ZALOŽBA
Z R C

Studia mythologica Slavica ISSN 1408-6271

Uredniški svet / Consiglio di redazione / Advisiory Board
Natka Badurina (Università degli Studi di Udine), Nikos Čausidis (Univerzitet Sv. Kiril i Metodi, Skopje), Pietro U. Dini (Università degli Studi di Pisa), Remo Faccani (Università degli Studi di Udine), Stefano Garzonio (Università degli Studi di Pisa), Larisa Fialkova (University of Haifa), Janina Kursīte (Univerza v Rigi), Nijolė Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius), Mirjam Mencej (Univerza v Ljubljani), Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), Zmago Šmitek (Univerza v Ljubljani), Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva), Giorgio Ziffer (Università degli Studi di Udine)

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

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

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

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

Izdajata / Pubblicato da / Published by
Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,
Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
in / e / and
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere, Udine, Italia
Spletna stran / Sito internet / Website
http://sms.zrc-sazu.si/

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

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

Slika na zadnji strani ovitka / Fotografia sul retro della copertina / Back cover photo: Mirilo. Opuvani dolac, Hrvaška/Croatia/Croazia

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

© ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

XIV
2011

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

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

LJUBLJANA 2011

Vsebina
Indice
Contents

SLOVANSKA MITOLOGIJA – VIRI IN REKONSTRUKCIJE 7
MITOLOGIA SLAVA – FONTI E RICOSTRUZIONI....7
SLAVIC MYTHOLOGY – SOURCES AND RECONSTRUCTIONS 7
Nikolai Mikhailov: Einige Anmerkungen zur slowenischen mythopoetischen Tradition im rahmen der slawischen Mythologie....9
Radoslav Katičić: Veles u psalmu....15
Brina Škvor Jernejčič: Motiv trikotnika s podaljški na glinenem posodju v pozni bronasti in zgodnji železni dobi. Razmislek o njegovi okrasni in simbolni vrednosti....23
Katja Pavlič: Spinning – the Myth And the Reality....53

LJUDSKO PRIPOVEDNIŠTVO IN VEROVANJA 59
RACCONTI E CREDENZE POPOLARI....59
FOLK NARRATIVE AND BELIEFS 59
Monika Kropej: Folk Storytelling between Fiction and Tradition: The "Walled-Up Wife" and Other Construction Legends....61
Suzana Marjanić: The Mythic Cyborgs of Croatian Oral Legends and the Fantasy Genre 87
Ivan Lozica: Doubles Game: Orko & Macić Versus Golem & Homunculus 107
Luka Šešo: What is "Real" in Believing in Supernatural Beings? The Informant's Cut.. 113
Jelena Marković: Pričanja o neobičnim iskustvima iz djetinjstva i procesi ontogeneze 125
Marijana Hameršak: Lowbrow Skepticism or Highbrow Rationalism? (Anti) Legends in 19th-Century Croatian Primers 143
Nataša Polgar: Is There a Place for the Other in Fokloristics?.... 157

RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA 167
METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE. 167
RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITIONS..... 167
Saša Babič: Lingvistična antropologija in etnolingvistika.... 169
Marija Klobčar: »Voda! Jaz ti darujem, od dna do dna …« Pesemske sledi verovanja v nadnaravno moč vode 181
Лидија Стојановиќ: Арапот во македонската народна книжевност и негови паралели на Медитеранот.... 195
Љубинко Раденковић: Зао час у веровању словенских народа.... 213
Michał Łuczyński: Kognitywna definicja Peruna: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata 219
Костянтин Рахно: Семантика вогню гончарного горна в білоруській культурі .. 231

Роландас Крегждис: Реконструкция мифопоэтического образа утки (*Anas*) (по данным письменных источников и фольклора балтийцев, славян и других И-Е народов) 253
Дайнюс Разаускас: Рыба – мифологический прообраз лодки 291

MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST 305
MITOLOGIA E LETTERATURA 305
MYTHOLOGY AND LITERATURE 305
Tihomir Engler, Andrijana Kos-Lajtman: Bajkopisna diseminacija mitoloških motiva u *Pričama iz davnine* Ivane Brlić-Mažuranić na primjeru intertekstualnih poveznica s leksikonom A. Tkanyja 307
Petra Novak: Najstnikom 'predpisana' slovenska bajčna in mitološka bitja 327

GRADIVO 343
MATERIALE 343
MATERIAL 343
Mirjana Trošelj: Mitske predaje i legende južnovelebitskog Podgorja 345
Boris Čok, Ladislav Placer: Trhlovca = lokavska Triglavca 371
Boris Čok: Pričevanje o bogu Kresu: Prelože pri Lokvi 379

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH 381
RECENSIONI DI LIBRI 381
BOOK REVIEWS 381

AVTORJI / AUTORI / CONTRIBUTORS 394

SLOVANSKA MITOLOGIJA –
VIRI IN REKONSTRUKCIJE

MITOLOGIA SLAVA –
FONTI E RICOSTRUZIONI

SLAVIC MYTHOLOGY –
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS

Einige Anmerkungen zur slowenischen mythopoetischen Tradition im rahmen der slawischen Mythologie

Nikolai Mikhailov
1967–2010

The treatise deals with certain questions concerning some data on the reconstruction of Slavic mythology.

Unsere Meinung hinsichtlich der terminologisch-theoretischen Seite des Problems (d. h. hinsichtlich der Stichhaltigkeit der Verwendung des Begriffes "Mythologie" als *terminus technicus*, der Verhältnisse zwischen den sogenannten primären und sekundäen Quellen, der Möglichkeit über die "slowenische Mythologie" zu reden, sowie hinsichtlich eines Versuches der "Teilrehabilitierung" einiger nicht ganz "vertrauenswerter" Mythologen usw.) ist von uns schon früher geäußert worden; die "Apologie" der Mythologie als wissenschaftlicher Disziplin fand auch in unseren vorigen Beiträgen statt (Mikhailov 1996a; 1996b). Wir haben außerdem eine Rekonstruktion eines mit der Figur von *Kresnik* verbundenen Fragmentes der slowenischen mythopoetischen Tradition durchgeführt (Mikhailov 1996c), die verschiedene (skeptische und zustimmende) Reaktionen hervorgerufen hat. Im vorliegenden Beitrag möchten wir aber weniger theoretisieren, sondern einige kleinere konkrete Anmerkungen zu den Daten der slowenischen volkstümlichen ("mythologischen") Tradition anführen, die vielleicht helfen könnten, uns das ursprüngliche slowenische mythopoetische "Weltmodell" etwas deutlicher vorzustellen.

Bevor wir konkrete Beispiele anbieten, wäre es sinnvoll, an die Tatsache zu erinnern, daß die slowenische ethnographisch-folkloristische Schule sehr vorsichtig und auch ziemlich ungerne über die Existenz der "slowenischen Mythologie" spricht. Man kennt eigentlich nur wenige Arbeiten, die direkt dem Problem der s l o w e n i s c h e n Mythologie gewidmet sind und ihren überblick darstellen. Die erste davon ist das Vorwort Keleminas zu seiner Sagensammlung (Kelemina 1930, 5-32), die auch jetzt überraschenderweise noch immer einige interessante Interpretationen enthält, obwohl mehrere Behauptungen des Autors nicht mehr aktuell sind. Zu loben ist die Absicht Keleminas, einen Systematisierungsversuch zu unternehmen. Ein interessanter, aber auch fehlerreicher Bericht von J. Mal (Mal 1940), welcher nach dem Werk Keleminas erschien, kann nicht mehr ganz ernst genommen werden und ist schon in dem nächsten slowenischen "mythologischen" Artikel scharf kritisiert worden (Bezlaj 1951). Auch die thematisch ihm folgende, fast vierzig Jahre später veröffentlichte Arbeit über die slowenischen mythischen Wesen (Matičetov 1989) strebt eher dazu, den Wert der "mythologischen" Berichte zu vermindern, die verdächtigen "Mythensammler" zu entlarven, und sie meidet selbst das Wort "Mythologie". Eine solche Vorsicht ist ohne Zweifel ein Zeugnis des richtigen wissenschaftlichen Verantwortlichkeitsgefühls, man muß aber auch anerkennen, daß es äußerst schwierig ist, mit so einer Einstellung die wirklich existierenden, nicht nur "mythologischen", aber auch

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA XIV - 2011, 9 - 14

kulturgeschichtlichen Probleme zu lösen. Die Hauptfrage ist, was für eine Religion oder mindestens was für eine Art Glauben und Geisteskultur die (Ur)slowenen vor ihrer Christianisierung hatten (irgendwelche heidnische Religionsvorstellungen hatten sie ganz bestimmt!). Wenn man diese Hauptfrage nicht beachten will, ist die Gefahr sehr groß, daß man die ganze slowenische Mythologie und sogar die Volkskunde der Feder der "Mythologomanen" und "Mythenerfindern" zuschreibt, was selbstverständlich nicht richtig wäre. Uns ist die Meinung gut bekannt, daß nicht nur Trstenjak und Trdina, aber auch "ernstere" Systematisierer des mythologischen Materials wie Pajek und Kelemina nicht immer völlig vertrauenswert sind. Man muß mit dieser Meinung rechnen, obwohl uns unmöglich scheint, nicht zu merken, daß mehrere Informationen, die in den Märchen-, Sagen- oder Volkskundesammlungen von Pajek, Gabršček und insbesondere von Kelemina und in den Volksliedersammlungen von Štrekelj oder von Scheinigg enthalten sind und die sich oft (aber nicht immer!) auf die Berichte Trstenjaks stützen, ihre Begründung auch in den Bächern und Beiträgen qualifizierter Volkskundesammler unserer Zeit finden (V. Möderndorfer, F. Kotnik, N. Kuret, M. Matičetov, M. Bošković-Stulli u. a.). Die Authentizität dieser letzteren Materialien wird bestimmt von niemandem bezweifelt. Ein wertvoller Versuch, die slowenische Mythologie als ein organisiertes System der mythologischen Vorstellungen mit einer bestimmten Hierarchie der mythischen Wesen darzustellen, ist im Buch D. Ovsecs unternommen worden (Ovsec 1991), und dieses könnte einen neuen Weg in der Forschung aufzeigen, obwohl einige Schlußfolgerungen des Autors noch zu kommentieren, zu besprechen und vielleicht zu vervollständigen wären.

Dazu kann man auch hinzufügen, daß auf praktischer Ebene (d. h. Sammlung des ethnographischen, ethnologischen, folkloristischen Materials) in Slowenien sehr viel gemacht worden ist. Mehrere Archivmaterialien warten auf ihre Veröffentlichung, vieles ist aber schon herausgegeben worden. Diese praktischen Daten bieten dem Forscher gute Möglichkeiten, auch einige theoretische Hypothesen aufzubauen, die das Ganze irgendwie systematisieren müßten. Wir erlauben uns zu behaupten, daß die reine "Beschreibung" ohne die verallgemeinernden Interpretationen, die schließlich zu der vollkommenen Abwesenheit der Formulierung jeder Art Konzeption führt, für die Wissenschaft meistens unproduktiv ist.

Wenn man sehr kurz aufzählen würde, welche Elemente der slowenischen Volkstradition konkrete Verbindungen mit der hypothetisch rekonstruierbaren panslawischen heidnischen Religion manifestieren, könnte man folgende Punkte anführen[1]:

1) **die angebliche Anwesenheit des Namens *Perun* im slowenischsprachigen Raum, sowohl in der Sprache als auch in der Toponymie** (Mal 1940; Matičetov 1989; Filipović 1948 über Istrien). Die Erscheinung von Perun in späteren folkloristischen Varianten ist im Gegenteil wenig überzeugend (Kelemina 1930, Nr. 202). Besonders interessant ist die Existenz der *taranbalta,* die eine Art Pfeil Peruns sein könnte und in mehreren Volkskundemotiven aufscheint (Kelemina 1930, Nr. 202, I, II; Pajek 1884, 7-8; insb. Kretzenbacher 1941, 41-42). Das Lexem *taranbalta* ist auch im Vergleich zu der von L. Moszynski vorgeschlagenen keltisch-slawischen Erklärung des Namens der Donnergottheit bedeutsam (slaw. *Perun*= = kelt. *Taranis* bzw. der kryptonymische Name **Taran;* aus kelt. *Taranis* 'Donnergott', vgl. auch **Taran-vit*=; s. Moszynski 1995, 71-72);

[1] Man muß sofort anmerken, daß einige dieser Analogien sehr zweifelhaft sind. Keine von ihnen ist aber endgültig dementiert worden.

2) **eine große Zahl der Toponyme mit dem sakralen Stamm *Vel-* / *Vol-*,** die ziemlich sicher mit dem Namen der ostslawischen chthonischen Gottheit *Veles* / *Volos* verglichen werden können (s. SKI 1985, 309);

3) **die Existenz des weiblichen mythischen *Mokoška*** (dokumentiert in Kelemina 1930, Nr. 201 nach Trstenjak). Der Name ist nicht nur mit der einzigen weiblichen Gottheit aus dem Pantheon Vladimirs zu verbinden, sondern auch mit mehreren dämonologischen Figuren der ostslawischen Tradition, was eine gewisse mythologische Kontinuität vermuten läßt. Der einzige Grund, diese Daten zu bezweifeln, ist die unsichere Quelle Keleminas;

4) **die Anwesenheit des Oronyms *Triglav***, der vollkommen dem Namen der polabischen Gottheit *Triglaus* bzw. *Trigelawus, Triglous, Tryglav* entspricht. Diese Analogie wurde mehrmals betont (vgl. schon Linhart 1791[2]), aber fast jedes Mal begründeterweise bezweifelt. Der Name ist epithetisch bzw. deskriptiv, deswegen kann *Triglav* einfach einen Berg mit drei Spitzen bezeichnen und mit dem nordslawischen Heidentum nichts zu tun haben;

5) **eine gewisse "Popularität" von Sveti Vid / Šentvid und die Verbreitung dieses Namens in der Toponymie** (SKI 1985, 288). Die Wahrscheinlichkeit einer direkten Verbindung mit dem polabischen *Sventovit* ist ziemlich gering, darf aber nicht völlig ausgeschlossen werden (vgl. Nahtigal 1956);

6) **die vermutliche Existenz einer Gottheit bzw. mythischen Figur namens *Belin* / *Belič*** (Kelemina 1930, Nr. 12), vgl. auch *Laber* (Pajek 1884, 84). Dieses Wesen bietet indirekte Analogien mit dem rekonstruierten polabischen **Bel(o)bog*, über dessen Authentizität mehrere Vermutungen ausgesprochen worden sind (vgl. in letzter Zeit Mikhailov 1994). Die Verbreitung des Adjektivs *bel* 'weiß' in mehreren Bereichen von der Toponymie an (*Bela Krajina, Beljak, Bela, Bele Vode, Belica, Belo* u. a., vgl. SKI 1985, 16–17; Kattnig, Zerzer 1982, 9–10) bis zu solchen mythischen Wesen wie *Bele žene* kann zum Zeugnis der sekundären Realisierung eines ursprünglich sakralen Epithetons werden (vgl. Kelemina 1930, Nr. 22, 202/I, 245/II; Pajek 1884, 205; Möderndorfer 1934, 6);

7) **die Existenz des mythischen *Kresnik* und seine speziellen Funktionen und die Rolle**, die ihn als die slowenische Version der panslawischen Donnergottheit darstellen, erlauben zu vermuten, daß der ganze Kresnik-Mythos als eine slowenische Variante des rekonstruierten "Hauptmythos interpretiert werden darf (vgl. Mikhailov 1996c). Dazu gehört auch der zweifellos sehr archaische Charakter des slowenischen *kres*-Rituals, das nicht nur aus panslawischen, sondern sogar aus den baltoslawischen Zeiten stammen könnte;

8) **das Problem der Existenz eines slawischen heidnischen Tempels in Ptuj** (*Svetišče na Ptujskem gradu*), das schließlich auf der Ebene der archäologischen Quellen nicht endgültig gelöst bleibt (vgl. vor allem Korošec 1948, wieder erwähnt von Rusanova, Timoščuk 1993).

Zu den slawischen ([ur]slowenischen) heidnischen Kultstätten können wahrscheinlich auch der ehemalige heidnische Tempel in Millstatt (Österreich) und kleinere, vermutlich sakrale Naturobjekte und Plätze in Slowenien (bei Slovenj Gradec, Paški Kozjak, auf

[2] Vgl. Linhart 1791, 256–257: «I. Triglav, ein dreiköpfiger Gott, wie es der Name anzeigt, weil ſie ihm die Herrſchaft über Luft, Erde, und Waſſer zuſchreiben.
Ihn verehrten vorzüglich die im nördlichen Deutschland wohnenden Slaven, wo ſie ihm anſehnliche Tempel erbauet haben. Der Berg Terglav in Bohein, welcher der höchſte in Krain iſt, voll prächtiger Scenen der wilden Natur, ſcheint von dieſer Gottheit ſeinen Namen zu führen».

der Insel von Bled usw. u. a.) gezählt werden (viel und perspektivenreich in letzter Zeit Pleterski 1994; Pleterski 1996).

Wenn man diese Elemente der slowenischen Volksüberlieferung, die irgendwie zu der vorigen slawischen Urstufe der heidnischen Vorstellungen zurückführen, aufzählt, müßte man dabei korrekterweise betonen, daß es um sekundäre indirekte Materialien geht, die für die Rekonstruktion eines gewissen archetypischen, mythopoetischen Schemas nützen sollen und nicht für den Aufbau eines wahrscheinlich nie existiert habenden slowenischen Pantheons. Dazu ist hinzuzufügen, daß mehrere ethnogenetische Probleme, die sowohl die Slowenen als auch im allgemeinen die Slawen betreffen, noch nicht gelöst sind. Auch die Chronologie bleibt bei solchen Studien eher ein vages Thema. Besonders interessant und als Untersuchungsgebiet vielversprechend erscheint für die Kultur- und Religionsgeschichte jedes einzelnen slawischen Volkes die Periode unmittelbar vor der Christianisierung, die für die Slowenen mehr als hundert Jahre im Vergleich z. B. zu den Ostslawen zurückliegt. Diese Tatsache kann in zwei verschiedene Richtungen interpretiert werden: Die frühe Christianisierung reduziert einerseits die Wahrscheinlichkeit, etwas ursprünglich heidnisches zu finden, andererseits ist aber das, was man doch entdekken kann, archaischer als das Material der Traditionen der später christianisierten Völker. Normalerweise wird die erste Seite dieses Phänomens hervorgehoben, während die zweite fast immer ausgelassen wird.

Sehr kurz und schematisch könnten wir unseren Gesichtspunkt hinsichtlich des Problems der Existenz der heidnischen Religion bei den Slowenen (oder wenn man will "Urslowenen") auf folgende Art präsentieren:

Man darf vermuten, daß es in der Phase der sogenannten baltisch-slawischen Einheit wenn nicht eine entwickelte heidnische Religion, dann ein System der archetypischen sakralen Vorstellungen gab, welches sowohl auf praktischer Ebene (Rituale usw.) als auch in der Sprache vorhanden war ("Stämme mit sakraler Bedeutung"). In dem Moment, in dem sich die Spaltung der baltisch-slawischen Einheit ereignete, die zur allmählichen Bildung einzelner baltischer und slawischer Völker führte, haben sich die religiösen Vorstellungen weiter entwickelt, und jedes Volk hat. seine eigene lokale Version des ehemaligen gemeinsamen Systems der sakralen Vorstellungen ausgearbeitet. Der Höhepunkt der Entwicklung der lokalen Religionen ist für jedes dieser Völker gerade die Zeit vor der Christianisierung. Besonders deutlich sieht man das bei den am spätesten christianisierten Polaben, die, wie man aus mehreren "primären" Schriftquellen und aus den archäologischen Ausgrabungen erführt, auch eigene Götzen und sogar Tempel hatten.

All dies bedeutet, daß, wenn man von der panslawischen Religion bzw. Mythologie spricht, es sich natürlich um einen konventionellen Begriff handelt, der ein gewisses Schema oder eine Sammlung mehrerer archetypischer Daten bezeichnet, aber in Wirklichkeit wahrscheinlich nie existiert hat. Dagegen haben die lokalen religiösen Traditionen und Kulte ganz bestimmt existiert und sich teilweise auch gut entwickelt. Über manche Völker (Ostslawen, Polaben) haben wir mehr Informationen, über manche (südslawische und besonders westslawische Völker) viel weniger, was aber nicht bedeutet, daß die letzteren ohne religiöse bzw. mythopoetische Vorstellungen gelebt haben. Schließlich ist auch die Christianisierung vor allem die Ersetzung einer Religionsform durch eine andere. Die Aufgabe der Wissenschaftler ist nun zu versuchen, möglichst mehr über die vorchristliche Kultur der sich zu jener Zeit schon gebildeten Völker zu entdecken.

Literatur

Bezlaj 1951: F. Bezlaj, *Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih,* "Slovenski etnograf", III–IV, 1951, 342–353.

Filipović 1948: M. Filipović, *Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena,* "Glasnik Zemaljskog muzeja v Sarajevu", Nova serija 1948, III, 1948, 63–80.

Kattnig, Zerzer 1982: F. Kattnig, J. Zerzer, *Dvojezična Koroška. Seznam dvojezičnih krajevnih imen južne Koroške. Zweispraciges Kärnten. Zweisprachiges Ortsverzeichnis von Südkärnten,* Celovec / Klagenfurt 1982.

Kelemina 1930: J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva,* Celje 1930.

Korošec 1948: J. Korošec, *Slovansko svetišče na Ptujskem gradu,* Ljubljana 1948.

Kretzenbacher 1941: L. Kretzenbacher, *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen. Ein Beitrag zu einer Kulturgestaltung im deutschen Grenzraum,* Graz 1941.

Linhart 1791: A.T. Linhart, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Österreichs,* Zweiter Band, Laibach 1791.

Mal 1940: J. Mal, *Slovenske mitološke starine. Donesek o sledovih poganstva med Slovenci,* "Glasnik Muzejskega druötva Slovenije", 21, 1940, 1–37.

Matičetov 1989: M. Matičetov, *O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu,* "Traditiones", 14, 1985, 23–32.

Mikhailov 1994: N. Mikhailov, *Appunti su *Belobog e *Černobog*, "Ricerche slavistiche", 41, 40–51.

Mikhailov 1996a: N. Mikhailov, *Baltico-slovenica. Alcuni paralleli mitologici,* "Res Balticae", 2, 1996, 151–178.

Mikhailov 1996b: N. Mikhailov, *Slovanska mitologija in slovensko bajeslovje,* in *Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu 1997,* Celovec 1997, 11–114.

Mikhailov 1996c: N. Mikhailov, *Fragment slovenskoj mifopoetičeskoj tradicii,* in *Koncept dviženija. Struktura slovesnych i neslovesnych tekstov slavjanskoj tradicii,* Moskva 1996, 127–141.

Möderndorfer 1934: V. Möderndorfer, *Narodno blago koroških Slovencev,* Maribor 1934.

Moszynski 1995: L. Moszynski, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft,* Köln - Weimar - Wien 1992.

Nahtigal 1956: R. Nahtigal, *Svetovit=,* "Slavistična revija", IX. Letnik, 1–4, 1956, 1–9.

Ovsec 1991: D.I. Ovsec, *Slovanska mitologija in verovanje,* Ljubljana 1991.

