи Божића** показује се у причи Данилевског **Ђаво на вечерници**. Из исте Гогољеве приче Данилевски је узео и мотив вештице љубоморне на ђавола. Јунак Јавтух најпре лети на ђаволу, а потом зајаши и вештицу и долази чак до харема у кримском царству. Враћајући се натраг, вештица му објашњава преко којих места надлећу, а када запевају први петли, они падну тачно код куће у којој се завршава прослава на којој је Јавтух требало да се весели те ноћи.

Авети лете и изненада се појављују у Стеријиној трагедији **Милош Обилић**.

У Кухелбекеровој драми **Иван трговачки син**, млада вештица говори старој:

*А можда по слободном ваздуху лет,
Под звездицом јасном тумарати и кружити,
Хватати у лету сумњиви занос,
Тренутне слободе до пјана се напиту...*

Необична свест о привремености јавља се у речима *сумњиви занос*, тим пре чуднији што их не изговара стара, већ млада вештица. Лет се појављује као симбол слободе, тренутне, која само изазива пијанство слободом која се не може достићи.

Испитивање лета демона указало је на неколико општих проблема значења овог мотива у фолклорном изворнику, али и на питања односа фолклора и књижевности. Осмотрено из перспективе националних књижевности и интертекстуалних веза могуће је потврдити закључак о плодотворности гогољевских мотива за руску, али и друге словенске књижевности (Ајдачић 1998). Иако је преглед књижевних представа лета демона ограничен само на књижевност 19. века, и поред ослањања на мањи број митских бића (углавном вештица, ђаво, у српској књижевности виле) очигледна је разноврсност у ставу писаца према мотиву чудесног кретања. Нјегово активирање подразумева фантастично виђење реалног света, али су психолошки и наративни модели значајно проширили границе фолклорних изворника.

Литература

- Ајдачић 1996-1998 - Патриотска ремитологизација вила у књижевности српског романтизма, *Мит. Зборник радова*, Нови Сад, 1996, стр. 723-730; Храна демона фолклорног порекла у словенским књижевностима 19. века, *Кодови словенских култура*, Београд, 2, 1997, стр. 143-152; Демони у словенским књижевностима, *Зборник Матице српске за славистику*, Нови Сад, 53, 1997, стр. 135-150; Говор демона у словенским књижевностима 19. века, *Studia mythologica Slavica*, Ljubljana-Pisa, 1, 1998, стр. 299-306; Какве пляски дјаволске, *Живая старина*, Москва, 1998, 1, стр. 13-14 = О игри демона у словенским књижевностима 19. века, *Књижевна реч*, Београд, 1998, 501, стр. 44-46; Смех демона у словенским књижевностима 19. века, *Књижевна реч*, Београд, 1998, 502, стр. 36-39.
- Антонијевић 1971 - Д. Антонијевић: Алексиначко Поморавље, *Српски етнографски зборник*, 83, 1971.
- Афанасјев 1866 - А. Афанасјев: *Поетические воззрения славян на природу*, Москва, 1-3, 1866-1869.
- Беновска-Слѣбкова 1992 - М. Беновска-Слѣбкова: *Змеят в българския фолклор*, София, 1992.
- Bošković-Stulli 1991- М. Bošković-Stulli: Predaje o vješticama i njihovi progoni u Hrvatskoj, *Pjesme, priče, fantastika*, Zagreb, 1991, str. 124-159.
- Виноградова 1996 - Л. Н. Виноградова: Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве, *Концепт движения в языке и культуре*, Москва, 1996, 166-184.
- Виноградова 1996а - Л. Н. Виноградова: Сексуальные связи человека с демоническими существами, *Секс и эротика в русской традиционной культуре*, Москва, 1996, 207-224.
- Влајић-Поповић 1996 - Ј. Влајић-Поповић: Сх татош "митско биће које наводи градоносе облаке", *О лексичким позајмљеницама*, Суботица-Београд, 1996, 191-197.