Pajek 1884: J. Pajek, *Črtice duševnega ûitka štajerskih Slovencev,* v Ljubljani 1884.

Pleterski 1994: A. Pleterski, *Ecclesia demonibus addicta. Povedka o poganskem svetišču v Millstattu,* "Zgodovinski časopis", 48, 1994, 297–306.

Pleterski 1996: A. Pleterski, *Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih*, "Zgodovinski časopis", 50, 1996, 163–185.

Rusanova, Timoščuk 1993: I.P. Rusanova, B.A. Timoščuk, *Jazyčeskie svjatilišča drevnih slavjan,* Moskva 1993.

SKI 1985: F. Jakopin, T. Korošec, T. Logar, J. Rigler, R. Savnik, S. Suhadolnik, *Slovenska krajevna imena,* Ljubljana 1985.

Alcune osservazioni sulla tradizione mitopoietica slovena nella cornice della mitologia slava

Nikolai Mikhailov

Nell'articolo vengono elencate le seguenti particolarità della tradizione mitopoietica slovena che permettono di usare il materiale sloveno per la ricostruzione del quadro generale della mitologia e/o del paganesimo slavo: 1) La presenza del nome *Perun* nella tradizione folclorica; 2) l'esistenza di un certo numero di toponimi con la radice sacrale **Vel-*/**Vol-*; 3) la presenza nella tradizione popolare del personaggio femminile *Mokoška*; 4) l'esistenza dell'oronimo *Triglav* paragonabile al teonimo *Triglaus* registrato presso i polabi; 5) la popolarità di S. Vito forse riconducibile alla figura della divinità polaba *Sventovit*; 6) l'esistenza della figura *Belin* documentata nella tradizione folklorica paragonabile al ricostruito **Belobog*; 7) l'esistenza del mitico *Kresnik*, la cui figura risale probabilmente a quella della divinità panslava della tempesta; 8) la presenza di alcuni templi presumibilmente pagani nell'area linguistica e culturale slovena.

Veles u psalmu

Radoslav Katičić

Psalm 22, 1-2 and 4 sings about Jahve, the God, who cares about the believer as the shepherd cares about his lamb. In connection with this, the Psalm sings about the grazing meadow filled with the green grass, about the water and resting on the water, about the valley that is overshadowed by death. All these are the motifs that are connected with Veles, the Slavic god of cattle. On the basis of available comparative material, the question about the origin of this complex of motifs could not be answered.

U psalmu 22, 1-2 i 4 pjeva se o Jahvi, Bogu, koji se o vjerniku skrbi kao pastir na paši o svojem janjcu. S time u vezi govori se onda o pašnjaku obraslom zelenom travom, o vodi i počinku na njoj i o dolini koju zasjenjuje smrt. Sve su to motivi povezani s Velesom, slavenskim stočjim bogom. Ta motivika, međutim, nije vjerski sadržaj psalma, nego pjesnički ukras. Na temelju raspoloživoga poredbenoga materijala ne može se odgovoriti na pitanje o podrijetu toga motivskog kompleksa. To je svakako dalekosežna tipološka podudarnost. Uzima se u obzir mogućnost da bi mogao biti preuzet iz neke indoeuropske predaje. Tu se prvo pomišlja na filistejsku. Ali to su samo vratolomna domišljanja. Svakako, slika Velesa ocrtala se oštrije. A mi stojimo pred činjenicom i zagonetkom.

Jedan odlomak starozavjetnoga teksta, početak jednoga psalma (23, 1-2), pobuđuje našu osobitu pozornost. On u hebrejskom izvorniku glasi:

Jahveh rô'î,	Jahve je moj pastir,
lô 'eḥsêr	ni u čem ne oskudijevam.
Bin'ôṯ deše' jarḇîṣênî	Polaže me na pašnjak od zelene trave,
'al–mê mənûḥôt jənahălênî.	vodi me na vodu i počinak.

I onda tek nešto malo dalje (23, 4):

Gam kî – 'ēlek bigê' ṣalmâveṯ	Štoviše, kad idem po dolini pod sjenom
lô – 'îrâ' râ' kî- 'attâh 'immâḏî	smrti, ne bojim se zla jer si ti sa mnom.
šiḇṭəḵâ ûmiš'anətteḵâ	Tvoj pastirki štap i tvoja palica,
hammâh jənaḥămûnî.	oni me tješe.

U tom se odlomku hebrejskoga svetog i obrednog pjesništva, te u sadržajima riječi kojima se kazuje, lako prepoznaju bitni sadržaji vjerovanja o bogu Velesu kako ga po-

znajemo iz do sada utvrđenih ulomaka slavenske i baltičke sakralne poezije.To se lijepo pokazuje pri pomnijem čitanju hebrejskoga izvornika.

Bog je tu pastir. On je dakle onaj koji je u slavenskoj svetoj pjesmi *skotъjь bogъ*, a to je Veles.[1] Javljaju se dalje i drugi sadržaji vezani u slavenskoj predaji, koliko je uspješno rekonstruirana, uz toga boga. Kako se u pjesničkim rekvizitima toga psalma prepoznaju sadržaji vezani za predodžbe o Velesu, razabire se kad se ne gleda samo na prijevod: sedasmdesetoricu helenističkih rabina, našega Jeronima i njegovu Vulgatu, Jeruzalemsku i Zagrebačku Bibliju, nego nastoji prodrijeti do izvornog izraza hebrejskoga izvornika. Prijevodi koji su gore ispisani temelje se upravo na tome i jedina im je svrha da posreduju, a ne da ikomu budu samostalni biblijski tekstovi.

Sada će se nešto pobliže razmotriti izvornik i istaknuti podudarnosti sa slavenskom sakralnom predajom o bogu Velesu. Psalam počinje Božjim imenom *Jahveh*. Pri našem pristupu valja tu zanemariti sve implikacije i zadržati samo najelementarnije značenje 'bog'. O njem se kaže da je *rôʿeh*, a to je particip prezenta glagola *râʿâh* 'pasti'[2] i znači 'onaj koji pase'. Tom je participu dodan sufiks *–î*. To je posvojna zamjenica prvoga lica jednine ili lična zamjenica istoga lica kao objekt glagola. Moglo bi se dakle prevesti i ovako: „Jahve me pase". Tako su prevela sedamdesetorica na grčki i Vulgata na latinski. Ovdje je odabran prijevod "moj pastir" jer se tako na prvi pogled lakše razumiju sve implikacije toga odnosa, a taj se particip rabi i poimeničen: 'pastir'. Od sve punine sadržaja imena Jahve u ovom razmatranju ostaje samo najtemeljnije i najopćenitije 'bog'. Kako je već rečeno, tu se bog o kojem je riječ predstavlja kao *skotъjь bogъ*. A to je Veles.[3]

U nastavku stoji *lô ʾeḥsêr*. To je glagol *ḥâsar* 'oskudijevati' zanijekan niječnom česticom *lô*. Oblik *ʾeḥsêr* prvo je lice jednine muškoga i ženskog roda imperfekta. Imperfekt je glagol u nesvršenom vidu, i opet bez gramatičke vremenske oznake. Uporabno se najčešće odnosi na budućnost, pa ga zato, manje primjereno, rado zovu futur. Najadekavatnije se prevodi prezentom nesvršenoga glagola, tek što se taj u standardnom hrvatskom jeziku ne odnosi na budućnost osim u stilski snažno obilježenoj porabi. Stoga valja u svakom pojedinom slučaju razmotriti nije li prijevod futurom nesvršenoga glagola primjereniji. Ipak gramatičko značenje nesvršenoga glagola proteže se po sebi neograničeno u budućnost. U kontekstu biblijskoga mjesta kojim se bavimo nema razloga ne prevesti hebrejski imperfekt upravo prezentom nesvršenoga glagola, tek treba držati na pameti da se time glagolski sadržaj ne smješta u sadašnjost, nego se izriče bezvremenski.

Imamo dakle *ʾeḥsêr* 'oskudijevam'. Taj glagolski oblik je zanijekan: *lô ʾeḥsêr* 'ne oskudijevam', što znači isto kao 'ništa mi ne fali'. Treba pak tu još jednom naglasiti da se to tako izrečeno proteže na svu budućnost i nije smješteno samo u sadašnjosti. A to što tu bog daje jest obilje blagodati i komu to padne u dio, taj je, reklo bi se praslavenski, *bogatъ*. Dobio je svoj udio, što je praslavenski *bogъ* u pasivnom značenju te imenice, i sada ga ima. Isto tako: tko ima roge taj je *rogatъ*. A koji udjeljuje bogatstvo i blagodat je *bogъ* u aktivnom značenju te imenice. Ona stoji u tvorbenoj vezi sa staroindijskim *bhajati*, to je treće lice

[1] Usp. Katičić, 2008, 125-136.

[2] Oblik *râʾah* je treće lice jednine muškoga roda perfekta. To je oblik u kojem se navode hebrejski glagoli kao rječničke jedinice. U nas je to infinitiv i zato se taj oblik u toj gramatičkoj funkciji prevodi s 'pasti'. Perfekt je nešto kao svršeni vid glagola i nije obilježen kategorijom vremena. Odatle nastaju teškoće pri prevođenju s hebrejskoga. No uporabno se najčešće odnosi na prošlost, pa je to prvo na što se pomišlja. Može se dakle reći da *râʾah* znači nešto kaos 'izveo je na pašu'.

[3] Vidi bilješku 1.

jednine prezenta (tako se u staroindijskom navode glagoli kao leksičke jedinice) i znači 'dijeliti', dodjeljivati'. U slavenskoj je predaji taj koji to dodjeljuje bog Veles.[4] Tako smo u istom stihu psalma opet kod njega. On je stočji bog, bog pastir, daje nam stoku, mlijeko i od njega sir, meso i slaninu, toplu i bogatu vunu. U njoj sam leži u liku zmije.[5]

Njegova je i zelena trava gdje stoka pase i mladi se konji riću. To u psalmu spominje sljedeći stih. Glagol *nâvâh* znači 'stanovati', 'boraviti'. Od njega je izvedena imenica muškoga roda *nâveh* 'stanište', 'boravište', osobito kad se govori o nomadskim pastirima i njihovim stadima. Tako onda ta imenica dobiva specijalna značenja 'pašnjak', 'sočna livada', 'travnjak'. Kad se pak na toj imenici utemelji sklop sintaktički usko povezanih riječi, a takvo se stanje u hebrejskoj gramatici zove *status constructus*, ona svoj oblik mijenja u *nə'ōṯ*. U našem tekstu ona stoji u takvom sklopu s prijedlogom (prefiksom) *bə*, koji znači 'u', 'na' i s od te imenice zavisnom drugom imenicom *deše'* 'svježe zelenilo', 'trava', 'travnjak'. Takva povezanost konstruktnim statusom temeljne imenice odgovara odnosu atributa u genitivu kakav se susreće u indoeuropskim jezicima. Bilo bi to dakle nešto kao „na pašnjak svježeg zelenila", upravo "pašnjak od zelene trave".

Imenica muškoga roda *deše'* uvodi nas u razgranatu tvorbenu porodicu sa značenjem vrlo znatnim za predodžbe o godišnjoj vegetacijskoj sili. Izvedena je od glagole *dâšâ'* 'tjerati mladice', 'klijati', 'nicati', 'zeleniti se'. U svojoj izvedenoj kauzativnoj osnovi - u hebrejskoj se gramatici ona zove hifil - znači taj glagol 'roditi zelenilom'. Od njega je izvedena i imenica ženskoga roda *dišʾâh* 'gaj', 'lug', 'dubrava', potvrđena samo u hebrejskom mlađem od Staroga zavjeta. Tu smo dakle duboko zašli u semitsku jezičnu izražajnost koja se odnosi na vegetaciju i njezin godišnji ciklus. Kad se radi o takvu bogu, to je vrlo znatno.

A zelena trava i ovce što pasu na njoj, pa kao ovce i pokojnici pod njegovom zaštitom, sve su to predodžbe u slavenskoj predaji vezane uz boga Velesa. Tu se, vrlo prepoznatljivo, u starozavjetnom psalmu susreće ono što je u slavenskom svetom pjevu *zelenъ lǫgъ*.[6] Taj zeleni lug sa svojim karakterističnim grmljem i drvećem i sočnom travom na zavoju rijeke u mitskom prostoru leži pod drvetom svijeta, tamo gdje izvire voda iz njegova korijenja, kraj Velesove duplje u njima. Kako god je zeleni lug u slavenskom mitu poznatiji kao poprište svete svadbe Perunove djece, nema ni najmanje dvojbe da pripada sferi boga Velesa[7] I tako se u psalmu tu opet prepoznaje on.

Predikat je u toj rečenici glagol *râḇaṣ* 'ležati', osobito o životinjama kad se voljko odmaraju. U svojoj kauzativnoj osnovi (hifil) taj glagol glasi *hirḇîṣ* i znači 'položiti'. Oblik pak u kojem se u našem tekstu taj glagol javlja kao predikat: *jarḇîṣênî* treće je lice jednine muškog roda imperfekta toga hifila sa sufiksom lične zamjenice prvoga lica kao objekta. Točan prijevod je dakle „polaže me", s time da taj glagolski sadržaj nikako nije smješten u sadašnjost, nego je bezvremenski i naglašeno okrenut prema budućnosti, što u hrvatskom nije. Tu je zadržana i razrađena slika boga pastira jer se janje polaže na zeleni pašnjak. On se i tu vrlo izrazito pokazuje kao stočji bog.

U sljedećem polustihu imenica muškog roda *maj* 'voda', obično u množini *majim*, nosi kao temeljna sintaktički usko povezan sklop riječi i zato mijenja oblik (*status constructus*) u *mê*. Sklopljena je s prijedlogom *ʿal* 'na', 'ka', 'prema' i imenicom ženskog roda *mənûḥâh*, kojoj je množina *mənûḥôt*, a znači 'mir', 'smirenje', 'počinak', 'počivalište'. Riječi

[4] Usp. Katičić, 2008, 149-172.
[5] Usp. Katičić, 2008, 71-76.
[6] Usp. Katičić, 2010, 113-155 i 199-200.
[7] Usp. Katičić, 2010, 113-155 i 193-200.

mê mənûḥôt značile bi dakle 'vode smirenja', 'vode počinka'. Pravomu značenju toga hrvatskog izraza treba se tek domišljati. Prikladnije je stoga u hrvatskom razglobiti taj hebrejski konstruktni izraz i navesti njegove sastojke usporedno, sintaktički ravnopravno: „voda i počinak". Radi se dakako o tome da nema počinka ako se ne utaži žeđ.

A voda je u slavenskoj mitskoj slici svijeta element boga Velesa, njegovo mjesto, kako se pjevalo u svetim pjesmama i govorilo u svetim kazivanjima. Kad se on povuče u vodu, gromovnik ga Perun više ne bije.Voda je najizrazitije Velesova sfera. On je njezin gospodar, on ju daje i on ju uskraćuje. Tada ju obilno daje tek kad ga Perun bije.[8] Po vodi i tu u psalmu prepoznajemo Velesa.

Predikat je u toj rečenici glagol *nâhal* 'voditi', 'pratiti'. Oblik *jənahălênî* je treće lice jednine muškoga roda imperfekta toga glagola i znači 'vodi', s time da taj glagolski sadržaj nikako nije gramatički smješten u sadašnjost, nego je bezvremenski i naglašeno okrenut prema budućnosti, što u hrvatskom nije. A dodan je i sufiks koji znači ličnu zamjenicu prvoga lica kao objekt toga glagola. Imamo dakle: „vodi me na vodu i počinak'. Bog kao pastir vodi svoje janje na vodu i odmorište. I opet stočji bog: Veles.

Treći stih toga psalma nam ovdje nije zanimljiv, ali nas četvrti opet vrlo prepoznatljivo vraća Velesu. Prva je riječ prilog *gam*. Znači 'sve u svemu', 'također', 'štoviše'. Rječca *kî* što slijedi za njom i usko se prislanja za riječ iza sebe zavisni je veznik. Značenje mu je vrlo široko: 'da', 'jer', 'budući da', 'što', 'kao', 'kad', 'kad li', 'upravo kad', 'dok'. Ovdje se zavisna rečenica koju taj veznik uključuje u rečenični sklop najbolje može shvatiti kao vremenska. Predikat te rečenice je glagol *hâlak* 'ići'. A njegov oblik *'êlek* prvo je lice jednine muškoga i ženskoga roda imperfekta toga glagola. Znači dakle 'idem', s time da taj glagolski sadržaj nikako nije smješten u sadašnjost, nego je bezvremenski i naglašeno okrenut prema budućnosti, što u hrvatskom nije. Dobiva se tako prijevod: „Štoviše, kada idem". Slijedi prijedložni izraz koji kazuje kuda to "idem". Prijedlog je i opet prefiks *bə* 'u', 'na', koji će se uz glagol kretanja najbolje prevesti s 'po'. Imenica koja nosi čitav sklop riječi je *gaj'* 'dol', 'dolina', 'udubina', u *status constructus* ona glasi *gê'*, a o njoj je zavisna druga imenica ženskog roda *ṣalmâvet* 'duboka tama', 'mrak', 'strah', 'užas', zapravo: 'sjena smrti' (*ṣêl* 'hlad', 'sjena' i *mâvet* 'carstvo smrti', 'kuga', 'smrt'). Dobiva se dakle prijevod zavisne rečenice: „Štoviše kada idem po dolini u sjeni smrti". Moglo bi se, dakako, prevoditi i „po dolini u smrtnom mraku" jer je čak i ta dramatična patetika sadržana u izvornom hebrejskom izrazu.

Tu se i dalje opisuju predodžbe kakve su vezane za boga Velesa. Njegovi su dol i dolina za razliku od gore boga gromovnika. On je i gospodar pokojnika, oni borave u njegovu carstvu. U baltičkom se pak pokojnici čak zovu njegovim imenom: litavski *vėlė* 'duša pokojinika', latvijski *velis* 'pokojnik'. A *Vels* i *Vielona* potvrđeni su kao imena boga mrtvih u starih Latvijaca. A to da je stočji bog ujedno i gospodar mrtvih posve je u skladu sa starom i prvotnom indoeuropskom predodžbom o sočnoj livadi na kojoj on pase pokojnike kao svoje stado.[9]

Glavna rečenjca u toj zavisno složenoj i sama je složena. Predikat njezine glavne je glagol *jârê* 'preplašiti se', 'prestrašiti se'. Oblik *'îrâ'* je prvo lice jednine muškoga i ženskoga roda imperfekta toga glagola. Zanijekan je česticom *lô* i znači 'ne bojim se'. A ono čega se sveti pjevač ne boji stoji uz taj glagolski oblik kao objekt u akuzativu: *râ'*, što znači 'zlo'. I u hebrejskom je to poimeničen oblik pridjeva. Dobiva se tako prijevod: „ne bojim se zla".

[8] Usp. Katičić, 2008, 41, 67, 191, 313-326.

[9] Usp. Puhvel, 1969; Иванов – Топоров, 1974, 67–71; Katičić, 2003, 85-95.

Toj glavnoj rečenici priključena je zavisna: *kî ʾattâh ʿimmâdî*. Veznik *kî* mnogoznačan je, kako je već gore razloženo, a ovdje se daleko najbolje može razumjeti kao uzročni. Ta rečenica nema glagolskoga predikata. Subjekt joj je lična zamjenica drugoga lica *ʾattâh* 'ti', a predikat prijedložni izraz s prijedlogom *ʿim* 'sa' i sufiksom lične zamjenice prvoga lica *-î* u složenom obliku *ʿimmâdî*, koji znači 'sa mnom'. Dobiva se tako prijevod: „jer si ti sa mnom".

To onda u nastavku dobiva konkretniji sadržaj. Tu su usporedno postavljene dvije imenice kojih je sadržaj bitan za svu predodžbu koja se tu izražava. Prva je imenica muškoga roda *šêbeṭ*, što znači 'štap', 'pastirki štap', 'žezlo', a dodan joj je sufiks drugoga lica jednine *-kâ*, koji je ovdje posvojna zamjenica 'tvoj'. S tim sufiksom imenica dolazi u *status constructus* i mijenja nešto oblik, pa to onda glasi *šibṭəkâ* i u ovom kontekstu znači 'tvoj pastirski štap'. Druga je imenica koordinirana ovoj sastavnim veznikom *və-*, koji joj je dodan kao prefiks. U glasovnom okruženju u kojem se ovdje našao on glasi *û-*. Druga je imenica ženskoga roda, *mišʿanaṯ* 'pruť, 'palica', 'batina', 'naslon'. I njoj je dodan isti sufiks *–kâ*, i ona je, također u *status constructus*, nešto promijenila oblik, pa se tako dobilo *ûmišʿanəttekâ* 'i tvoja palica'. Iza toga slijedi lična zamjenica trećega lica množine muškoga roda *hammâh* 'oni' i kao predikat glagol *nâḥam* 'sažaljevati'. Osnova piel, kojoj je značenje faktitivno ili intenzivno, od toga je glagola *niḥam* i znači 'tješiti'. Oblik *jənaḥămûnî* treće je lice množine muškoga roda imperfekta toga piela s dodanim sufiksom lične zamjenice prvoga lica kao objektom: 'oni me tješe'. Pastirski štap i palica živahno dopunjaju sliku pastira i prikazuju da je bog zaštitnik tu doista *skotьjь bogъ*. Tako se u tom psalmu još dojmljivije susreće bog Veles.

Komentar Jeruzalemske Biblije iznosi mišljenje da je ono *ʾattâh* 'ti' u tekst četvrtoga stiha vjerojatno dodano naknadno kako bi se uspostavila veza s onim što se pripovijeda u Prvoj knjizi Samuelovoj 22, 23 i tako dobila aluzija na Davidovo junaštvo. Ako je to doista tako, a komentar Jeruzalemske Biblije valja uzimati vrlo ozbiljno, onda je psalam na tom mjestu bio ispjevan ovako: *kî-šibṭəkâ ûmišʿanəttekâ ʿimmâdî* - „jer tvoj je pastirski štap i tvoja palica sa mnom". Od toga slika boga pastira postaje još kompaktnija.

I na kraju navest će se taj odlomak psalma iz Zagrebačke Biblije kako tamo stoji u prijevodu Filiberta Gassa:

Jahve je pastir moj:
ni u čem ne oskudijevam:
na poljanama zelenim
on mi daje odmora.
Na vrutke me tihane vodi.
.....
Pa da mi je i dolinom smrti proći,
zla se ne bojim, jer ti si sa mnom.
Tvoj štap i palica tvoja
utjeha su meni.

Već se jednim pogledom vidi: to je kao hrvatski prijevodni biblijski tekst besprijekorno. Tek predodžba o stočjem bogu Velesu slavenske predaje ne pokazuje se tu tako reljefno, ne prepoznaje se tako jasno i ne razabire tako oštro kao kad se razglobi sam izvorni

tekst. To i jest razlog što je čitatelju tu podastrto pomalo zamorno razlaganje koje, koliko je ovaj autor sposoban za to, otvara izravan pristup samomu izvorniku.

Sve što je tu do sada izneseno nesporne su činjenice. U tekstu starozavjetnog psalma prepoznati su motivi koji se nedvojbeno sklapaju u predodžbu o stočjem bogu Velesu kakva nam je poznata iz slavenske i njoj blisko srodne baltičke predaje. Tu se, naravno, postavlja pitanje od kuda to u Starome zavjetu. Ne vidi se, naime, kako bi moglo biti preuzeto iz slavenske ili baltičke pretkršćanske predaje. A da bi to bilo preuzeto u te predaje iz Staroga zavjeta gotovo da je još teže zamislivo. Radi se o davninama kad baltički i slavenski svijet nije još imao nikakvih veza s hebrejskim.

Od kako je počela ozbiljna rekonstrukcija slavenskih i baltičkih pretkršćanskih sakralnih tekstova, naglašuje se da njihovi motivi i vjerske predodžbe izražene u njima nisu samo slavenske, samo baltičke ili samo baltoslavenske. One su dakako indoeuropske jer su i slavenska i baltička predaja grane indoeuropske, ali nisu ni samo indoeuropske jer se važne i zanimljive tipološke podudarnbosti susreću diljem čitavoga svijeta. Tomu su Ivanov i Toporov posvetili cijelo jedno poglavlje svoje knjige.[10] Ipak se nije moguće tu zadovoljiti time da se ustvrdi kako je to u semitskoj predaji tek tipološka podudarnost indoeuropskoj. Moguće je naravno da je to tako, pa i nije nevjerojatno, ali se iz starozavjetnog teksta koji je ovdje naveden razabire i više od toga.

Motiv poznat iz slavenske predaje o stočjem bogu Velesu susreće se tu u tolikim pojedinostima, opjevani su tu toliki atributi njegova božanstva, da to nisu pojedinačni i raspršeni dodiri i podudarnosti, nego motivski blok, čitava razgranata sadržajna cjelina. Bitno je pak uočiti pri tome da ta sadržajna cjelina nije vjerski sadržaj toga hebrejskoga svetoga pjeva. Njegov je religiozni sadržaj poptpuna predanost Jahvi, Bogu, i bezgranična vjera u potpunu zaštićenost pod njegovim okriljem. Takav je vjerski sadržaj tuđ slavenskoj i baltičkoj pretkršćanskoj predaji. Motivski sklop koji se prepoznaje kao podudaran s njom u psalmu je pjesnički ukras, dojmljiva razradba slike o Bogu koji vjernika njeguje, zbrinjava i štiti, onako kako pastir njeguje, zbrinjava i štiti svojega janjca. Pjesnik je zapjevao o Bogu kao o pastiru. Sve ostalo su asocijacije koje su slobodno i nevezano došle pjesniku i dale njegovu izrazu dojmljivu puninu. Sustavnost tih motiva ne pripada glavnomu sadržaju psalma, ona potječe iz dodatnoga asocijativnog fonda njegova pjesnika. U tom smislu to je u psalmu strano tijelo, pjesnički ukras kao što je to potanki opis svete svadbe uvršten u epsko pripovijedanje Homerove Ilijade (14, 346-351), a preuzet je iz sakralnoga pjesništva indoeuropske predaje. To nije motiv junačkoga epa.[11]

Da bi se o tom pitanju moglo ozbiljno dalje razgovarati, trebalo bi prvo utvrditi javlja li se ta motivika i drugdje u Starom zavjetu i kako. To je pretraživanjem ključnih riječi uz pomoć postojećih konkordancija razmjerno lako izvedivo. Još lakše danas elektroničkim pretraživanjem. Tek leži izvan dosega aktualnih radnih mogućnosti ovoga autora. Trebalo bi nadalje pregledati ostalu semitsku predaju, javlja li se u njoj ta motivika drugdje i kako. To je pak ovomu autoru sasvim nedostupno.

A treba, naravno, uzimati u obzir i mogućnost da je to preuzeto, ako već ne iz slavenske ili baltičke predaje, a ono iz kakve druge indoeuropske. Već su se u nas razmatrale dodirne točke vedskoga i hebrejskog sakralnog pjesništva.[12] A u staroj Palestini bili su

[10] Usp. Иванов – Топоров, 1974, 136–164.
[11] Usp. Katičić, 2010, 193-200.
[12] Usp. poglavlje "Brahman i psalam" u Ježić, 1987, 48-68.

Kanaancima susjedi Filisteji, za koje se s dobrim razlogom pretpostavlja da su bili osvajači indoeuropskoga jezika i izvorno indoeuropske tradicije. No i to ostaje upitno.

Je li u psalmu motivski sklop o stočjem bogu koji svojega janjca polaže na zelenu travu, vodi ga da se odmara na vodi i da tamo utaži žeđ, prisutan je u dolini pod sjenom smrti te ga štiti i tamo, - je li taj motivski sklop možda potekao iz filistejske predaje? Je li preuzet iz koje druge indoeuropske? S poredbenim aparatom kojim sada raspolažemo nije moguće odgovoriti na ta pitanja. Ipak je vrijedno biti ih svjestan. A naša slika o Velesu, stočjem bogu, postaje od toga psalma oštrija i sigurniji smo da je ta slika iz krhotina koje su došle do nas u slavenskoj i baltičkoj predaji dobro i pouzdano složena.

Vrela, literatura i pomagala

Amerl, Rudolf, Hebrejsko-hrvatski rječnik, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ediderunt K. Ellinger et W. Rudolph, editio quinta emendata opera A. Schenker, Stuttgart 1997.

Biblija. Stari i Novi zavjet. Urednici Josip Tabak, književnik, Dr Jerko Fućak, bibličar, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996 (Zagrebačka Biblija).

Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, in Verbindung mit Prof. Albert Socin und Prof. H. Zimmern bearbeitet von Dr. Frants Buhl, dreizehnte Auflage, Leipzig 1899.

Иванов, Вячеслав Всеволодович, Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов, Москва 1074.

Jeruzalemska Biblija, Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz »La Bible de Jérusalem«, uredili Adalbert Rebić, Jerko Fućak (†), Bonaventura Duda, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001.

Ježić, Mislav, Ṛgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe, Zagreb 1987.

Katičić, Radoslav, Die Hauswirtin am Tor. Auf den Spuren der großen Göttin in Fragmenten slawischer und baltischer sakraler Dichtung, Frankfurt am Main 2003.

Katičić, Radoslav, Božanski boj, Zagreb 2008.

Katičić, Radoslav, Zeleni lug, Zagreb 2010.

Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, ausgearbeitet und geschrieben von Gerhard Lisowsky. Dritte verbesserte Auflage besorgt von Hans Peter Rüger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993.

Lambdin, Thomas O., Lehrbuch Bibel-Hebräisch. Herausgegeben von Heinrich von Siebenthal. 4. Auflage, Gießen 2003.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio, Libreria editrice Vaticana, Romae 1979.

Puhvel, Jan, 'Meadow of the Otherworld' in Indo-European Tradition, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (KZ, Kuhns Zeitschrift) 83 (1969), 64-69.

Rebić, Adalbert, Slovnica hebrejskog jezika s čitankom (za studente teologije i samouke), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

Der Slawische Gott Veles in einem Psalm

Radoslav Katičić

Im Psalm 22, 1-2 und 4 ist die Rede vom Gott Jahwe, der seinen Gläubigen als Hirte auf der Weide beträut. In diesem Zusammenhang wird der mit grünem Gras bewachsene Weidegrund, das labende Wasser und das Tal im Todesschatten angesprochen. Dies alles sind Motive die mit dem slawischen Gott Veles, dem Gott des Viehs, engstens verbunden sind. Diese Motivik ist aber nicht religiöser Gehalt des Psalms, sondern dichterische Ausschmückung. Aufgrund des verfügbaren Vergleichsmaterials, kann die Frage nach der Herkunft dieses Motivkomplexes nicht beantwortet werden. Auf jeden Fall ist das eine weitgehende typologische Entsprechung. Die Möglichkeit wird ins Auge gefasst, dass es aus einer indogermanischen Überlieferung übernommen worden sein könnte. Zunächst wäre da an die philistäische zu denken. Aber das sind nur abenteuerliche Vermutungen. Auf jeden Fall zeichnet sich jetzt das Bild von Veles schärfer ab. Man steht da vor einer Tatsache und vor einem Rätsel.

Motiv trikotnika s podaljški na glinenem posodju v pozni bronasti in zgodnji železni dobi. Razmislek o njegovi okrasni in simbolni vrednosti

Brina Škvor Jernejčič

The following article is an attempt at interpretation of the so-called triangle with extensions that appears as an ornament on prehistoric ceramic vessels (end of the 2nd and beginning of the 1st millennium BC). According to archaeological and further ethnological analogies within Eurasian territory, we presume that the ornament–symbol in question not only presents a feminine figure, as discussed in preceding studies, but can also be read as a house, home, oven or a posture of crossed arms. Furthermore, it seems that this sign has a symbolical function to protect and to shelter.

Ko razmišljamo o pomenu simbola, smo usmerjeni k idejam,
ki so onkraj dosega razuma. *(Carl G. Jung 2006, 23)*

I. Uvod

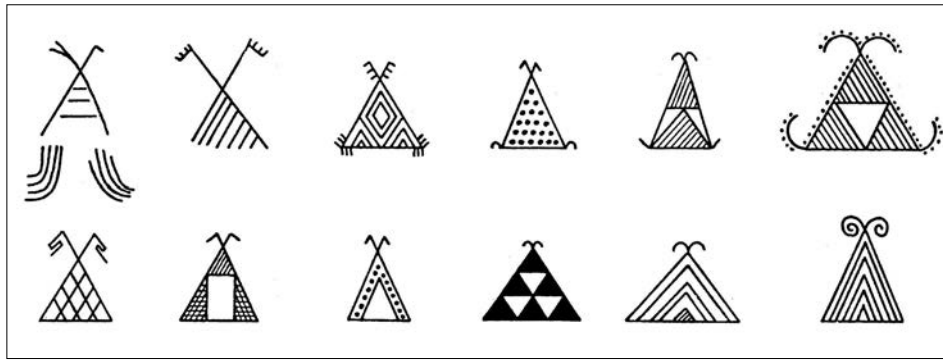
Razlaga znakov, likov in simbolov je vsekakor zagonetna, še posebej v primerih, ko imamo opravka s prazgodovinsko in protozgodovinsko oblikovno zapuščino. Le-ta ostaja nemalokrat nema, pogojena z nepoznavanjem pisnih virov, takratnega pripovednega izročila in nenazadnje časovno distanco. Tako ostaja dejstvo, da poskusi interpretacij izhajajo največkrat iz naših lastnih predpostavk, same razlage pa temeljijo na posplošenih časovno in prostorsko oddaljenih primerjavah ali samo po sebi umevnih razlagah.[1] Ena od možnih metodologij je t. i. etnološka analogija, ki izhaja iz primerjave in posledično razlage prazgodovinskih znakov in simbolov s še danes obstoječimi vzorci, znaki in simboli. Pri tem načinu razpoznavanja in razlaganja simbolov ostaja problematično dejstvo časovne in prostorske distance.[2] Etnološka analogija temelji na predpostavki, da naj bi se pomen, sporočilo ali pripoved raznoterih simbolov ohranili skozi daljše časovno obdobje in so potemtakem dandanašnjemu uporabniku še vedno poznani. Analogija torej predpostavlja vizualno in sporočilno enačenje med različnimi primerki. V pričujočem prispevku bomo poskušali ugotovitve, izhajajoče iz arheološke analize, soočiti z etnološkimi analogijami in na podlagi ugotovljenega podati hipotetično razlago motiva trikotnika s podaljški, ki ga razumemo obenem kot simbol.

V analizi okrasne in simbolne vrednosti posameznih motivov je nujno, da ločujemo med gledanjem in razumevanjem upodobljenega lika. Pri prvem gre zgolj za vidno za-

[1] Za možnosti interpretacij simbolov v arheološkem smislu glej Grieder 1975; Robb 1998.
[2] Kritično o tem že Kubler 1967, 11–12.

znavanje upodobljenega, pri drugem za videnje-védenje, kaj lik upodablja in kaj je namen te upodobitve. Tako gledanje in razumevanje se glede na čas in prostor opazovalca lahko razlikujeta. Ne glede na prej omenjene metodološke skepse je naloga arheologije in drugih ved, da poskušajo razložiti tudi ta vidik duhovne kulture, ki se je sicer ohranil zgolj v materialni kulturi. Pričujoči prispevek je zato le spodbuda in povod k razmisleku in diskusiji, ali je možno znake, like in simbole prazgodovinskega človeka zgolj gledati ali tudi videti-razumeti, in če, do kakšne mere, ali pa se v rezultatih naših razlag, bolj kot dejansko sporočilo, skrivajo naše percepcije in razlage sveta.

Izhajamo namreč iz predpostavke, da posodje (kot tudi drugi predmeti) lahko služi kot prenosnik informacij o njihovih proizvajalcih, lastnikih in uporabnikih.[3] To velja tako za obliko, kakovost izdelave pa tudi za okras na posodju. Obenem predpostavljamo, da se v slednjem skriva ne zgolj estetska, temveč tudi simbolna sestavina. Prav tako naše nadaljnje ugotovitve temeljijo na hipotezi, da v primeru posodja kot grobnega pridatka izbira tega (skupaj z obliko, kakovostjo izdelave in okrasom) za preminulega ni bila naključna.



Slika 1: Okras trikotnika s podaljški na posodju iz železne dobe (po Dobiat 1982, Abb. 13: 33–44). Brez merila.

Motivika trikotnika s podaljški, ki ga nameravamo na tem mestu obravnavati, je bila deležna raznoterih analiz, predvsem kronoloških, pa tudi interpretativnih[4]. V slovenski arheološki literaturi je bilo poimenovanje obravnavanega motiva različno. Največkrat gre zgolj za kataloški opis posode z obravnavanim okrasom.[5] Dejstvo je, da predvsem tuji avtorji že s samim poimenovanjem (na primer zastavice, rokice itd.) nakazujejo interpretacijo bodisi motiva bodisi sporočilnosti, ki ga ta motiv nosi. V nadaljevanju bomo uporabljali poimenovanje trikotnik s podaljški, ki se zdi z interpretacijo najmanj obremenjeno. Gre za motiv, ki je lahko upodobljen oziroma izveden v raznoterih različicah. Skupno vsem različicam oz. primerkom so trikotnik (bodisi spodaj odprt ali zaprt, viseči in stoječi, šrafiran, mrežast, večkraten, itd.) ter dve nasproti stoječi si, prelomljeni ali ukrivljeni črti na vrhu trikotnika, ki sta lahko dodatno poudarjeni z manjšimi črticami (slike 1–16).

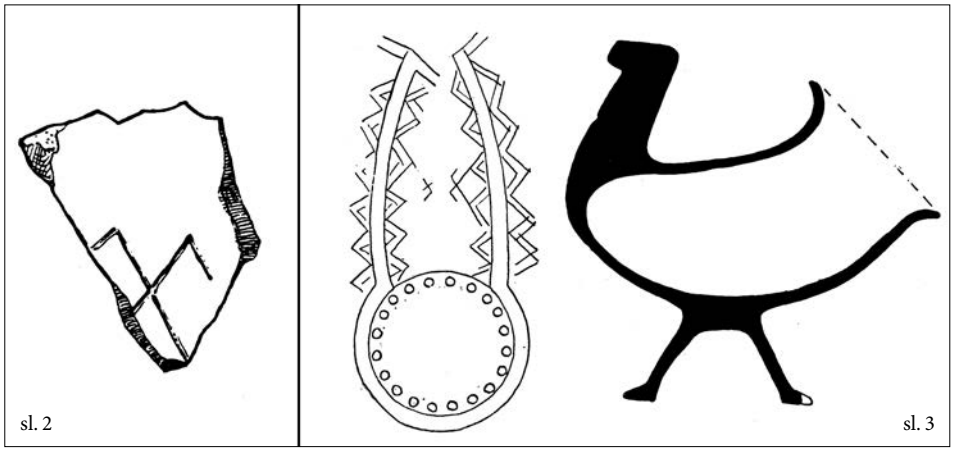
[3] Orton, Tyers, Vince 1994, 227.

[4] Siegfried-Weiss 1979, 100 ss.; Dobiat 1982; Horvat 1983, 151–154; Čović 1984, 20; Teržan 1990, 38–42; Tasić 1991; Nebelsick 1992, 406; Eibner 1997; Kossack 1999, 137 ss.; Schappelwein 1999, 164–179; Eibner 2000/2001; Huth 2003, 68 ss.; Golan 2003, 211, fig. 211: 2–7; Brosseder 2004; Rebay 2005, 193–198; Kern 2009.

[5] Na primer: motiv spodaj odprtega trikotnika s podaljškoma oz. zastavicama (Horvat 1983, 151), trikotniki, katerih vrhovi so podaljšani v prelomljeni črti (Gabrovec 1960, 36), motiv v obliki X z odlomljenima gornjima krajcema (Pahič 1957, 24), motiv šrafiranega trikotnika z visečimi kraki z zapognjenimi konci (Pahič 1972, 27) itd., če omenimo le nekaj slovenskih poimenovanj.

Osnovna shema trikotnika z dvema nasproti si stoječima prelomljenima ali ukrivljenima črtama na zgornjem kraku je torej naše likovno izhodišče. V analizi izhajamo primarno iz upodobljenega lika, ki ga opazujemo v kontekstu celotnega okrasa na glinenem prazgodovinskem posodju. Sekundarno poskušamo ta motiv razumeti glede na kompozicijo samega okrasa, nadalje glede na posode in kontekst, kjer se posoda z okrasom pojavi (v tem primeru predvsem grobne celote). Na koncu poskušamo soočiti te informacije z izpričanimi etnološkimi primerjavami evrazijskega prostora. Nasprotno metodologijo je predstavil Dobiat.[6] Njegovo primarno izhodišče je analiza upodobitve antropomorfne figure, ena od njenih različic pa je tudi motiv trikotnika s podaljški (slika 1).

Kljub številnim prej omenjenim različicam upodobitve trikotnika in podaljškov obravnavamo motiv celostno. Ob tem se zavedamo pomanjkljivosti, da utegnejo raznotere različice nositi dodaten pomen, torej bi zahtevale nekoliko drugačno gledanje in razumevanje. O tem priča na primer bogata, a sicer drugačna ornamentika na anatolskih kilimih, kjer se različice stilizirane ženske figure po pomenu ločijo glede na starost in stan ženske (deklica, dekle, odrasla ženska itd.).[7] Pomeni podrobnosti okrasa so nam, še posebej v prazgodovinskih kontekstih, težje določljivi, zato se nam zdi združevanje različic istega lika v celostno obravnavo edina smiselna pot. Ob tem se moramo zavedati, da generalizirano gledanje obenem prinaša tudi posplošeno razumevanje.



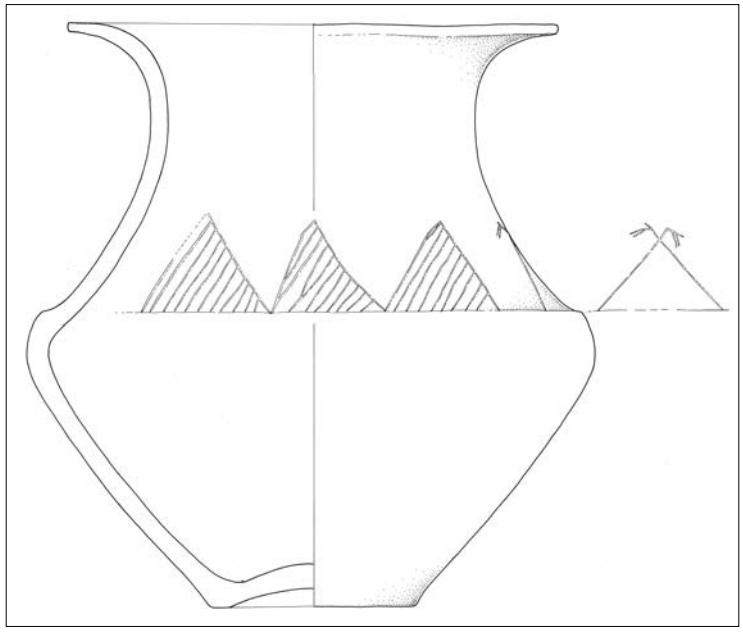
sl. 2 sl. 3

Slika 2: Odlomek posode z okrasom trikotnika s podaljški iz groba 52, Ljubljana, dvorišče SAZU (po Stare 1954, t. XLV: 3). M = 1:1.
Slika 3: Askos z okrasom trikotnika s podaljški iz groba 54, Ljubljana, dvorišče SAZU (po Stare 1954, t. LVII: 1a). M = 1:3.

II. Arheološka analiza

Gostota pojavnosti obravnavanega motiva daje slutiti, da je, kljub svoji delni specifičnosti, znak-simbol do neke mere univerzalen. Pojavi se namreč v različnih časovnih obdobjih na zelo različnih in med seboj oddaljenih prostorih.[8] Ta motiv je pogost že v

[6] Dobiat 1982.
[7] Yakar 2005, 118, fig. 9.
[8] Z izrazom univerzalen bi lahko označili tudi druge znake-simbole kot so na primer krog, valovnica, spirala, trikotnik ipd.



Slika 4: Posoda z okrasom trikotnika s podaljški iz groba 55, Ljubljana, dvorišče SAZU (risba: Ida Murgelj). M = 1:8.

prazgodovini, povsem v enaki obliki pa je prisoten danes v ornamentiki ljudske obrti in umetnosti Evrazije. Nasprotno kaže pojavnost motiva v prazgodovini na prostoru današnje Slovenije dokajšnjo specifičnost. Tu se pojavi v ostro omejenem časovnem obdobju in hkrati samo v nekaterih od t. i. poznobronastodobnih skupin.

Pojav motiva je na prostoru današnje Slovenije vezan na okras grobnega oziroma naselbinskega posodja od mlajšega obdobja kulture žarnih grobišč[9] vse do zgodnje železne dobe, torej od konca 2. in v prvih stoletjih 1. tisočletja pr. n. št. Prostorsko se pojavi na najdiščih dobovske, ruške in ljubljanske skupine.[10] Skoraj vse primerke je zbrala že Horvatova:[11]

1. Ljubljana, dvorišče SAZU, grob 52[12] (slika 2), grob 54[13] (slika 3), grob 55[14] (slika 4), grob 127[15] (slika 5), brez konteksta[16] (slika 6 in 7), brez konteksta (pogojno)[17] (slika 8).

[9] V tej analizi bomo obravnavali motiv trikotnika s podaljški v bronasti in železni dobi, kljub temu da se pojavi že v mlajši kameni dobi. Za nekaj primerov glej Müller-Karpe 1980, Taf. 555: 6; Gimbutas 1989, 21, 68, fig. 32, 106; Golan 2003, fig. 211: 2–7; Haarman 2005, fig. 12.

[10] Za diskusijo o natančnejši dataciji oz. vprašanju sočasnosti grobnega posodja okrašenega z motivom trikotnika s podaljški v ruški in dobovski s poznanimi primerki iz ljubljanske skupine glej Teržan 1990, 41, 42.

[11] Horvat 1983.

[12] Stare 1954, t. XLV: 3.