- Георгиева 1993 - И. Георгиева: *Българска народна митология*, София, 1993.
- Дукова 1983 - U. Dukova: *Die Beziehungen der Dämonen*, *Балканско езикознание*, 26, 1983, 4.
- Ђорђевић 1953 - Т. Р. Ђорђевић: *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, Београд, 1953.
- ЗНЖ - *Зборник за народни живот и обичаје јужних Славена*, Загреб.
- Илиев - А. Илиев: *Сборник от народни умотворения, обичаи и др.*, 1, София, 1889.
- Карацић 1852 - В.С. Карацић: *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, Беч, 1852.
- Мијатовић 1909 - С. Мијатовић: *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, *Српски етнографски зборник*, 13, 1909, стр. 259-482.
- Milner - М. Milner: *Le Diable dans la littérature française de Cazotte a Baudelaire 1772-1861*, 2 ed., 1971.
- Милошевић-Ђорђевић 1971 - Н. Милошевић-Ђорђевић: *Заједничка тематско-сигејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*, Београд, 1971.
- Милосављевић 1914 - С. Милосављевић: *Обичаји српског народа из среза хомољског*, *Српски етнографски зборник*, 19, 1914.
- Молов 1996 - Т. Молов: *Българският Пророк Исаия от XI в. (Фолклорно-митологичните основания за избора)*, *Български фолклор*, 22, 1996, 1-2, стр. 21-36.
- Зечевић 1981 - С. Зечевић: *Митска бића српских предања*, Београд, 1981.
- Плотникова 1996 - А. А. Плотникова: *Слав. *вити в этнокультурном контексте, Концепт движения в языке и культуре*, Москва, 1996, стр. 104-113.
- Плотникова 1997 - А. А. Плотникова: *Затмение, Живая старина*, 1997, 1, стр. 6-7.
- Плотникова 1998 - А. А. Плотникова: *Фрагмент балканославянской народной демонологии. Борьба воздушных демонов*, *Слово и культура*, т. 2, Москва, 1998, 158-169.
- Проп 1990 - V. J. Prop: *Historijski korijeni bajke*, Sarajevo, 1990.
- Славјанские древности - *Славянские древности*, Москва, 1996.
- Стојановић-Лафазановски - Л. Стојановић-Лафазановски: *Танатолошкиот правзор на животот*, Скопје, 1996.
- Раденковић 1996 - Лј. Раденковић: *Митска бића српског народа (ала), Од мита до фолка*, Крагујевац, 1996, стр. 11-16.
- Раденковић - Р. Раденковић: *Казивање о нечастивим силама*, Ниш, 1991.
- Ровински 1994 - П.А. Ровински: *Црна Гора у прошлости и садашњости*, књ. 3, Цетиње, 1994.
- Тановић 1927 - С. Тановић: *Српски народни обичаји у Њевђелијској кази*, *Српски етнографски зборник*, 40, 1927.
- Украјинци - *Українці: Народни вируванн'а, повир'ја, демонологија*, Київ, 1991.
- Филиповић 1959 - М. Филиповић: *Бакарно или мједено гумно*, *Етнолошки преглед*, 1, 1959, стр. 19-33.
- Чајкановић 1994 - В. Чајкановић: *Сабрана дела из српске религије и митологије*, Београд 1994.
- Чулиновић-Константиновић 1989 - V. Čulinović-Konstantinović: *Aždajkinja iz manite drage*, Split, 1989.

Das Fliegen von Dämonen in der slawischen Volksüberlieferung und Literatur des 19. Jahrhunderts

Dejan Ajdačić

Autor weist auf unmenschliche und übermenschliche Grundzüge im Dämonenfliegen im Folklore und in der slawischen Literatur des 19. Jahrhunderts hin. Man betrachtet das Feenfliegen, auch das Fliegen der verliebten Drachen, der Dämonen der Himmelsgewitter, der Totenseelen und Erscheinen der Dämonen an den Hexenversammlungen und man weist auf den Zusammenhang zwischen den Folkloremodellen und den literarischen Texten hin.

In der Studie sind die literarischen Texte der ostslawischen und südslawischen Autoren erwähnt: Petar Petrović Njegoš, Jovan Jovanović Zmaj, Laza Kostić, Jovan Subotić, Sima Milutinović Sarajlija, Jovan Grčić, Milovan Glišić, Jovan Popović Sterija, Kiril Topolja, Nikolaj Gogolj, Orest Somov, Anton Deljvig, Vladimir Dalj, Nikolaj Markević, Aleksandar Puškin, Pavel Katenjin, Nikolaj Njekrasov, Grigorij Kvitka, Oleksa Storoženko, Grigorij Danilevski, Wilhelm Kuchelbäcker.