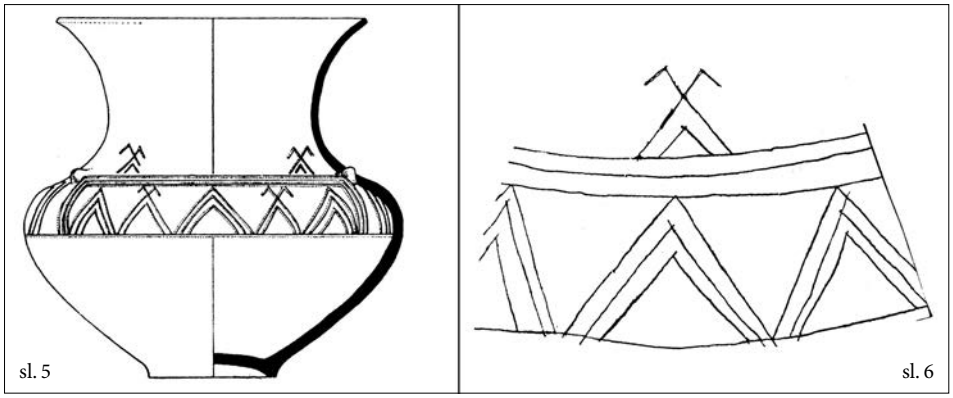
[13] Stare 1954, t. LVII: 1a. Glej tudi Budja 1980, 85, 86, kjer v risbi ni upodobljen obravnavani motiv. Vendar ta risba ni dosledna, saj se nam je po ogledu najdbe (Narodni muzej Slovenije) potrdilo, da je askos dejansko okrašen s trikotnikom s podaljški.

[14] Stare 1954, 66, t. XLIX: 5, kjer je narisan samo del okrasa. Po reviziji gradiva v Narodnem muzeju Slovenije, se je izkazalo, da je tudi ta posoda okrašena s trikotnikom s podaljški (slika 4). Prav tako je bilo ugotovljeno, da sta bili v grobu dve fibuli očalarki in ne ena, kot je navedeno v Staretovem katalogu.

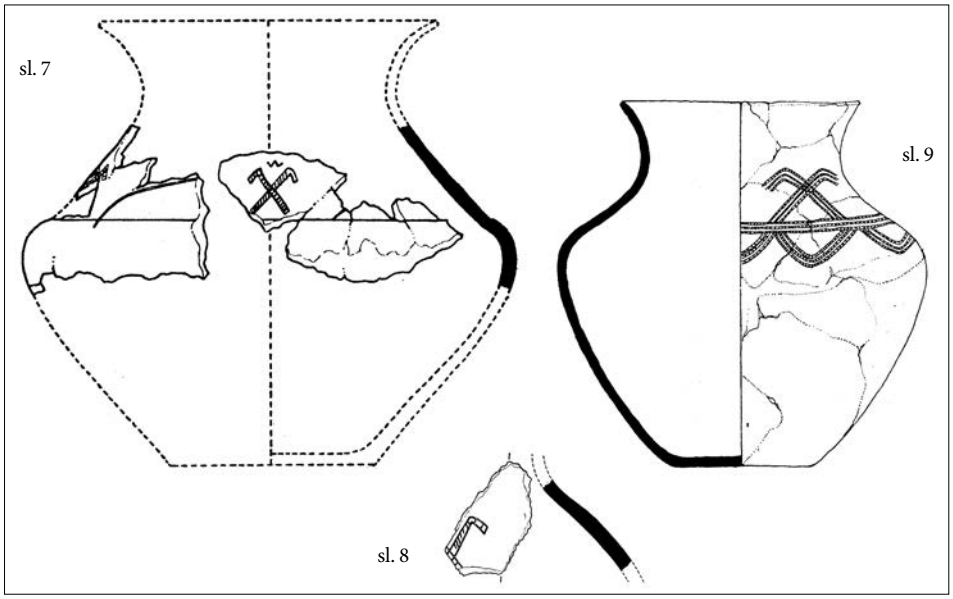
[15] Puš 1971, t. 16: 14.

[16] Stare 1954, t. II: 7; Puš 1982, t. 31: 3.

[17] Puš 1982, t. 34: 5.



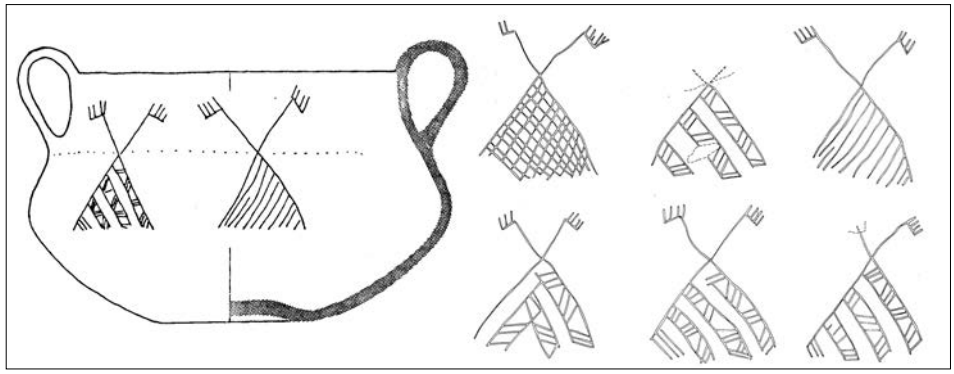
Slika 5: Posoda z okrasom trikotnikov s podaljški iz groba 127, Ljubljana, dvorišče SAZU (po Puš 1971, t. 16: 14). M = 1:6.
Slika 6: Okras trikotnika s podaljški na odlomku, Ljubljana, dvorišče SAZU, brez konteksta (po Stare 1954, t. II: 7). M = 1:1.



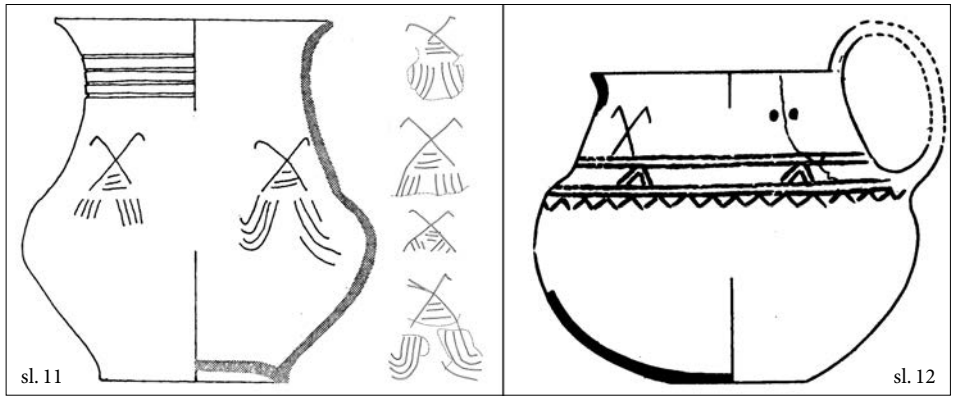
Slika 7: Posoda z okrasom trikotnika s podaljški, Ljubljana, dvorišče SAZU, brez konteksta (po Puš 1982, t. 31: 3). M = 1:6.
Slika 8: Odlomek posode z okrasom trikotnika s podaljški, Ljubljana, dvorišče SAZU, brez konteksta (po Puš 1982, t. 34: 5). M = 1:4.
Slika 9: Posoda z okrasom trikotnika s podaljški iz groba 51, Bled, Pristava (po Gabrovec 1960, t. XXIX: 3). M = 1:6.

2. Bled, Pristava, grob 51[18] (slika 9).
3. Grobišče pri Velikem Nerajcu, grob 4 (slika 10).

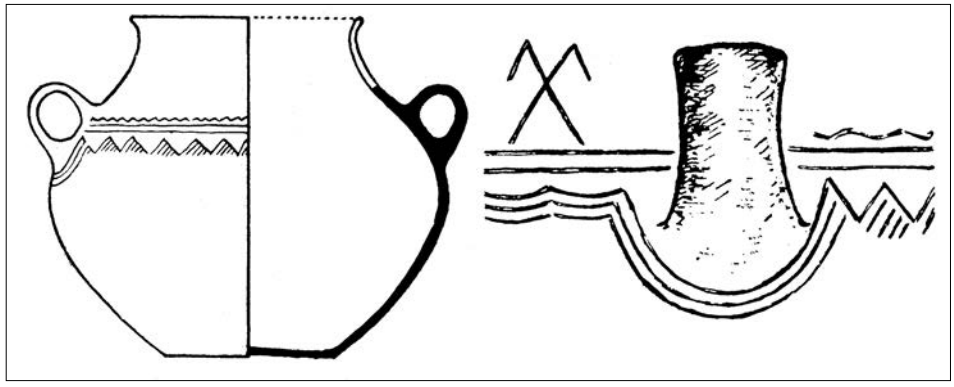
[18] Gabrovec 1960, t. XXIX: 3.



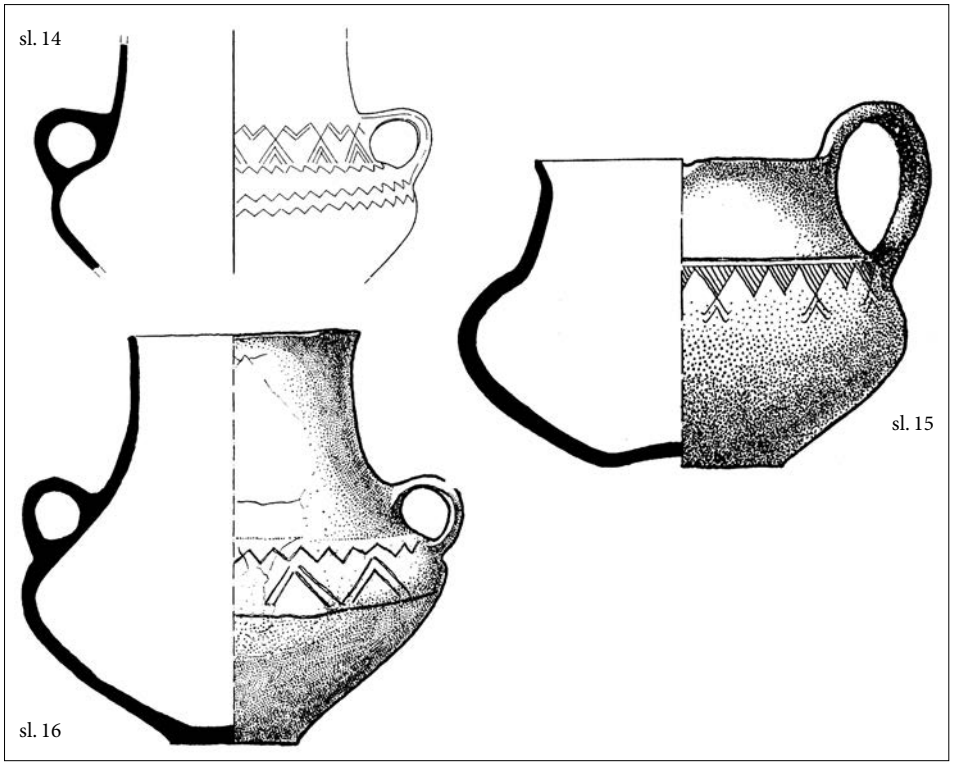
Slika 10: Ročata skleda z okrasom trikotnika s podaljški iz groba 4, Veliki Nerajec (po Spitzer 1973, t. 6: 1; 7). Posoda: M = 1:4.



Slika 11: Posoda z okrasom trikotnika s podaljški iz groba 7, Veliki Nerajec oz. Pusti Gradac (po Spitzer 1973, t. 8: 10; 9: 1). Posoda: M = 1:4.
Slika 12: Skodelica z okrasom trikotnika s podaljški iz groba 165, Ruše (po Müller-Karpe 1959, T. 114: D3). M = 1:4.



Slika 13: Amfora z okrasom trikotnika s podaljški iz groba 18, Ruše (po Pahič 1957, t. VIII: 1; XIX: 3). Posoda: M = 1:4.



Slika 14: Amfora z okrasom trikotnikov s podaljški iz groba 256, Dobova (po Stare 1975, t. 37: 3). M = 1:4.
Slika 15: Skodelica z okrasom trikotnikov s podaljški iz groba 15, Pobrežje (po Pahič 1972, t. 3: 6). M = 1:4.
Slika 16: Amfora z okrasom trikotnikov s podaljški iz groba 56, Pobrežje (pa Pahič 1972, t. 12: 1). M = 1:4.

4. Grobišče pri Velikem Nerajcu, grob 7[19] (slika 11).
5. Ruše, I. grobišče, grob 165[20] (slika 12).
6. Ruše, II. grobišče, grob 18[21] (slika 13).
7. Dobova, grob 256[22] (slika 14).
8. Pobrežje, grob 15[23] (slika 15), grob 56[24] (slika 16).

Nekaj novih najdb je poznanih predvsem iz naselbin:
1. Kranj, severno ob farni cerkvi[25]
2. Kranj, Jelenov klanec[26]

[19] Primarno Spitzer 1973, t. 6: 1; 7; 8: 10; 9: 1, za novo rekonstrukcijo grobne celote glej Škvor Jernejčič 2008 in Škvor Jernejčič, v tisku.
[20] Müller-Karpe 1959, T. 114: D3.
[21] Pahič 1957, t. VIII: 1; XIX: 3.
[22] Stare 1975, t. 37: 3.
[23] Pahič 1972, t. 3: 6.
[24] Pahič 1972, t. 12: 1.
[25] Horvat 1983, sl. 5: 6; t. 7: 21; t. 22: 21.
[26] Turk 2000, 41, 42.

3. Kranj, Pavšarjeva hiša, domnevna hiša 2[27]
4. Ljubljana, Tribuna[28]
5. Ptujski grad[29]
6. Gornja Radgona, sonda II[30]
7. Brinjeva gora[31]
8. Ormož, sektor IV/jama 4, jarek III/hiša 3/b-zahod, Skolibrova ulica: sektor 2/kurišče, sektor 2/kvadrant 80, sektor 3/jama 339, sektor 4/kvadrant 76, Havlasov vrt: kvadrant 37[32]
9. Rogoza pri Mariboru, v naplavinski plasti nad strugo vodotoka (SE 610)[33]
10. Poštela (pogojno)[34]

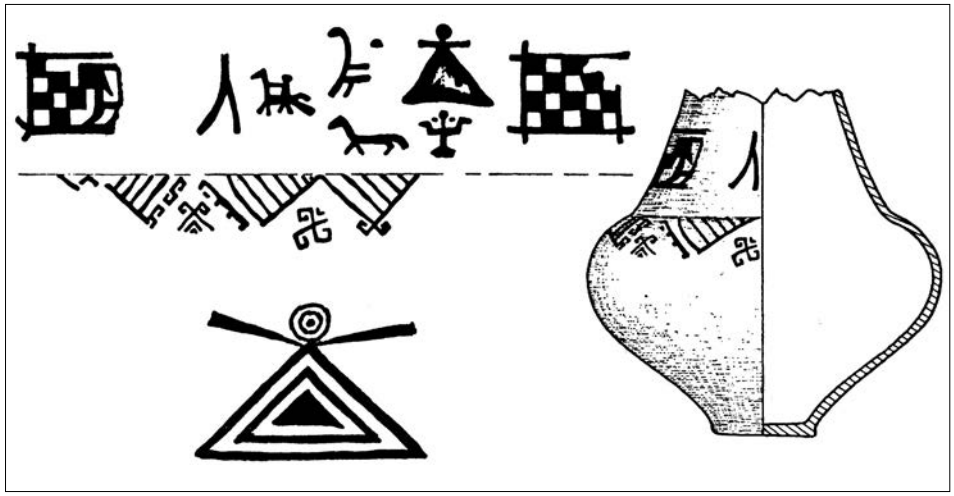
Na tem mestu nameravamo podrobneje ovrednotiti le grobne najdbe, saj so naselbinske najdbe povečini brez konteksta ali pa je le-ta izpovedno okrnjen.

Za prazgodovinske grobove na prostoru današnje Slovenije je značilno, da so vsi, z izjemo belokranjskih grobov (iz grobišča pri Velikem Nerajcu, kjer gre za skeletna pokopa), plani žgani grobovi, bodisi z žaro ali brez nje. V času zgodnje železne dobe je motiv zastopan le na najdiščih, ki so se kontinuirano nadaljevala iz pozne bronaste v začetek zgodnje železne dobe. Edina izjema je grobišče pri Velikem Nerajcu, katerega začetki segajo v zgodnjo železno dobo. Pomembna se zdi ugotovitev, da novonastale zgodnje železnodobne naselbine in grobišča dolenjske skupine, prav tako svetolucijska in notranjska skupina, tega okrasnega motiva niso poznale. Motiv kot tak je torej značilen za okrasni repertoar poznobronastodobnih najdišč dobovske, ruške in ljubljanske skupine.

Kljub številčno majhnemu vzorcu izpričanega lika, naj na tem mestu poskusimo očrtati nekatere skupne značilnosti. Vsem grobovom, z izjemo nerajskih, je torej skupen grobni ritual sežiganja pokojnikov skupaj z njihovo nošo. Vseeno pa med njimi obstajajo določene razlike. Pri tem izstopajo grob 15 (a in b) iz Pobrežja, grob 54 iz Ljubljane, dvorišča SAZU in grob 51 z blejske Pristave[35], saj se na podlagi skopih podatkov izkopavalcev zdi, da gre v teh treh primerih za dvojni grob, da sta torej v njem pokopani dve osebi. Prva dva sta namreč vsebovala dve žari[36], grob z blejske Pristave pa je vseboval ženske in moške pridatke. V grobovih z blejske Pristave in Pobrežja so bile, kot navajajo izkopavalci, najdene »izbrane kosti«, ki so bile po sežigu posebej odbrane iz sežigališča in nato položene bodisi direktno v grob, bodisi v grobno posodo-žaro, v čemer se kaže nek poseben grobni ritual.

[27] Rozman 2004, t. 8: 3; t. 9: 1.
[28] Neobjavljeno. Za podatek se zahvaljujem dipl. arheol. Petri Vojaković.
[29] Korošec 1951, sl. 73.
[30] Horvat-Šavel 1981, t. 6: 7; Šavel 1994, priloga 49: 4.
[31] Oman 1980, t. 45: 13; t. 49: 21.
[32] Lamut 1989, t. 25: 21; Lamut 2001, t. 9: 1, 11; Dular, Tomanič Jevremov 2010, t. 13: 4, 6; 20: 2, 4; 32: C3; 66: C14; 154: 8.
[33] Črešnar 2010, t. 4: 4.
[34] Teržan 1990, t. 38: 1. Posoda, katere okras bi lahko pogojno uvrstili med obravnavan motiv – gre za navzdol obrnjen trikotnik s podaljški, ki so poudarjeni s pikami.
[35] Po mnenju dr. A. Pleterskega gre v primeru blejskih grobov iz Pristave za družinske grobnice z večkratnimi pokopi. Za ta podatek se dr. A. Pleterskemu najlepše zahvaljujem.
[36] Grob 15 iz Pobrežja je sicer označen s črkama a in b, zaradi dveh žar, ki sta stali tesna druga ob drugi (Pahič 1972, 42, 43). Glede na to, da sta obe žari stali v isti grobni jami predpostavljamo, da gre za en grob dveh pokojnikov.

Nadaljnja primerjava obravnavanih grobov je pokazala, da je skoraj polovica grobov vsebovala pridatke, ki jih pripisujemo ženskam. Ostala polovica zaradi odsotnosti pridatkov noše in pomanjkanja antropoloških analiz ne dopušča podrobne interpretacije glede na spol pokopanih. Ob tem je zanimivo, da se v grobu z blejske Pristave, v edinem grobu, ki je označen z moškim pridatkom (z iglo), pojavi tudi fibula. Pomembna se zdi tudi ugotovitev, da služi posoda z okrasom trikotnika s podaljški kot žara (Pobrežje, Ruše, Ljubljana, dvorišče SAZU) ali pa je bila posoda z okrasom v žari sami (Pobrežje). Do odstopanj pride le v primeru, ko grob ni vseboval žare in so bile sežgane kosti (z žganino) položene direktno v grobno jamo (Bled-Pristava), ali pa v primerih, ko gre za skeletni pokop (Veliki Nerajec). Edina izjema je grob 54 iz Ljubljane (dvorišče SAZU), vendar je v tem primeru z obravnavanim okrasom okrašen askos, torej posoda, ki že sama po sebi nosi simbolni pomen.[37] Prav tako izstopa ta grob glede na tip posode, saj se v drugih grobovih pojavi izključno na posodah z lijakastim oz. stožčastim vratom ali pa na manjšem posodju, na primer amforah, ročati skledi in skodelicah s presegajočim ročajem.



Slika 17: Motiv trikotnika z (ravnimi) podaljški na posodi iz Grčije (po Golan 2003, fig. 220: 5), in okras na posodi iz Rabensburga, gomila 2 (po Huth 2003, Taf. 40: 4). Brez merila.

Druga značilnost posodja z motivom je, da je njihova prisotnost na posameznih grobiščih izredna, saj se pojavi v dveh ali treh primerkih na grobiščih z več sto pokopi. Pri tem izstopa žarno grobišče na dvorišču SAZU v Ljubljani, kjer se posodje z obravnavnim okrasom pojavi kar v sedmih primerih. Torej ne gre za okras, ki bi bil množičen, lahko rečemo celo nasprotno, da je ekskluziven in zdi se, kot bomo pokazali v nadaljevanju, tudi individualiziran.

Sočasno s pojavom okrasa trikotnika s podaljški v okviru slovenskih mlajše žarnogrobiščnih skupin je ta okras značilen za poznobronastodobno skupino Ostrov ob Džerdapu (Železna vrata). Nekoliko kasnejša skupina Basarabi ta okras sicer še pozna, vendar je bolj pogost motiv trikotnika, ki se na zgornjem kraku zaključuje s spiralo, ali

[37] O tem že Stare 1954, 101–104; o poimenovanju tipa posode glej Budja 1980, 87, 88 op. 11.

pa je upodobljen motiv romba s podaljški.[38] Ta ugotovitev kaže, da lahko povezave med spodnjim Podonavjem in jugovzhodnoalpskim prostorom, ki se kažejo s posredovanjem in prevzemanjem določene motivike na glinenem posodju, vidimo že gotovo konec pozne bronaste dobe[39]. Njihov porast v začetku železne dobe pa kaže razprostranjenost t. i. okrasa Basarabi in njegovih lokalnih imitacij vzdolž glavnih vodnih poti Balkana, kot je to dobro nakazala že Eibnerjeva.[40]

Nekoliko kasnejši kot v primerjavi s prej omenjenimi najdišči dobovške, ruške in ljubljanske skupine je množičen pojav različic motiva v času Ha C1 in C2 na področju današnje južne Nemčije (južna Bavarska, gornje Frankovsko) in hkrati tudi v okviru kalendenberške skupine. Na podlagi dosedanjih raziskav lahko ugotovimo, da se v tem času pojavi tudi na železnodobnih najdiščih Češke, južne Moravske, spodnje Šlezije in na najdiščih Kalakača in Cepina.[41]

Predvsem na posodju kalendenberške skupine je zastopana različica motiva, kjer se podaljški na trikotnikih zaključujejo v obliki meandra. V tem okviru je izpovedna Freyjeva teza, da se v okrasu glinenega posodja jugovzhodno- in vzhodnoalpskega prostora odražajo egejski vplivi.[42] Na obravnavani motiv nekoliko spominja tudi motiv mrežastega trikotnika z meandrom, ki se pojavi na vzhodnogrški keramiki poznega geometrijskega in orientalizirajočega obdobja (v 8., 7. stol. pr. n. št.).[43] Ob tem je zanimiva tudi primerjava motiva polnega trikotnika s krogom nad zgornjim krakom in dvema dodatnima črtama ob straneh iz Rabensburga na današnjem skrajnem severovzhodu Avstrije[44] s povsem enakim motivom iz Grčije (slika 17).[45]

Kolikor sledimo datacijam grobov z glinenim posodjem, ki nosi obravnavani motiv, vidimo jugovzhodnoalpski prostor, predvsem z najdišči dobovske, ruške in ljubljanske skupine, kot del širšega prostora (s spodnjim Podonavjem in srednjo ter vzhodno Evropo, vključujoč najdišče Hallstatt, kjer se ta motiv pojavi v dveh grobovih[46]), ki je v določenem času sprejel in začel upodabljati specifičen znak-simbol trikotnika s podaljški.

Prazgodovinsko glineno posodje pa ni edini nosilec tega okrasa, saj se v bronasti in železni dobi pojavi tudi na bronastih in jantarnih pridatkih, vendar ne na prostoru današnje Slovenije.[47] Upodobljen je bil na bronasti ločni fibuli iz Drežnika (slika 18: 1), na sekiri iz najdišča Someseni (slika 19). Na japodskih pasnih sponah se sicer razlikuje

[38] Motiv trikotnika s podaljški najdemo na najdišču Bistreț (Vulpe 1986, Abb. 12: 2a) in Insula Banului (Moritz, Roman 1969, fig. 9: 5;15: 17; 17: 11), za motiv trikotnika, ki se zaključuje s spiralo glej Vulpe 1986, Abb. 2: 21, 23; 4: 14, 15; 7: 7, 11; itd., za motiv romba s podaljški glej Vulpe 1986, Abb 6: 9; 8: 1.

[39] Na tem mestu ostaja odprto vprašanje razlage zgodnejšega pojava tega motiva na najdišču Pietroasa Mică v času pozne kultue Monteoru (14.–13. stol. pr. n. št.) (Oancea 1981, fig. 4: 4; 10: 1, 6; 20: 2), ter prostorsko oddaljenega najdišča Lichačejevka na današnjem vzhodu Ukrajine (Кашуба, Дараган 2009, Рис. 5: 13).

[40] Eibner 2001, še posebej karta 1 in 2.

[41] Za razprostranjenost motiva na omenjenih najdiščih glej Horvat 1983, 152, 154; Ettel 1996, 301, Taf. 228; Schappelwein 1999, Tab. 5, 7, Abb. 3, 4; Brosseder 2004, Abb. 102: 435–64; 149: 435–230; 152: 837–1; 153: 439–3; 156: 443–1, 413–109, 607–49; 163: 453–2; 165: 435–166; 167: 771–17, 435–174, 435–192; 168: 773–3; 172: 435–202; 174; 175; 176: 704–2, 706–24.

[42] Frey 1969, 76 ss.; po njem tudi Siegfried-Weiss 1979, 100 ss., Abb. 2 in 3.

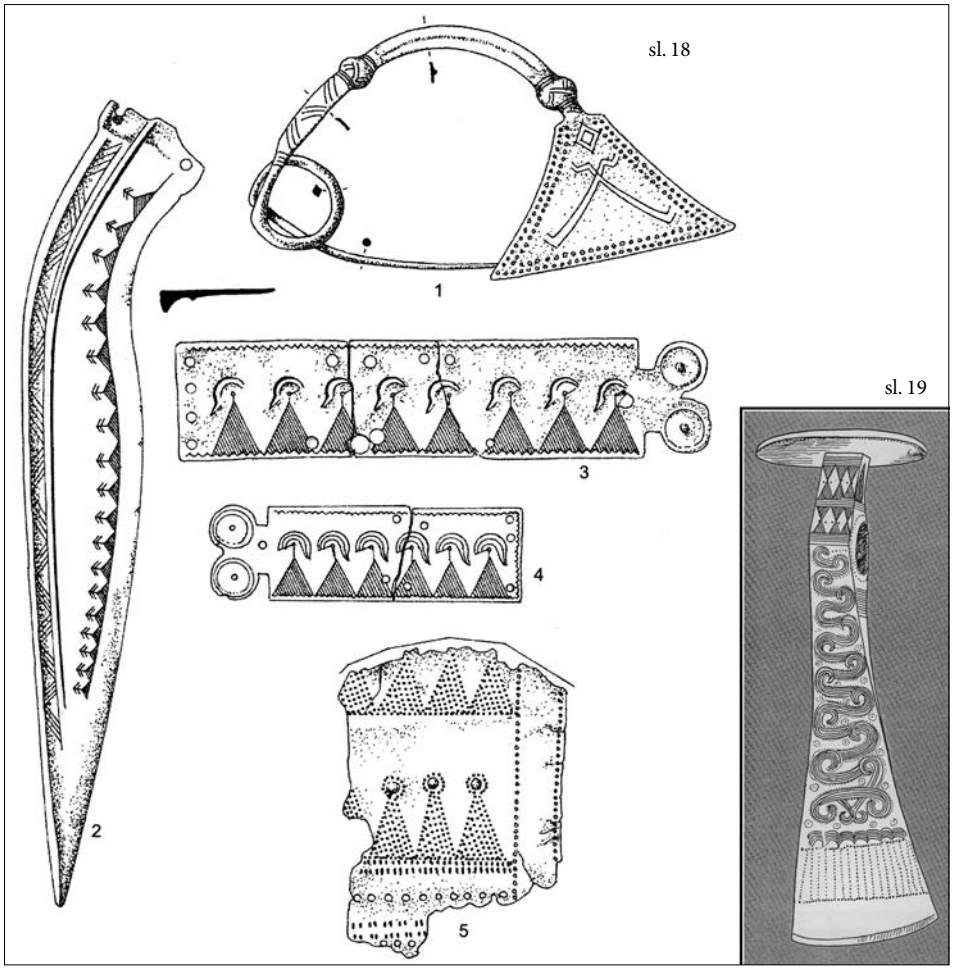
[43] Siegfried-Weiss 1979, Abb. 3: 1; Boardman 1998, fig. 137; 139; 144.

[44] Dobiat 1982, Abb. 4: 1.

[45] Golan 2003, fig. 220: 5.

[46] Grobova 58 in 1017 (Kromer 1959. Taf. 4: 21; 196: 9).

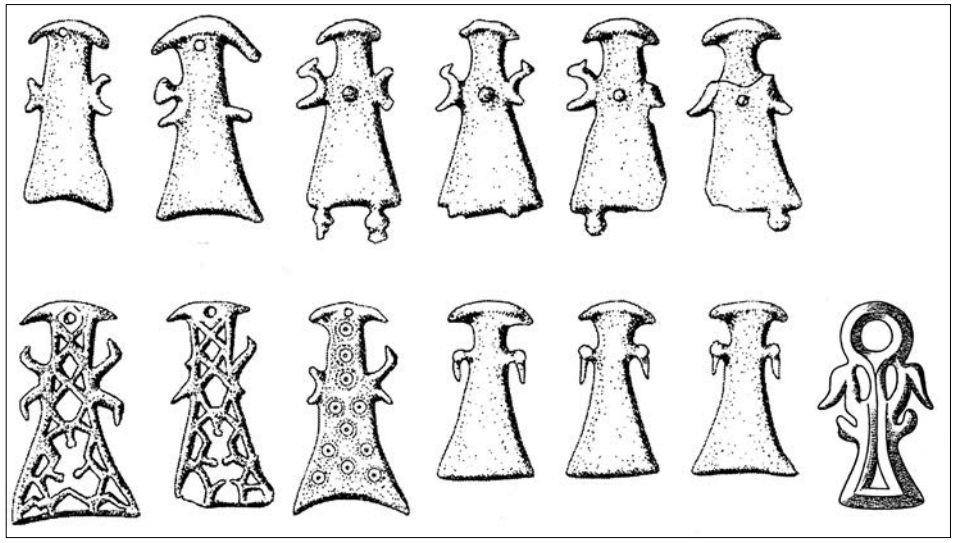
[47] Navajamo le nekaj primerov, saj smo se primarno osredotočili le na pojav motiva na glinenem posodju: Dumitrescu 1972, Tav. 84; Vinski-Gasparini 1973, t. 128: 9; Čović 1984, 20, t. 3: 9, 10; Raunig 2004, t. XXIII: 1–4; XXXIII: 1–3.



Slika 18: Motiv (šrafiranega) trikotnika (s podaljški) na bronastih pridatkih (po Raunig 2004, t. XXIII: 1–4; XXXIII: 1,2). Brez merila.
Slika 19: Okras trikotnika s podaljški na bronasti sekiri iz najdišča Someseni, Romunija (pa Dumitrescu 1972, tav. 84). Brez merila.

od obravnavanega motiva, interpretiran pa je bil kot upodobitev vojakov s čeladami (slika 18: 3-4).[48] Eibnerjeva povezuje motiv s trikotnimi bronastimi obeski z rokicami v obliki ptičjih protomov,[49] prav tako je posredno podobnost med motivom trikotnika s podaljški in obeski navedla tudi Horvatova.[50] K tem lahko dodamo še obeske s podobno trikotno oz. trapezoidno shemo in dvema ptičjima protomoma (slika 20),[51] ki so značilni predvsem za japodski in liburnski prostor, pojavijo se tudi v Donji Dolini, na slovenskem prostoru so

[48] Čović 1984, 20; Raunig 2004, 117–118.
[49] Eibner 2000/2001, 108.
[50] Horvat 1983, 152.
[51] Raunig 2004, t. XXV, še posebej št. 2–9.



Slika 20: Antropomorfni obeski iz japodskih najdišč (po Raunig 2004, t. XXV: 1–12). Brez merila.

redki (Grm pri Podzemlju, Tolmin in Libna).[52] Povezavo med trikotnikom in ptico najdemo tudi na slikani glineni posodi iz Knososa, kjer je trup ptice upodobljen kot trikotnik s podaljški (slika 21).[53]

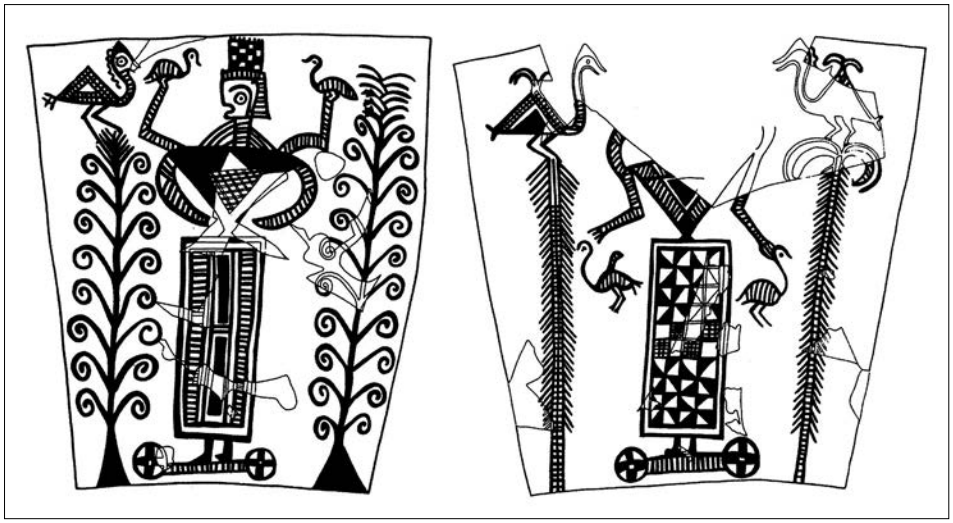
III. Poizkus razumevanja motiva

Gledanje in razumevanje obravnavanega motiva v predhodnih študijah ni bilo enotno. Najpogostejša, in kot se zdi, tudi najbolj uveljavljena je teza, da gre za upodobitev shematizirane človeške figure, predvsem ženske[54]. Trup oz. telo (krilo) figure je upodobljeno s trikotnikom, podaljški predstavljajo roke, v nekaterih primerih pa je nad zgornjim krakom trikotnika tudi krog, ki naj bi upodabljal glavo (slika 17). Redko razlagajo ta motiv kot upodobitev hiše, kolibe ali splošno nekega arhitekturnega objekta.[55] Oblika trikotnika v tem primeru ponazarja streho, podaljški pa, kot bomo videli tudi v nadaljevanju, posebno konstrukcijo tramov, ki je tako funkcionalna, kot tudi okrasna. Redki razumejo motiv kot upodobitev kultivirane oz. obdelane poljske površine.[56] V nadaljevanju navajamo nekaj dodatnih arheoloških in etnoloških analogij, ki nam služijo kot orodje pri razumevanju motiva.

III.1. Motiv viden kot del arhitekture

Na prazgodovinskih skalnih upodobitvah oz. petroglifih v Valcamonici na severu Italije je skoraj nedvomno, da gre za upodobitve bivališč oz. hiš (slika 22). Trikotnik s podaljški,

[52] Kukoč 1994-95; Preložnik 2007, t. 2: 25.
[53] Coldstream, Catling 1996, Abb. 109.
[54] Horvat 1983, 152; Dobiat 1982; Eibner 1997; Eibner 2000/2001; Huth 2003, 75 ss.
[55] Stroh 1988, 263–267; Kossack 1999, 138; pogojno tudi Tasić 1991, 242, t. III: 15, 16.
[56] Golan 2003, 221 razlaga podaljške trikotnika kot rastline, šrafuro (z dodatnimi pikami) znotraj trikotnika pa kot pasove kultivirane zemlje, torej polja zasejana z rastlinami.

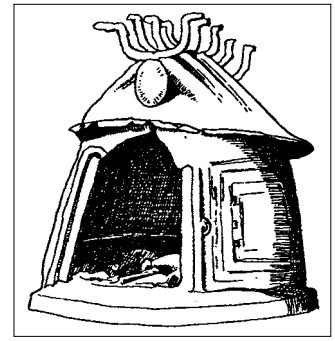


Slika 21: Okras na pithosu iz groba 107, Knosos, Teke (po Coldstream, Catling 1996, Abb. 109). Brez merila.

ki upodablja v tem primeru streho bivališča, stoji nad pravokotniki, ki ponazarjajo bivalni del ter temelje v prerezu. Preseneti podobnost detajla na glavnem slemenu hiše, ki se zaključuje z dvema nasproti postavljenima tramovoma, z obravnavanim motivom. Brusadinova razlaga ta arhitekturni element kot križni spoj stranskih tramov (*incrocio delle travi di falda*).[57] Zdi se, da lahko v zalomljenih podaljških na mestu, kjer ti izstopajo iz linije strešnega tramu, vidimo dodaten okras nad slemenom.

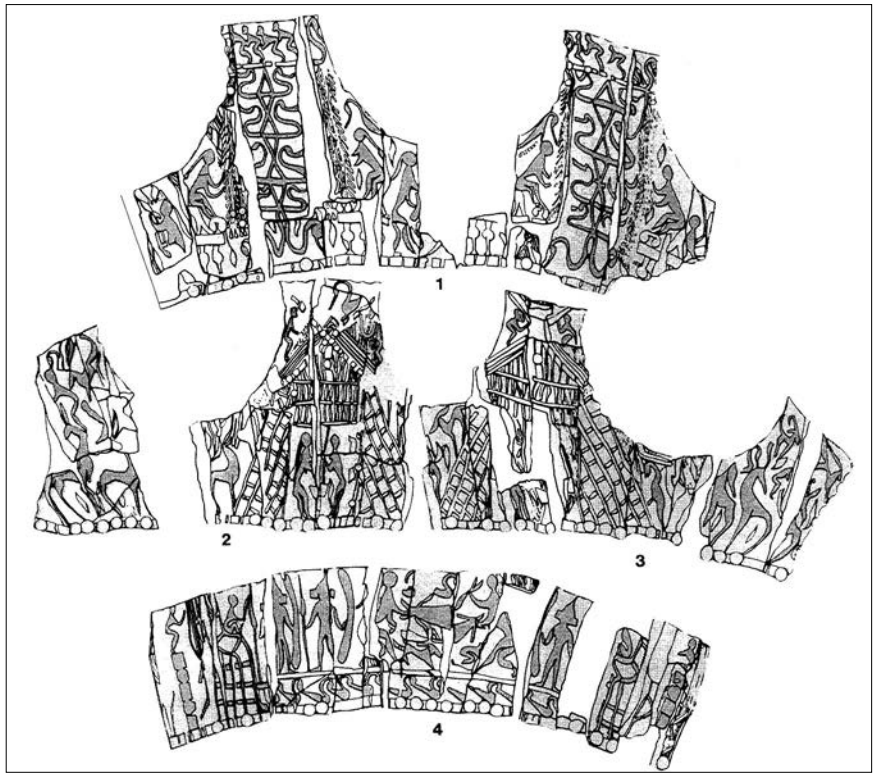
Slika 22: Petroglif v obliki hiše iz Valcamonice (Naquane) (po Brusadin 1960–61, fig. 17b). Brez merila.

Podoben slemenski okras krasi namreč tudi žarno posodje oz. t. i. hišaste žare v času vilanovske kulture na Apeninskem polotoku.[58] Pri tem imamo v mislih obliko strehe, ki ima skupaj s podaljški v obliki ptičjih protomov ali živalskega rogovja na slemenu, silhueto trikotnika s podaljški (slika 23). Zanimivo je, da je vrezan ali naslikan motiv trikotnika s podaljški na samem posodju italskih železnodobnih skupin nepoznan. Na Apeninskem polotoku je iz tega časa poznan tudi lesen prestol iz Verucchia, na katerem je upodobljena bogata scena, med drugim tudi stavba, katere streha nosi, poleg okrasa človeških in živalskih figur, tudi sleme, ki se prav tako zaključuje s podaljški in spominja na omenjeni motiv (slika 24).[59]



Slika 23: Hišasta žara iz najdišča Vetulonija (po Randal-MacIver 1924, pl. 15: 15). Brez merila.

[57] Brusadin 1960-61, 72, glej tudi Priuli 2006, 9–št. 73.
[58] Npr. Hencken 1968, fig. 45: g; 48: e, f; Randal-MacIver 1924, pl. 15: 14, 15.
[59] Kossack 1998, fig. 6: 2, 3.



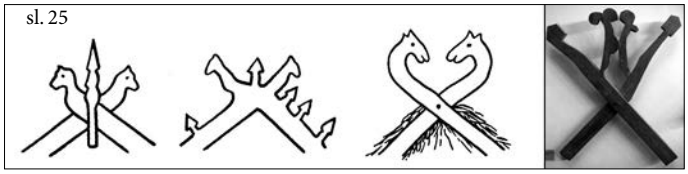
Slika 24: Detajl okrasa na lesenem prestolu iz Verucchia, Rocca Malatestiana, grob 89 (po Kossack 1998, fig. 6). Brez merila.

Poleg navedenih prazgodovinskih arheoloških primerjav poznamo primerke okraševanja vrha strehe tudi iz etnološke zapuščine minulega stoletja. Element podaljšanega zatrepa strehe v obliki živalskih glavic je bil prisoten v začetku 20. stoletja v Nemčiji in v Ukrajini (slika 25).[60] Sodobne etnološke primerjave, prostorsko sicer zelo oddaljene, najdemo v jugovzhodni Aziji. Element podaljškov na slemenu oziroma zatrepu se pojavi na sicer tajski arhitekturi v današnjem severozahodnem Vietnamu (slika 26). T. i. *khau cut* sestoji iz dveh prekrižanih lesenih (bambusovih) tramov, ki sta okrašena. Njuna funkcija je, da ščitita streho pred močnim vetrom, hkrati pa njuna oblika in okras sporočata socialni status lastnika hiše. Na primer *khau cut* v obliki lotusa označuje premožno družino, *khau cut* z geometrijskimi vzorci povprečno premožno družino, preprosti *khau cut* pa revne. Novo poročeni pari si *khau cut* izrezljajo v obliki noseče ženske oziroma pogače, kar prinaša srečo in blaginjo.[61]

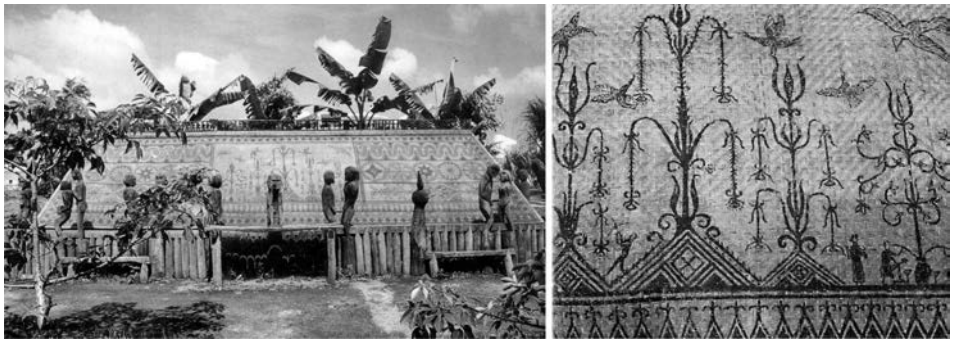
Podobna motivika se pojavi tudi na grobni arhitekturi ljudstva *Jarai Arap*, prav tako v Vietnamu (slika 27). Na poslikavah strehe te hiše-grobnice najdemo tudi t. i. motiv *bnga grang* oz. motiv odprtega trikotnika, ki ima na koncu kar trojno upognjeno linijo črt

[60] Glej Golan 2003, fig. 200: 6, 7; 289: 4; 290: 2, s primarno literaturo.

[61] Zaradi nedostopne literature povzemamo te informacije po informacijskih tablah, razstavljenih v Vietnamskem etnološkem muzeju v Hanoju (Vietnam).



Slika 25: Okras na slemenih streh iz Krima, Nemčije in Ukrajine (po Golan 2003, fig. 200: 6, 7; 390: 2). Brez merila.
Slika 26: Khau cut – zaključek slemena tajske hiše iz severozahodnega Vietnama, Vietnamski etnološki muzej, Hanoi. Brez merila.



Slika 27: Jarai Arap, grobnica - hiša, Vietnamski etnološki muzej, Hanoi in detajl poslikave na strehi grobnice - hiše (po Hung 2006, 37). Brez merila.

Slika 28: Jarai Arap, grobnica - hiša, Vietnamski etnološki muzej, Hanoi, detajl poslikave (po Hung 2006, 35). Brez merila.

in naj bi ponazarjal rastlino oz. bilko s steblom, stranskimi listi in osrednjim popkom.[62] Nad njim se pojavijo večji trikotniki z daljšimi in številčnejšimi stebli, listi in cvetovi. To upodobitev je treba, po pripovedovanju izdelovalcev, razumeti kot sveto drevo *toac* (*bnga toac*), ki povezuje nebo z zemljo (slika 28). Izredno zanimiva je primerjava motiva drevesa s ptico na njegovem vrhu (slika 27) z enakim motivom na že omenjenem prazgodovinskem pitosu iz Knososa (slika 21).

Enako motiviko zasledimo tudi v pogrebnih ritualih *Giarai*, kjer je hiša-grobnica prav tako poslikana s pasom trikotnikov s podaljški (slika 29). Motiv je v teh primerih vezan na pogrebno arhitekturo, sveto drevo moramo razumeti kot posrednika med dvema svetovoma oz. sferama – med nebom in zemljo oziroma med tostranstvom in onostranstvom.[63]

[62] Hung 2006, 35
[63] Glej op. 61.

Stiku 29: Grobnica v obliki bivališča Giarai in detajl okrasa na vrhu grobnice, Vietnamski etnološki muzej, Hanoi. Brez merila.

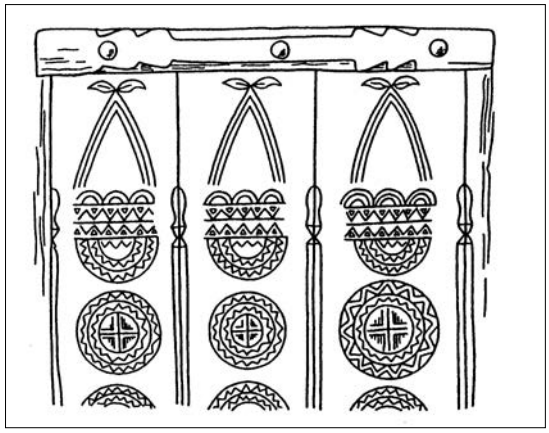
III.2. Motiv razumljen kot simbol, ki ščiti

Osupljiva je podobnost obravnavanega motiva z okrasom iz Dagestana na severnem Kavkazu v današnji Rusiji, ki se je ohranil vse do danes. Lahko je tetoviran, vtkan v tkanine ali pa krasi zunanjo fasado hiš (slika 30). Motiv trikotnikov s podaljški označuje na tem

Slika 30: Motiv trikotnika s podaljški, vtetoviran na desno roko dveh žensk, enak motiv na zunanji fasadi pred vhodom v hišo v vasi Gapshima, Dagestan (po Chenciner et al. 2006, 14, 29, 33) in nevestina poročna ruta iz vasi Zilmuk, Dagestan (po Chenciner et al. 2006, 36). Brez merila.

področju pozo prekrižanih rok, njegov namen pa je, da ščiti, varuje nosilca tega simbola bodisi pred nadnaravnimi silami bodisi pred zlimi duhovi[64]. Prav tako sta zanimivi foto-

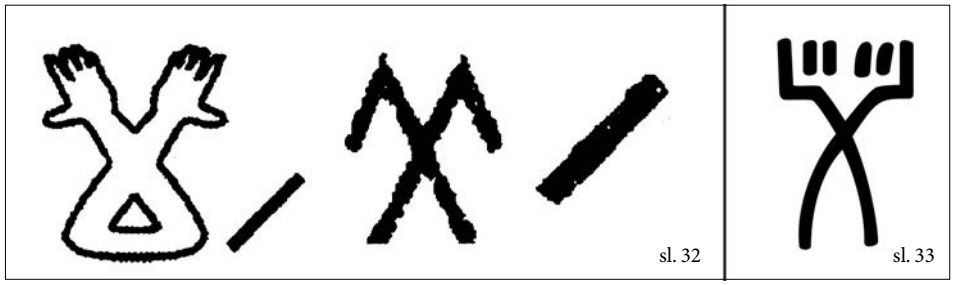
[64] Chenciner et al. 2006, 14, 20–21, 29, 35.



Slika 31: Motiv trikotnika s podaljški na vratih, Dagestan (po Golan 2003, fig. 259: 6). Brez merila.

grafiji dveh žensk iz Dagestana, saj dejansko ta motiv upodabljata z gesto svojih rok, ki so prekrižane, na eni od njih pa imata enak motiv tudi vtetoviran. Sama gesta torej poudarja pomen vtetoviranega simbola oz. je njegova fizična manifestacija.

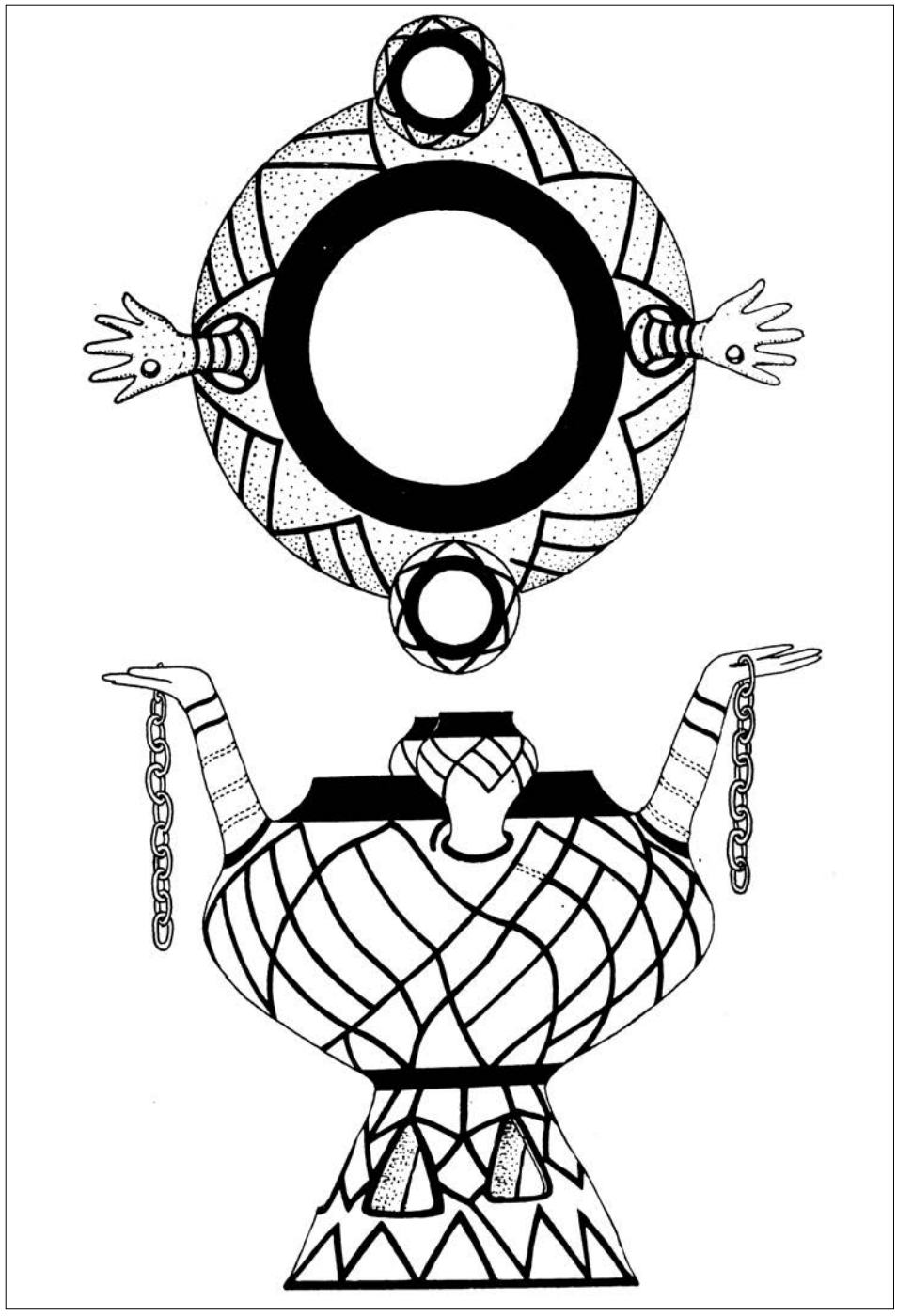
Izpovedno se zdi dejstvo, da se okras trikotnika s podaljški, ki ščiti, pojavlja tudi na zunanjih fasadah hiš. Torej obstaja spet povezava med trikotnikom in hišo. V zvezi s prostorom, kjer si varen, torej hišo-domom, moramo omeniti tudi pomen vrat, saj označujejo mejo med nevarnim – tujim in varnim – domačim. V tem oziru je zanimivo, da so z motivom trikotnika s podaljški, v začetku 20. stoletja prav tako v Dagestanu, še vedno krasili vhodna vrata (slika 31).[65] Povezavo trikotnika z vrati najdemo tudi v kretskem hieroglifu trikotne oblike, ki naj bi pomenil vrata, prav tako je v feničanski abecedi črka *daleth* pomenila vrata (iz nje je grška črka *delta* Δ). Upodobitev vrat pa lahko nenazadnje razberemo tudi v okrasu trikotnika s podaljški, katerega notranjost je dodatno razčlenjena (slika 1).[66]



Slika 32: Hieroglifni znak in znak linearja A iz Knososa na Kreti (po Chenciner et al. 2006, 29). Brez merila.
Slika 33: Silabogram št. 048 (nwa) linearja B (po http://unicode.org/charts/PDF/U10000.pdf, dostop 7.9.2010, primarno glej Bennett 1951. Zaradi nedostopnosti te publikacije navajamo elektronski vir). Brez merila.

Podobnost prej omenjenih fotografij žensk, z gesto prekrižanih rok, s silabogramom (št. 006) minojskih hieroglifov oz. linearja A (slika 32), kot sta ga na Knososu zabeležila A.

[65] Golan 2003, fig. 259: 6.
[66] Glej posodo iz Soprona (Eibner-Persy 1980, Taf. 102: 1).



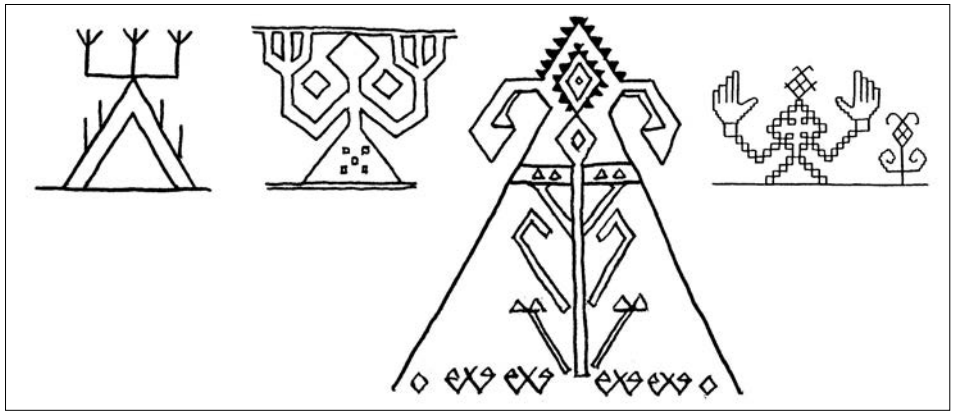
Slika 34: Posoda-kernos iz gomile I, Nové Košariská (pa Pichleravá 1969, Taf. XXX). Brez merila.

Evans in M. Ventris,[67] je nadvse presenetljiva[68]. Ta primerjava je sicer časovno oddaljena, a je kljub temu skorajda identična. Razlika je le v tem, da ima žena dlani obrnjene proti sebi, na silabogramu pa so dlani obrnjene stran proti opazovalcu. Omenjeni znak se je ohranil tudi v kasnejšem linearju B v silabogramu št. 048 (*nwa*) mikenskega linearja B (slika 33). Torej v tem primeru ne gre zgolj za znake-simbole s pomenom, temveč za enega sestavnih delov minojske in mikenske pisave – črke.

Zanimiva je teza, da lahko koncept telesa (in posledično okras na njem) enačimo z okrasno izraznostjo na posodah oziroma kot pravijo David, Sterner in Gavua: »… pots »are« persons and the concepts of the body are closely related to and partly determinative of decorative expression on pots (and sometimes other media also).«[69] Povezava med vtetoviranim okrasom na telesu in okrasom na posodju torej kaže, da je nosilec simbolike lahko različen, pomen pa verjetno ohranja skupni imenovalec.

Oblika prazgodovinske posode iz najdišča Nové Košariská na današnjem Slovaškem plastično upodablja pozo dvignjenih rok, ki sicer niso prekrižane, temveč razprte z dlanmi obrnjenimi proti nebu (slika 34). Posoda je takorekoč oseba (z rokami, trupom, nogo), v njej pa je tridimenzionalno upodobljen sicer drugačen, a vendar podoben motiv.[70]

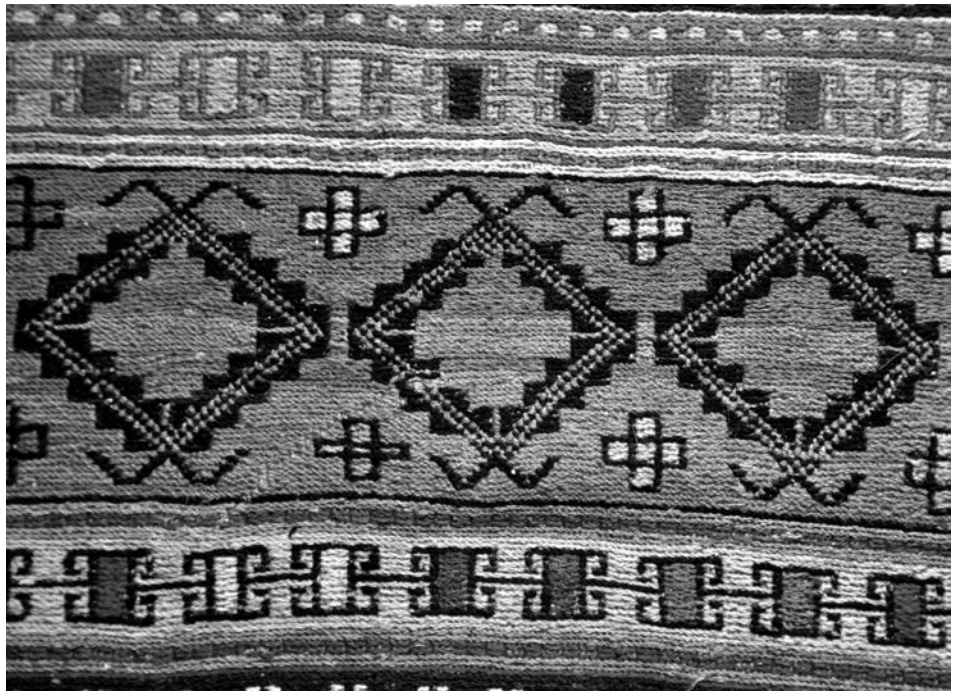
Motiv trikotnika s podaljški je dandanes prisoten tudi v ljudski umetnosti na prostoru severne Evrope, Rusije in Turčije. Na tem mestu navajamo le nekaj primerov tapiserij, preprog in vezenin (slika 35).[71] Podoben znak, sicer v izvedbi romba, pa najdemo nenazadnje celo na grbu Belorusije.



Slika 35: Motiv trikotnika s podaljški na latvijski vezenini, turški preprogi in ruski vezenini (po Golan 2003, fig. 221; 435: 10). Brez merila.

Namen motiva, da ščiti, najdemo tudi pri tkaninah Orienta. Ta motiv je pogost na tkaninah in preprogah na področju današnjega Irana, kjer naj bi ponazarjal peč oziroma dom, torej prostor, kjer si varen (slika 36). Razlago, da gre pri motivu trikotnika s podaljški, ki je upodobljen na železnodobnem posodju, za hišo-dom, je podal že Kossack.[72]

[67] Chenciner et al. 2006, 29, z nadaljnjo literaturo.
[68] Godart, Olivier 1997.
[69] David, Sterner, Gavua 1988, 365.
[70] Pichlerova 1969, Tab. XXX; o pomenu usmerjenosti rok glej Teržan 2005.
[71] Golan 2003, fig. 221: 1–3; 435: 10.
[72] Kossack 1999, 138.



Slika 36: Motiv rombov (oz. dvojnih zrcalnih trikotnikov) s podaljški na preprogi iz Tabriza, severozahodni Iran. Brez merila.

Nekoliko drugačno interpretacijo romba z dvema nasproti stoječima prepognjenima črtama, motiva prisotnega na iranski preprogi, ki se sicer po obliki loči od trikotnika, poda Ambroz, in sicer razlaga ta motiv v povezavi z drevesom, rastlino življenja.[73]

Če se po tem kratkem pregledu vrnemo na področje današnje Slovenije, kjer smo razpravo tudi začeli, ugotovimo, da najdemo obravnavani motiv tudi v slovenski ljudski umetnosti. Prisoten je v ornamentiki belokranjskih pisanic (slika 37). Prvi omenja rdeče obarvane pirhe sicer šele Valvasor, med kmečkim prebivalstvom v Sloveniji pa so bili splošno razširjeni v 19. stoletju. S starejšimi viri žal ne razpolagamo, zato ni povsem jasno, koliko je običaj barvanja pirhov na Slovenskem dejansko star. Vemo pa, da je krašenje pirhov največkrat žensko opravilo.[74] Poleg omenjene primerjave se pojavi podoben motiv (romb s podaljški) tudi na belokranjskih vezeninah (slika 38). V okrasju ostale etnološke dediščine današnjega slovenskega prostora (bodisi arhitekture, bodisi noše, vezenin itd.) obravnavanega motiva nismo zasledili.[75]

IV. Zaključne misli

Po navedenih pojavnostih trikotnika s podaljški, bodisi tistih, ki jih lahko le gledamo, in tistih, ki jih poskušamo tudi razumeti, se hipoteza, da gre za upodobitev (ženske)

[73] Ambroz 1956; glej tudi Eibner-Persy 1980, 66.
[74] Židov 2009, 175.
[75] Vsekakor zahteva ta tematika poglobljen študij. Pregledali smo zgolj dostopno, publicirano gradivo.

Slika 37: Motiv trikotnika s podaljški na belokranjskih pisanicah (po Brancelj-Bednaršek 1993, 17). Brez merila.
Slika 38: Vzorec na belokranjski vezenini (Niklsbacher-Bregar 1982, vzorec 119). Brez merila.

figure, ne zdi več edina od možnih razlag. V prid tezi, da ne gre izključno za upodobitev človeške figure,[76] govori že kompozicija, kjer se obravnavani motiv pojavi skupaj z liki, ki nedvomno upodabljajo človeško figuro, na primer na posodah iz najdišča Nové Košariská, Schirndorfa, Soprona, Schandorfa, Rabensburga[77] (slika 39). V teh primerih gre za kom-

Slika 39: Primer upodobitev trikotnika s podaljški (različnih variant) skupaj z antropomorfno figuro: Schandorf, gomila 41 (po Dobiat 1982, Abb. 2: 6), Schirndorf gomila, 89 (pa Huth 2003, Taf. 13: 2), Nové Košariská, gomila I (Pichlerová 1969, Taf. I: 1). Brez merila.

pleksno kompozicijo, ki je sestavljena iz več motivov, zato lahko upravičeno govorimo o sosledju, ki izraža dogajanje oz. pripoved. Nasprotno se na prostoru današnje Slovenije ta motiv pojavi v drugačni kompoziciji, nikoli v kombinaciji z jasno izpričanimi antropomorfnimi liki (slika 2-16). Pripovedi oz. zaporednosti tu ni moč razbrati. Skupno vsem upodobitvam je, da je trikotnik postavljen na horizontalno linijo, ki poteka okrog posode.

[76] Kritično o tem predvsem Nebelsick 1992, 406, op. 47.
[77] Dobiat 1982, Abb. 2: 6; 4: 1, 5: 1–4; 8: 1, 2; Uenze 1981, Abb. 2, 3.

Slika 40: Hekate in gigant Klitios, atiška rdečefiguralna keramika, ca. 410–400 pr. n. št., hrani Antikenmuseen (Berlin, Nemčija) (po http://www.theoi.com/Gallery/T16.3.html; dostop 7. 9. 2010). Brez merila.

Značilna je tudi pozicija okrasa glede na odseke posode. Največkrat je horizontalna linija obenem tudi ločnica med t. i. vratom in rameni posode, nad njo pa stoji trikotnik s podaljški. Kombinacije okrasa se glede na različice zdijo popolnoma individualizirane.

Bodisi da v motivu vidimo pozo prekrižanih rok bodisi hišo, kolibo, dom ali peč, dejstvo je, da se v pozni bronasti in zgodnji železni dobi na današnjem slovenskem prostoru pojavi v ženskih grobovih. Etnološke primerjave kažejo, da ta motiv dandanes krasi vezenine, tapiserije in preproge, torej se pojavlja na izdelkih obrti, ki jih opravljajo ženske, nenazadnje naj bi bilo tudi barvanje pirhov žensko opravilo. Povezava med domom (hišo, kolibo) oz. pečjo (kot osrednjim delom doma) in žensko je izpričana v mnogih kulturah.[78] Simbol, ki ščiti in varuje, je torej upodobljen s podobami, ki se nanašajo na žensko sfero.

Omenili smo že pomen vrat, njihove praktične, kot tudi simbolne funkcije, da omogočajo ali onemogočajo prehod (tukaj – tam, tostranstvo – onostranstvo), torej varujejo in ščitijo. Prav tako hrani in ščiti tudi posoda – *pithos* (bodisi shrambena, žara itd.). Ob tem se spomnimo slavnega Heziodovega mita o Pandori, ki iz vrča (*pithosa*)[79] dvigne pokrov in izpusti iz njega vse tegobe sveta, le upanje ostane v vrču.[80] V tem kontekstu ima posoda spet podoben namen, torej da hrani (in posledično ščiti) vse tegobe in zlo zaprte v vrču. V

[78] O povezavi ženske s pečjo glej Stearns 1973, 326, kjer med drugim pravi, da po ruskem izročilu ženski hišni duh biva na peči.

[79] V Heziodovem epu piše pesnik o *pithosu* torej posodi-vrču in ne *pyxisu* (skrinjici, zaboju), kot je velikokrat citirano. Do napake je prišlo zaradi prevoda E. Roterdamskega, ki je *pithos* prevedel kot *pyxis*. Za ta komentar se zahvaljujem prof. dr. Marku Marinčiču (Oddelek za klasično filologijo, Filozofska fakulteta).

[80] Heziod, Dela in dnevi, v. 94–99.

okviru prazgodovinskih žarnih grobov, ki smo jih obravnavali v arheološki analizi, posode-žare hranijo sežgane kosti in žganino preminulih. Okras trikotnika s podaljški, bodisi na žari sami ali pa na posodi v njej, lahko torej razumemo kot simbol varovanja. Zaradi redke pojavnosti znotraj posameznih grobišč in individualizirane izvedbe motiva se zdi, da lahko vidimo v posodah z okrasom trikotnika s podaljški podelitev specifične vloge umrlemu. Ožja določitev le-te na podlagi razpoložljivih podatkov ni mogoča.

Koncept ideje vseh omenjenih elementov se po našem mnenju manifestira tudi v že omenjenih vilanovskih hišastih žarah (slika 23), saj hranijo pokojnika (element osebe/figure), v obliki hiše (element doma) s streho, ki ima značilno silhueto trikotnika s podaljški.

Ob vsem omenjenem se poraja povezava med navedenimi poskusi razlag z atributi grškega htonskega božanstva Hekate.[81] Zaščitnica vrat in križpotij, povezana s podzemljem, je na atiški rdečefiguralni keramiki v boju upodobljena z dvema prekrižanima baklama, ki spominjata na obliko trikotnika s podaljški (slika 40). Prav tako je v antičnih virih opisana in upodobljena kot trojna, pri čemer je zanimivo, da je trojnost lastna tudi upodobitvam trikotnikov s podaljški na prazgodovinskem posodju v obliki trojne linije, skupine treh trikotnikov ali kombinacije obojega (slika 5–6, 9, 14). Poleg tega naj bi se pojavila na svetih prostorih, kjer se srečajo tri poti. Kljub temu da neposredno povezovanje z grškim htonskim božanstvom Hekate izključujemo, predpostavljamo razširitev pojmovanja obravnavanega simbola na sveto oz. religiozno sfero.

Zaključimo lahko, da pri soočanju arheoloških dognanj z etnološkimi analogijami ne zasledimo bistvenih razhajanj, še več, zdi se, da se simbolika motiva obdrži v nekih pomenskih okvirih. Ugotavljamo, da je motiv trikotnika s podaljški, kljub svoji specifičnosti v likovnem smislu, vendarle do neke mere univerzalen. Z arheološko in etnološko analizo smo želeli poudariti, da znaka – simbola ne smemo razumeti enoznačno, obenem pa ponudili nekaj novih alternativnih možnosti razumevanja motiva.

Zahvale

Za komentarje k besedilu, pripombe in dopolnitve se zahvaljujem dr. Mirjam Mencej (Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske Fakultete), dr. Bibi Teržan (Oddelek za arheologijo Filozofske fakultete), dr. Petru Turku (Arheološki oddelek Narodnega muzeja Slovenije) in ddr. Andreju Pleterskemu (Inštitut za arheologijo, ZRC). Prav tako se zahvaljujem mag. Idi Murgelj (Narodni muzej Slovenije) za novo risbo (sl. 4) in Reneju Masaryku ter Petri Vojaković (Arhej d.o.o.) za podatke o arheoloških raziskavah na Kongresnem trgu.

Literatura

Ambroz A. K. 1956, Rannezemledel'českij kul'tovyj simbol („romb s krjučkami"). – V: *Sovetskaja Arheologija* 3, 14–27.

Bennett L. E. 1951, *The Pylos Tablets: A Preliminary Transcription*. Princeton.

Boardman J. 1998, *Early greek vase painting.* Thames and Hudson, London.

[81] O grškemu božanstvu Hekati obstaja množica literature, na tem mestu jo povzemamo po Felton 2007, 91.

Brancelj-Bednaršek A. 1993, *Belokranjske pisanice*. Zbirka Belokranjska dediščina 1, Belokranjski muzej, Metlika.

Brosseder U. 2004, *Studien zur Ornamentik hallstattzeitlicher Keramik zwischen Rhonetal und Karpatenbecken*. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 106, Bonn.

Brusadin D. 1960–61, Figurazioni architettoniche nelle incisioni rupestri di Valcamonica. Ricostruzione della più antica dimora camuna. – V: *Bullettino di paletnologia italiana 69–70*, 33–112.

Budja M. 1980, Grob 54 z žarnega grobišča na dvorišču SAZU v Ljubljani. – V: *Situla* 20/21, 85–94.

Chenciner R., G. Ismailov, M. Magomedkhanov 2006, *Tattooed mountain women and spoonboxes of Daghestan: magic medicine symbols in silk, stone, wood and flesh*. London.

Coldstream J. N., H. W. Catling 1995, *Knossos North Cemetery – Early Greek Tombs*. British School of Athens Supplementum 28, Athen.

Čović B. 1984, *Umjetnost kasnog bronzanog i starijeg železnog doba na istočnoj jadranskoj obali i u njenom zaleđu.* – V: Benac A. (ur.), *Duhovna kultura Ilira*. Posebna izdanja. Knjiga LXVII, Centar za Balkanološka ispitivanja, knjiga 11, 7–51.

Črešnar M. 2010, New research on the Urnfield period of Eastern Slovenia: a case study of Rogoza near Maribor. – V: *Arheološki vestnik* 61, 7–116.

David N., J. Sterner, K. Gavua 1988, Why Post are Decorated. – V: *Current Anthropology* Vol. 29, N. 3, 365–398.

Dobiat C. 1982, *Menschendarstellungen auf Ostalpiner Hallstattkeramik*. – V: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34, 279–322.

Dular J., M. Tomanič Jevremov 2010, *Ormož: utrjeno naselje iz pozne bronaste in starejše železne dobe / Ormož: befestigte Siedlung aus der späten Bronze- und der älteren Eisenzeit*. – Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 18, Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Ljubljana.

Dumitrescu V. 1972, *L'arte preistorica in Romania fino all'inizio dell'età del ferro*. Origines: studi e materiali pubblicati a cura dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, Firenze.

Eibner A. 1997, *Die »Große Göttin« und andere Vorstellungsinhalte der östlichen Hallstattkultur.* – V: *Hallstattkultur im Osten Österreichs*. Wissenschaftliche Schriftenreihe Niederösterreich 106/109, 129–145.

Eibner A. 2000/2001, Die Stellung der Frau in der Hallstattkultur anhand der bildlichen Zeugnisse. – V: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 130/131, 107–136.

Eibner A. 2001, *Der Donau – Drave – Save Raum im Spiegel gegenseitiger Einflußnahme und Kommunikation in der frühen Eisenzeit. Zentralorte entlang der »Argonautenstraße«.* – V: Lippert A. (ur.), *Die Drau-, Mur- und Raab-Region im 1.vorchristlichen Jahrtausend. Akten des Internationalen und Interdisciplinären Symposiums von 26. bis 29. April 2000 in Bad Radkersbrug*. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 78, Bonn, 181–191.

Eibner-Persy A. 1980, *Hallstattzeitliche Grabhügel von Sopron (Ödenburg): Die Funde der Grabungen 1890–92 in der Prähistorischen Abteilung des Naturhistorischen Museums in Wien und im Burgenländischen Landesmuseum in Eisenstadt*. Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland 62.

Ettel P. 1996, *Gräberfelder der Hallstattzeit aus Oberfranken: mit einem Beitrag von Gisela Grupe und Lucien Schlosser.* Materialhefte zur Bayerischen Vorgeschichte. Reihe A, Fundinventare und Ausgrabungsbefunde 72.

Felton D. 2007, The Dead. – V: Ogden D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Wiley-Blackwell, 86–99.

Frey O.-H. 1969, *Die Entstehung der Situlenkunst*. Röm. Ger. Forsch. 31, Berlin.

Gabrovec S. 1960, *Prazgodovinski Bled*. Dela 1. razreda SAZU 22, Ljubljana.

Gimbutas M. 1989, *The Language of the Goddess*. Thames and Hudson, London.

Godart L., J. P. Olivier 1997, *Corpus Hieroglyphicarum Inscriptionum Cretae*. Études Crétoises 31, Paris.

Golan A. 2003, *Prehistoric religion: mythology, symbolism.* Ariel Golan, Jerusalem.

Grieder T. 1975, The Interpretation of Ancient Sybols. – V: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 77, No. 4, 849–855.

Haarman H. 2005, The challenge of the abstract minds: symbols, signs and notational systems in European prehistory. – V: *Documenta Praehistorica* XXXII, 221–232.

von Hase F. W. 1992, Etrurien und Mitteleuropa – Zur Bedeutung der ersten italisch-etruskischen Funde der späten Urnenfelder- und frühen Hallstattzeit in Zentraleuropa. – V: Aigner-Foresti L. (Hrsg.), *Etrusker nördlich von Etrurien. Etruskische Präsenz in Norditalien und nördlich der Alpen sowie ihre Einflüsse auf die einheimischen Kulturen. Akten des Symposions von Wien - Schloß Neuwaldegg, 2.–5. Oktober 1989*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 235–266.

Hencken H. O. 1968, *Tarquinia, Villanovans, and early Etruscans.* American School of Prehistoric Research. Bulletin 23, Peabody Museum, Harvard University.

Horvat J. 1983, Prazgodovinske naselbinske najdbe pri farni cerkvi v Kranju. – V: *Arheološki vestnik* 34, 140–280.

Horvat-Šavel, I. 1981, Rezultati sondiranj prazgodovinskega naselja v Gornji Radgoni. – V: *Arheološki vestnik* 32, 291–310.

Hung L. (ed.) 2006, *The grave house of the Jarai Arp people.* Vietnam Museum of Ethnology, Hanoi.

Huth C. 2003, *Menschenbilder und Menschenbild: Anthropomorphe Bildwerke der frühen Eisenzeit.* Reimer, Berlin.

Jung C. G. 2006, *Človek in njegovi simboli*. Mladinska knjiga, Ljubljana.

Кашуба М., М. Дараган 2009, »*Чудесные знаки« галльштаттского периода в юго-восточной Европе и северном Причерноморье: 1. Мальтийский крест.* – V: Zanoci A., T. Arnăut, M. Băţ (ur.), *Studia archeologiae et historiae antiquae: Doctissimo viro Scientiarum Archeologiae et Historiae Ion Niculiţă, anno septuagesimo aetatis suae*, Univ. de Stat din Moldova, 65–86.

Kern A. 2009, »Erhobene Hände« Anmerkungen zu einem hallstattzeitlichen Gefäßbruchstück aus Mannersdorf an der March, NÖ. – V: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 139, 209–215.

Korošec J. 1951, *Predzgodovinska naselbina na Ptujskem gradu.* Dela SAZU, Razred za zgodovinske in družbene vede 6, Ljubljana.

Kossack G. 1998, *Pictures of life, mythical pictorial narrative and pictures of cultic feasts: remarks on pictorial scenes on the throneback from Verucchio.* – V: Hänsel B., A. F. Harding (ur.), *Towards Translating the Past. Georg Kossack. Selected Studies in Archaeology. Ten Essays written from the year 1974 to 1997*, 129–144.

Kossack G. 1999, *Religiöses Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit (9. –6. Jahrhundert v. Chr. Geb.)*. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse 116, München.

Kromer K. 1959, *Das Gräberfeld von Hallstatt.* Sasoni, Firenze.

Kubler G. 1967, *The Iconography of the Art of Teotihuacan.* Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 4. Dumbarton Oaks, Washington, DC.

Kukoč S. 1994-95, Antropomorfni privjesak tipa Prozor. – V: *Diadora* 16–17, 51–80.

Lamut B. 1989, Kronološka skica prazgodovinske naselbine v Ormožu. – V: *Arheološki vestnik* 39–40, 235–247.

Lamut B. 2001, *Ormož – The Chronological Structure of the Late Bronze and Early Iron Age Settlement.* – V: Lippert A. (ur.), *Die Drau-, Mur- und Raab-Region im 1.vorchristlichen Jahrtausend. Akten des Internationalen und Interdisciplinären Symposiums von 26. bis 29. April 2000 in Bad Radkersbrug*. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 78, Bonn, 207–242.

Moritz S., P. Roman 1969, Un nou grup hallstattian timpurir în sud-vestul României – Insula Banului. – V: *Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie* 20/3, 393 ss.

Müller-Karpe H. 1959, *Beiträge zur Chronologie der urnenfelderzeit Nördlich und Südlich der Alpen*. Röm. Germ. Forsch. 22, Berlin.

Müller-Karpe H. 1980, *Handbuch der Vorgeschichte*, Bd. IV/3, Bronzezeit. München.

Nebelsick L. 1992, *Figürliche Kunst der Hallstattzeit am Nordostalpenrand im Spannungsfeld zwischen alteuropäischer Tradition und italischem Lebensstil.* – V: *Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Institutes für Ur- und Frühgeschichte der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck*. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 8, Bonn, 401–432.

Niklsbacher-Bregar N. 1982, *Narodne vezenine na Slovenskem*. Založba Centralnega zavoda za napredek gospodinjstva, Ljubljana.

Oancea A. 1981, Considérations sur l'étape finale de la culture de Monteoru. – V: *Dacia* XXV, 131–191.

Oman D. 1980, Brinjeva gora. – V: *Arheološki vestnik* 32, 144–216.

Orton C., P. Tyers, A. Vince 1994, *Pottery in archaeology.* Cambridge manuals in archaeology, Cambridge University Press.

Pahič S. 1957, *Drugo žarno grobišče v Rušah.* Razprave SAZU. Razred za zgodovinske in družbene vede IV/3, Ljubljana.

Pahič S. 1972, *Pobrežje.* Katalogi in monografije 6, Ljubljana.

Pichlerova M. 1969, *Nové Košariská: kniežacie mohyly zo staršej doby železnej*. Slovenské Národné Múzeum, Bratislava.

Preložnik A. 2007, Japodska princesa z Libne? Ženska knežja oprava iz Špilerjeve gomile 2 na Libni. – V: Blečić M., M. Črešnar, B. Hänsel, A. Hellmuth, E. Kaiser, C. Metzner-Nebelsick, *Scripta praehistorica in honorem Biba Teržan, Situla* 44, 505–517.

Priuli A. 2006, *Il linguaggio della preistoria. L'arte preistorica in Italia*. Ananke, Torino.

Puš I. 1971, *Žarnogrobiščna nekropola na dvorišču SAZU v Ljubljani*. Razprave VII/1, Ljubljana.

Puš I. 1982, *Prazgodovinsko žarno grobišče v Ljubljani*. Razprave 1. razreda SAZU 13/2, Ljubljana.

Randal-MacIver D. 1924, *Villanovans and Early Etruscans.* Clarendon Press, Oxford.

Raunig B. 2004, *Umjetnost i religija prahistorijskih Japoda.* Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo.

Rebay C. K. 2005, Hallstattzeitliche Grabfunde aus Donnerskirchen. – V: *Burgenländische Heimatblätter* 4, 165–210.

Robb E. J. 1998, The archaeology of symbols. – V: *Annual Review of Anthropology* 27, 329–346.

Rozman B. 2004, Keramika iz prazgodovinske naselbine v Kranju (Pavšlarjeva hiša). – V: *Arheološki vestnik* 55, 55–109.

Schappelwein C. 1999, *Vom Dreieck zum Mäander: Untersuchungen zum Motivschatz der Kalenderbergkultur und angrenzender Regionen*. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 61, Bonn.

Siegfried-Weiss A. 1979, *Der Ostalpenraum in der Hallstattzeit und seine Beziehungen zum Mittelmeergebiet.* Hamburger Beiträge zur Archäologie 4, Hamburg.

Spitzer G. 1956, *Dragatusch und das Problem der Urnenfelderkultur in Krain.* – Doktorska disertacija, Dunaj.

Spitzer G. 1973, Ein hallstattzeitlicher Tumulus von Dragatuš. – V: *Arheološki vestnik* 24, 780–811.

Stare F. 1954, *Ilirske najdbe železne dobe v Ljubljani*. Dela 1. razreda SAZU 9/7, Ljubljana.

Stare F. 1975, *Dobova.* Posavski muzej Brežice, Brežice.

Stearns P. N. 1973, In the Beginning, God was a Woman. – V: *Journal of Social History*, Vol. 6, No. 3 (Spring 1973), 325–343.

Stroh A. 1988, Hausdarstellungen auf Gefäßen aus dem vorgeschichtlichen Gräberfeld Schirndorf. – V: *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 53, 263–267.

Škvor Jernejčič B. 2008, *Pusti Gradac v starohalštatskem obdobju*. Diplomsko delo, Oddelek za arheologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, Ljubljana.

Škvor Jernejčič B. (v tisku), Starejše železnodobno grobišče Veliki Nerajec pri Dragatušu v Beli Krajini. / Early Iron Age cemetery Veliki Nerajec near Dragatuš in Bela Krajina, Slovenia. V: *Arheološki vestnik.*

Šavel I. 1994, *Prazgodovinske naselbine v Pomurju*. Pomurska založba, Murska Sobota.

Tasić N. 1991, *Antropomorfne, zoomorfne i ornitomorfne figure na Basarabi keramici.* – V: Čović B. (ur.), *Zbornik radova posvećenih akademiku Alojzu Benacu*, Sarajevo, 239–245.

Teržan B. 1990, *Starejša železna doba na Slovenskem Štajerskem*. Katalogi in monografije 25, Ljubljana.

Teržan B. 2005, Metamorphose - eine Vegetationsgottheit in der Spätbronzezeit. – V: Horejs B., R. Jung, E. Kaiser, B. Teržan (ur.), *Interpretationsraum Bronzezeit. Bernhard Hänsel von seinen Schülern gewidmet*. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 121, Bonn, 241–261.

Turk P. 2000, *Depoji pozne bronaste dobe med panonskim in apeninskim prostorom*. – Doktorska disertacija, Oddelek za arheologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, Ljubljana.

Uenze H. P. 1981, *Zu einigen bildlichen Darstellungen der Hallstattzeit aus Nordbayern.* – V: *Die Hallstattkultur: Bericht über das Symposium in Steyr 1980 aus Anlass der Internationalen Ausstellung des Landes Oberösterreich*, Linz, 375–388.

Vinski-Gasparini K. 1973, *Kultura polja sa žarama u sjevernoj Hrvatskoj*. Monografije 1, Zadar.

Vulpe A. 1986, Zur Entstehung der geto-dakischen Zivilisation. Die Basarabikultur. – V: *Dacia* XXX/1-2, 49–89.

Yakar J. 2005, The language of symbols in prehistoric Anatolia. – V: *Documenta Praehistorica* XXXII, 111–121.

Židov N. 2009, Ornamentika pirhov na Slovenskem in pirhi iz Tarčmuna. – V: *Trinkov koledar* 2009, 175–178.

The Motif of the Triangle with Extensions on the Ceramic Vessels of the late Bronze and Early Iron Age. The Reflection towards Its Ornamental and Symbolic Value

Brina Škvor Jernejčič

The article suggests how the so-called *triangle with extensions* can be read and furthermore interpreted. In spite of its formal specificity this sign or even symbol can be considered to some extent universal. This means it appears in various periods within a vast area. Mostly this article treats the appearing of the ornament on prehistoric ceramic vessels. The work is based on the presumption that vessels (as well as other objects) can serve as a mediator of information on the producers, owners and consumers. At the same time we presume that the ornament of the *triangle with extensions* has not only an aesthetic but also a symbolic function. With this in mind we wish to answer whether, on the basis of archaeological analysis and subsequent ethnological analogies, there exists a possibility of reading and comprehension of the discussed prehistoric sign – symbol.

As mentioned above, we proceed from the archaeological analysis of artefacts, mostly prehistoric ceramic vessels, where the sign is represented. All examples that are known so far, from present-day Slovenian territory and dating to the late Bronze Age and early Iron Age (namely the end of the 2nd and the beginning of the 1st millennium BC) are gathered in our analysis (fig. 2 – 16). This is followed by the comparison of samples from contemporary prehistoric sites in the wider European region. In connection with the artefacts, which bear the motif and symbol, it can be stated that the motif appears in settlements as well as in burial-site contexts. Moreover it is evident that the vessels, ornamented with the motif of the *triangle with extensions*, appear mostly within female graves and were often used as cinerary urns.

Subsequently an attempt is made to read and comprehend the treated motif on the firm basis of archaeological and above all ethnological analogies. Further statements result from comparison and interpretation of the prehistoric sign–symbol with similar or even identical, still existing signs and symbols, which are still used and understood nowadays. Taking a critical approach a review of previous studies is made, in which the motif was interpreted as a human (mostly female) figure or as a representation of a house and architectural structure, respectively.

We compare the motif with the prehistoric formal legacy of petroglyphs deriving from Northern Italy (fig. 22), with the so called house-urns of italic territory (fig. 23) and further with representation of the house on an Iron Age wooden throne from Verucchio in Italy (fig. 24). Furthermore the ethnological analogies are stated, where the motif of the *triangle with extensions* often appears in connection with the architecture (fig. 25 – 29). Through the contemporary ethnological analogies we try to offer an alternative reading and comprehension of the motif. It seems that the function of the motif lies in safeguarding the bearer against bad and evil spirits. Such an interpretation is testified by the rich ethnological legacy of the Caucasus, as well as that of the Near and Far East, where an identical motif appears on wooden carvings of the doors, on tapestries, carpets (where the triangle represents the oven), house fronting and vaults, as well as a tattoo on hands (where the triangle represents the gesture of crossed hands) and where its meaning is still known to its users (fig. 30–31, 36). In the ethnological heritage of the present Slovenian territory the treated motif is present on the embellishment of Easter-eggs and needlework in south-east Slovenia (Bela krajina) (fig. 37, 38).

From the above statements it can be concluded that in all likelihood we cannot read the motif one-sidedly anymore, namely as a representation of the (feminine) human figure. Whether we read the motif as a gesture of crossed arms or as a house, home or oven, the fact is that it appears in the late Bronze Age and early Iron Age on the territory of present-day Slovenia in female graves. Ethnological analogies show that the motif decorates needle works, tapestries and carpets, therefore it appears on products of crafts which traditionally belong, or are connected to women. Also, we find nothing disputable in bringing into connection with women the comprehension of home (house, cottage, oven), which is also one of the possible readings of the motif. We can firmly conclude that the unifying meaning of the *triangle with extensions* is to shield and protect, respectively.

Spinning – the Myth And the Reality

Katja Pavlič

Processing fibres into textile used to be one of the main domains of women. Many myths and tales talk about these procedures, mainly breaking flax and spinning. The latter has especially strong symbolic meanings. Many female mythical creatures are mentioned in these myths. It seems that they are but different variations of Mokoš, the Slavic female goddess that is understood as the mistress of nature's cycles and everything that is typically female. Women even seem to identify themselves with those characters in some stages of fibre-processing.

Miti so bili notranja zgradba njihove usode, simbolični model njihove zgodovine in medij njihove narave (Borislav V. Pekić, Atlantida).

By using the sources and findings of ethnology and mythology when writing my diploma paper, I asked myself questions about the activities of spinning and weaving with regard to time and the life of women, the nature of these activities, possibly the special social role of spinners and weavers in society, and beliefs and mythology considering spinning and weaving in the Slavic tradition.

First, let us see how two particular procedures- flax breaking and spinning- are carried out and which factors are present within them.

Breaking flax is hard physical work. Nevertheless it was, according to ethnological data, almost exclusively done by women.

The breakers (or *retters*)- women, who were retting flax, gained some kind of special position in that period of time. We can call this phenomena »retter's psychosis«. They are more daring than usual, which includes proverbial ravenousness and a violent, aggressive or at least cheeky attitude, mainly towards men (making noise with breaking machines, showing their behinds, physical assaults, shoving splinters behind men's clothes, etc.).

Although mostly festively dressed, in some places (for instance Slovenske Gorice) women smeared soot on their faces, thus resembling masks at Carnival (Kuret, 1989, 61).

The question is: are these activities some kind of a resort to escape from the patriarchal every day life, or are they an echo of identification with mythological characters- female demons?

Spinning is also a typical women's chore in winter time, most often done in groups.

We can follow a very strong concept of taboos- interdictions, considering spinning as a threatened punishment. These interdictions could perhaps be explained by belief in

imitative magic. People belived that, in certain periods of time, a kind of gateway between this and the supernatuiral world occurs, so in this time, some people's activities (spinning of wheel, twisting of thread…) could cause things, which are otherwise caused or done by gods or demons, active at this time of year, in this case, winter.

In the investigation of myths, superstitions and beliefs, connected to spinning, we come upon a creature, most often named Torka.

She was most dangerous on Ember weeks (Winter Embers are in the third week in advent), and spinning was especially forbidden on Tuesday (*sl.= torek)* night before the beginning of Ember Days. Therefore, she is also called Sredozimka (»mid-winter woman«). Torka is a cruel punisher. She either eats the unobeying spinner, licks the flesh from her bones, or just destroys all the yarn and the equipment (Kuret, 1989, 514).

The character of Sredozimka directly or indirectly appears throughout all the procedures of fibre preparation.

In the old tradition, Sredozimka is the leader of souls (mostly children's) and, in the German-Slavic area, associated with spinning (Kuret, 1989, 458).

In Slavic tradition, such a female demon also goes by the name of Baba Yaga (Baba Jaga, Jaga baba…).

Baba Yaga usually only appears in folk tales and is associated with spinning in many ways: her hut is constantly spinning around its own axis as a spindle and stands on a bird's (usually hen's) leg which, in one version, has a spindle instead of a heel (Mencej, 2010).

Another being involved with everything that has to do with women, including typical women chores, is Mokoš. Toporov analyses the character of Mokoš in his study about pre- historical literature among the Slavs. Only Perun, Veles and Mokoš can be surely claimed as universal Slavic and ancient- Slavic deities (Toporov, 2002, 47).

Mokoš was seen as a female person, and as such was worshipped mainly by women, who remained her loyal worshipers for centuries after Christianization. In Northern Russia, Mokoš was seen as a woman with a large head and long arms, who spins at night. Toporov also mentions many interdictions, connected to her, her chores and her day (usually Friday); these usually regard laundry washing, sexual intercourse, clothing, food, children, kitchenware etc. And also leaving oakum- because she would come and spin it (Toporov, 2002, 47).

The motif of a tragic story, where a woman, who broke such commandments is cruelly punished, is widely present in numerous tales in which the happenning is linked to the intervention of »Pjatnica« (Friday- woman)- in Toporov's reconstruction with Pjatnica herself and probably with Mokoš (Toporov, 2002, 49).

Also, one of the »vegetal« variations of what Toporov refers to as »the main myth« introduces flax as the main character, which is evident in Baltic and Slavic texts. Its importance lies mostly in the fact that flax endures horrible trials and suffering during its preparation (it's pulled out of the earth, tied in sheaves, thrown into water, exposed to heat, ground, etc.). Toporov thinks that it's very likely that in this motif, flax stands as a substitute for a chthonic person, because flax itself is chthonic. In the » flax version of the myth« we also spot traces of a female person- mostly it is a virgin who cultivates and tills flax and is responsible for the whole flax cycle from the begining to the end – from »she sowed« to »she combed«, »she spun«, »she weaved«, »she bleached«… Furthermore, flax is eventually used to make the bridal gown and the main bride's attribute. The wedding bouquet- is essentially made of flax plant (Toporov, 2002, 82).

The previously discussed demonic characters seem directly or indirectly to influence the conception and actions of people, included in activities that have to do with processing raw material into fabrics. The question is how?

I believe we can conclude that all these female characters: Torka, Pjatnica, Jaga baba, Mokoš…are somehow identical, or at least act the same role on many levels.

We can also see how this mythical female figure is manifested within some human actions in traditional procedures of fabric- making.

But only in the process of flax breaking (retting) is this demonic female character present in the first- person through actions and behaviour of the retters themselves. It seems that the characteristics of a female deity or demon, who has control and power over spinning, are manifested in human actions during another activity, namely retting.

Mokoš, Torklja, Pjatnica, Jaga baba in connection with spinning

Punishing unobeying spinners by eating them, licking flesh from their bones, destroying yarn and/ or spinning devices, making noise, appearing as a dog's paw, etc. A tall woman with large head, long arms, big mouth or merely a voice. Eating and drinking a lot.

Women while retting – the »retter's psychosis«

Violent or at least cheeky behaviour- making noise with breaking machines, showing their behinds, physical assaults, shoving splinters behind men's clothes etc. Gluttony, drinking, blackening their faces.

CONCLUSION: The character of Mokoš has its variations and metamorphosis in characters that have to do with women, their lives and typical women's chores, such as breaking flax, spinning and, in some cases, weaving: Torka, Baba Yaga, Pehtra and even Sojenice.

It seems that some main characteristics of such female being – or, better, its chthonic side – were manifested in the behaviour of women during flax- breaking.

Literature

Kuret, Niko 1989: Praznično leto Slovencev (Starosvetne šege in navade od pomladi do zime). Ljubljana.

Mencej, Mirjam 2010: Simbolika niti in predenja v evropski folklori. Studia mythologica Slavica 13, Ljubljana.

Pavlič, Katja 2010: Predice. Diplomska naloga, Univerza v Ljubljani, Ljubljana.

Toporov, N. Vladimir 2002: Predzgodovina književnosti pri Slovanih - poskus rekonstrukcije. Ljubljana.

Mit in stvarnost preje

Katja Pavlič

Pri pisanju diplome sem se pri raziskovanju virov in ugotovitev etnologije in mitologije spraševala o dejavnosti preje in tkanja glede na čas in življenje žensk, naravi teh aktivnosti, možnih posebnih družbenih vlogah predic in tkalk ter verovanjih in mitologiji v povezavi s prejo in tkanjem v slovanskem izročilu.

Poglejmo, kako potekajo nekateri posamezni postopki in kateri faktorji, pomembni za tematiko so pri tem prisotni.

Teritev lanu je težko fizično delo, vseeno so ga glede na etnološke podatke opravljale skoraj izključno ženske. Teritev je bila pravzaprav tudi domač praznik.

Terice dobijo v tem času nekakšen poseben položaj, ki bi ga lahko imenovali »psihoza teric«: dovolijo si več, kot sicer, med drugim so tedaj pregovorno požrešne in nasilne ali vsaj predrzne, predvsem do moških (»klepetanje« s trlico, kazanje zadnjice, fizični napadi, tlačenje pezdirja za oblačila itd.)

Čeprav večinoma pražnje oblečene, so se ponekod (Sl. Gorice) za to priložnost namazale s sajami. V tem so podobne pustnim šemam (Kuret, 1989, 61).

Vprašanje je, ali jim je tako vedenje pomenilo nekakšno zatočišče pred patriarhalnim vsakdanjikom ali v njem lahko vidimo tudi odmev istovetenja z mitološkimi liki – ženskimi demoni?

Preja je prav tako tipično zimsko žensko opravilo, največkrat je potekalo v skupinah. V virih naletimo na koncept prepovedi preje z zagroženo kaznijo. Te prepovedi se da morda razložiti z vero v imitativno magijo: v določenem času je mogoč prehod med tuzemnim in nadnaravnim svetom, ko bi ljudje lahko z nekaterimi dejavnostmi (vrtenje kolesa, sukanje niti…) povzročili stvari, ki jih sicer povzročajo božanstva ali demoni, dejavni v tem – zimskem – času.

Pri proučevanju mitov, verovanj in prepričanj glede preje vedno znova naletimo na bitje, največkrat imenovano Torka. Predvsem je bila nevarna ob kvatrnih tednih (zimske kvatre so v tretjem tednu v adventu), preja pa še posebno prepovedana na torkov večer pred začetkom kvatrnega posta. Zato jo poimenujemo tudi Sredozimka. Torka kruto kaznuje. Neubogljivo predico požre, zliže meso s kosti ali le uniči prejo in orodja (Kuret, 1989, 514).

Lik Sredozimke se pojavlja skozi vse postopke obdelave vlaken. V starem izročilu je Sredozimka voditeljica duš (predvsem otroških), na nemško-slovanskem območju povezana s prejo (Kuret, 1989, 458).

V slovanski tradiciji se tak ženski demon pojavlja tudi z imenom Jaga Baba (Baba Jaga. Ta se pojavlja le v ljudskih pripovedkah in je na mnogo načinov povezana s predenjem: njena koča se ves čas vrti okoli svoje osi kot vreteno na kokošjih nožicah, ki imajo v eni od različic preslico namesto pete (Mencej, 2010).

Še eno bitje, ki je povezano z vsem ženskim, vključno s tipično ženskimi opravili, je Mokoš. Toporov v svoji študiji o predzgodovini književnosti pri Slovanih analizira lik Mokoši in ugotavlja, da je le za Peruna, Velesa in Mokoš gotovo, da so splošnoslovanska in praslovanska božanstva (Toporov, 2002, 47). Mokoš je ženska oseba in zato so jo seveda častile predvsem ženske, ki so ostale zveste častilke te boginje še stoletja po pokristjanjenju. Na severu Rusije so si Mokoš predstavljali kot žensko z veliko glavo in dolgimi roka-

mi, ki ponoči prede. Z njo, njenimi opravili in njenim dnevom (petkom), so bile povezane tudi številne prepovedi, npr. prepoved puščanja kodelje, ker bi jo sicer Mokoš spredla, pranja perila, tabu spolnih odnosov med zakonci na ta dan ipd. ali pa predpisi glede opravil, vedenja, obleke, posode, hrane, otrok, ipd (Toporov, 2002, 47). Motiv tragične zgodbe ženske, ki je prekršila neko zapoved in je bila za to kruto kaznovana, je široko prikazan v številnih »biličkah«, v katerih je dogajanje povezano s posegom Pjatnice, v rekonstrukciji pa samo Pjatnico in verjetno z Mokošjo (Mokoš (Toporov, 2002, 49).

Zanimivo je tudi, da v t.i. »vegetativni« različici »glavnega« mita glavnega junaka predstavlja lan. To se vidi na podlagi iz baltskega, delno pa tudi slovanskega besedila. Pomembnost je predvsem v tem, da lan prestaja strašne preizkušnje in muke (ga populijo, vežejo v snope, vržejo v vodo, izpostavijo vročini, potem ga tarejo ipd.). Toporov meni, da je zelo verjetna domneva, da se v tem motivu »glavnega« mita lan ni nič drugega kot nadomestilo za htonično osebo, ker je tudi lan htoničen. V »lanovi« različici mita opazimo tudi sledi ženske osebe: predvsem je to devica, ki goji in obdeluje lan ter je odgovorna za celotni lanov ciklus od začetka do konca – od »posejala« so »razčesala«, »spredla«, »stkala«, »obelila«…Še več, iz lanu konec koncev sešijejo obleko za nevesto, za poroko in glavni nevestin simbol – poročni venček – je obvezno lanen (Toporov, 2002, 82).

Zdi se, da prej omenjeni demonski liki očitno posredno ali neposredno vplivajo na človeške predstave in dejavnosti, povezanje s predelavo surovih vlaken v tkanine. Vprašanje je, kako? Menim, da lahko sklepamo, da so vsi ti ženski liki: Torka, Pjatnica, Jaga baba, Mokoš… nekako istovetni ali vsaj vsaj na več ravneh odigrajo isto vlogo.

Prav tako lahko vidimo, kako se ta ženska figura kaže v nekaterih dejavnostih ljudi med tradicionalno izdelavo tkanin. A le pri teritvi nastopi v prvi osebi skozi obnašanje teric, ki postanejo nasilne in požrešne. Zdi se, da se značilnosti ženskega božanstva ali demona z močjo nad prejo pokažejo pri drugih človeških dejavnostih, namreč pri tretju.

Mokoš, Torka, Pjatnica, Jaga baba v povezavi s prejo

Kaznovanje neubogljivih predic (jih požre, zliže meso s kosti, uniči prejo in/ ali pripomočke, zganja hrup, pojavi se kot pasja taca, visoka ženska z veliko glavo in dolgimi rokami, velikimi usti ali zgolj glas). Veliko pije in je.

Ženske med teritvijo – »psihoza teric«

Nasilno ali zgolj predrzno vedenje- »klepetanje« s trlicami, kazanje zadnjice, fizični napadi, tlačenje pezdirja moškim za obleke ipd. Požrešnost, pitje, mazanje obraza s sajami.

Lik Mokoši ima svoje različice in preobrazbe v likih, ki so povezani z ženskami, njihovim življenjem in tipično ženskimi opravili, kot so tretje lanu, preja in v nekaterih primerih tkanje: Torka, Baba jaga, celo Sojenice. Zdi se, da so se nekatere glavne značilnosti takega ženskega bitja, ali bolje njene htonske plati, kazale v obnašanju žensk med teritvijo.

LJUDSKO PRIPOVEDNIŠTVO IN VEROVANJA

Članki s konference *Onkraj esencializmov: Izzivi antropologije v 21. stoletju*
(Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, FF, Univerza v Ljubljani, 25. – 27. november 2010)

RACCONTI E CREDENZE POPOLARI

Gli articoli della conferenza *Aldilà dell'essenzialismo: Sfida dell'Antropologia nel XXI. secolo*
(Dipartimento di etnologia e antropologia culturale, FF, Università di Lubiana, 25. – 27. novembre 2010)

FOLK NARRATIVE AND BELIEFS

The articles based on the papers presented at the conference *Beyond Essentialisms: Challenges of Anthropology in the 21st Century*
(Department of Ethnology and Cultural Anthropology, FF, University of Ljubljana, 25th – 28th November 2010)

Folk Storytelling between Fiction and Tradition: The "Walled-Up Wife" and Other Construction Legends

Monika Kropej

Discussed are folktales and songs about the building of important constructions, which include the motifs of human or animal sacrifice or the immuration of other objects, as well as the narratives in which the master mason is a supernatural being. The origins of these stories were interwoven into the myths and different beliefs and cosmogonic presumptions and were at the time of their formation considered to be credible, but in the process of spreading them around they lost their plausibility.

People have always been caught between different layers of the imaginary and fictional world. Their cultural, social, and natural environment offered them a certain traditional basis, but they continuously added to this the new inspirations that they received. This can also be observed in folk storytelling, where one easily discovers various deposits and substrates of different origins from the very earliest imaginations to the recent beliefs. This article presents the fusion of various beliefs and worldviews based on examples of motifs about building and construction from ancient sources to the modern media and internet tales.

Literary folklore has preserved traces of ancient beliefs that were practised during the building of important structures such as churches, castles, bridges, residences and wells. The constructors used to avert the wrath of chthonic forces or gods and gain their benevolence by offering them a human or an animal sacrifice. This has been confirmed by numerous findings excavated from walls and thresholds, both in Europe and in other parts of the world (Grafenauer 1957a, 41; Kropej 1995, 73–77; Simpson, Roud 2003, 189). In Ljubljana a skeleton of a cat, which was immured to protect the building and the people living in it from supernatural forces, was discovered in a wall of a house from the 17th century (Grafenauer 1957a, 41).

Human - or later animal - building sacrifice was gradually replaced by an object of special sacral or apotropaic value; occasionally people tried to redeem themselves also with money. Money and a small cross with apotropaic significance were found immured in the walls of a chapel on Velika Planina. In this case, the sacred object whose purpose was protection from the forces of evil, and gaining the benevolence of gods and house spirits in the form of money, have been combined.

The sacrifice was often built into the foundations or under the doorstep, at the main entrance of the building. Since the main entrance to a building was of special significance people often buried sacral and apotropaic objects, occasionally animals or money, also under its doorstep. This does not merely have as apotropaic character but also signifies that the doorstep was a sacred spot. It leads from one world to another, enabling the tran-

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA XIV - 2011, 61 - 86

sition from the outer world into the interior.[1] The entrance or the door also closed and blocked it.[2] People also believed that house protecting dwarfs (*gospodarčki* or *dedki*) had their places under the threshold, or else in the saltcellar, by the hearth or in the house altar like the antique Lars.

These beliefs are very deeply rooted in peoples' minds and are depicted also in narrative and song tradition. In this article will be discussed folktales, epic poems and ballads about the building of significant structures which – drawing on Alan Dundes's concept of allomotifs – contain the following episodes:

1. Determination of the place where the construction should be built. 2. Destruction of everything that was built over the day, during the night (Mot. D2192). 3. Supernatural power demands a sacrifice for helping people to build the construction. 4a. The sacrifice is walled-in; 4b. The supernatural power is deceived. 5. The sacrifice of the mason(s). 6a. Ethiological motif explaining the origin of a healing spring. 6b. Ethiological motif explaining the origin of a missing part of the building (construction).

I. Immuration of Building Sacrifice Victims (The "Walled-up Wife")

Folk tales and songs depicting the extraordinary tragic fate of sacrificed humans – frequently the wife of the master mason – who had been immured in the foundations of newly-erected structures, occupy a special place among the stories focusing on construction. Such tales and songs were known throughout the Balkan Peninsula in Eastern Europe, Turkey and in Asia. This tradition has been discussed for more than 150 years, starting with Jacob Grimm, who – after reading Vuk Karađić's epic song *The Building of Skadar* – pronounced this ballad one of the most outstanding songs of all peoples and times (J. Grimm, Teutonic Mythology 1835: 3, 1143).

At first these ballads were researched mostly from the diachronic perspective. Researchers tried to find its origin and expansion, and while explaining its meaning they established a myth-ritual theory. Later synchronic perspectives were introduced, and the researchers analysed the ballad from the point of view of its structure, function and meaning.

The epic poem *Zidanje Skadra* / *The Building of Skadar* is a deeply moving ballad about the building of the town of Skadar which is today in Albania. Skadar was in Serbian tradition perceived as the residence of King Vukašin Mrnjavčević – Serbian king in central and north-western Macedonia from 1366 to 1371 (Pešić & Miloševič-Đorđević 1984, 230). A folk song entitled *Zidanje Skadra* (The Building of Skadar) was first collected by Vuk Stefanović Karađić in 1804 and published in 1814.

[1] The entrance door, which opens and closes access to the house, is often marked with symbolic images or protective (apotropaic) signs. A proverb stating "The doorstep is like the peak of a mountain" (Kocbek, Šašel 1943, p. 32) further confirms the sacred character of the doorstep. The custom of a bridegroom carrying his bride over the threshold, which has been preserved to the present day, is yet another proof of its significance.

[2] Archaeological findings confirm the related lore. Chicken bones, for example, were found under the doorstep of a house in Studor; bird bones in the hallway of a house in Bohinj; and a receptacle in Dolga Njiva below Krvavec.

The song describes the building of Skadar on the Bojana river by the three Mrljavčević brothers: King Vukašin, Duke Uglješa, and Gojko Mrljavčević. Three hundred masons had been building the town for three years but could not progress beyond its foundations. Anything that had been erected during the day was demolished during the night. At the onset of the fourth year, the masons hear a fairy's voice from the mountain telling them to build in the town's foundations Stoja and Stojan, a brother and a sister. King Vukašin sends forth his servant who spends three years looking for the siblings in vain. Upon the servant's return, the king resumes the building – but again unsuccessfully. The fairy communicates with them again. She tells them to immure in the foundations the wife of one of the three Mrljavčević brothers who will be the first to come the following morning to the Bojana, scoop water into a vessel, and bring breakfast to the masons. The brothers swear not to tell this to their wives, preferring to leave the choice of the victim to destiny. But the youngest brother is the only one who has not broken the promise. In the morning, the wife of Vukašin pleads headache while the wife of Uglješa excuses herself by saying that she has a sore arm. So Gojković's wife, who has a month-old baby, has to fetch the water. After she has brought breakfast to the masons she is taken away. The masons start to erect a wall around her. When the wall is knee-high the young mother still believes this is but a game, and only later realizes the truth. She asks her brother Rade to leave openings in the wall: two for her breasts so that she can still nurse her baby, and one for her eyes so that she can see when her baby son Jovan is brought to her. Her wish is granted, and for a year she nurses her child. A source of water with healing powers still runs from these openings. (Karađić 1953: 114–123).

In this Serbian song, the first episode on determination of the place for the construction has been omitted; while the etiological motif of the source of healing water is explained by the immuration of a nursing mother. As we can see, this motif stresses the importance and sacrosanctity of the waters and is present also in the poem about the bridge in Mostar in Herzegovina and many other songs of this type.

Very famous is the Romanian folk ballad *Mojster Manola* / *Master Manola* which sings about the building of the Monastery of Arges. Although its content is similar to the ballad *The Building of Skadar*, there are several differences betwen the two songs. In this case, masons were building a monastery on the order of Negru Vodă, the duke of Muntenia. After Nicolae Constantinescu, this name relates to the prince Neagoe Basarab the founder of the Monastery of Arges in 1517. There are many variants of this ballad, but it usually opens with the search for an adequate location for the monastery, while in the Serbian variant this motif is missing.

Duke Negru Vodă and ten master masons, of whom Manola is the best, ride through Argeştal, looking for the remains of an unfinished structure. A shepherd shows them the ruin. They set to work on that spot but everything they have built collapses overnight. One night, Manola has a dream. He dreams that the building can progress after the wife of one of the masons, the one who will be the first to bring breakfast to them in the morning, has been walled into the foundations. The masons promise not to tell this to anybody, preferring destiny to decide on the victim. In some variants of this ballad, all have kept their promise; in others, every mason except Manola has broken it. The following morning, Manola pleads in vain for his wife to come across a wolf or a dragon, or to be stopped by a thunderstorm; she is the one who fetches breakfast first. Manola tearfully embraces her. She is placed on the monastery's foundations, and the masons start building a wall around her. When she realizes that this is not a game she starts to beg and weep for her baby whom she will no longer

nurse. In certain variants, the wife is still pregnant, and laments that the wall is crushing her baby and her breasts so tightly that milk starts flowing from them. When the wife has been sacrificed the building of the monastery progresses swiftly. Negru Vodă arrives to admire the beautiful monastery just as the masons have completed the roof. He wants to know if they can build an even more beautiful building. They boast to be the best masons in the world, capable of building even something more beautiful than the monastery. Negru Vodă ponders over their reply, and then orders them to remove all ladders and scaffolding. The masons are left trapped on the top of the monastery. They fasten boards upon their arms in order to fly down, but fall on the ground, petrified. From the spot where Manola has fallen grows a beautiful well, and healing waters arise from its tears of blood.[3]

Figure 1: Monastery of Arges in Romania.

As we can see, the etiological motif of the source of healing water is somewhat different from the one in the afore-mentioned Serbian ballad. There is also an additional motif of the murder of the master masons. Even though the motif might be explained merely by the exceptional cruelty of Negru Vodă who had requested the building, and his wish that his monastery would be the greatest, it seems much more likely that this motif has deeper roots. It may be possible that their death could be attributed to ancient beliefs and rituals that necessitated a building sacrifice also of the master mason. It is interesting that

[3] The Slovene translation of the Romanian ballad about Master Manola was translated by Katja Špurova and published in *Naši razgledi po svetu* (February 24, 1984, p. 121.)

folk tales from the Karst region in the maritime province of Slovenia which narrate about the building of the churches, often include the motif about the young mason apprentice or the son of the master mason, who – after the church has been built – falls from the top of the church tower and dies (Premrl 2011, 46). Since this motif is connected with so many construction legends it seems that it is a reminiscence of the building sacrifice – in this case the victim is also the mason.

The European folklore about a walled-up human sacrifice has been very accurately presented and analysed by Hungarian folklorist Lajos Vargyas, who had elaborated also the map showing their wide circulation. He defines their diversity and characteristics, and ascertains that Croatian, Serbian, Bosnian variants are very heterogeneous. These ballads, epic poems or narratives about the human sacrifice in the foundations were very popular in Bulgaria, Romania, Croatia, Bosnia, Serbia, Montenegro, Macedonia, Albania, Greece, Hungary, Mordvinia, the Caucasus, Georgia, as well as in Turkey (Vargyas 1960, 1967), India and Japan[4] in Asia. The ballad was also known among the Gypsies, who might have been the transmitters between India and Europe (Dundes 1996, 190–192). In Croatian variants the wife is sometimes released from being walled-in (Vargyas 1960, 18, 27). Vargyas also concludes that the Caucasian and Mordvinian variants are related to Hungarian versions. In contrast to Arnaudov (1913), who tried to prove that this ballad derives from Greece, where it appeared under the influence of old Greek and Byzantine culture and was from there spread into Albania, Bulgaria and across Romania into Hungary; Vargyas states its origin in the Caucasus (Vargyas 1960, 45–58). In spite of the great erudition of Vargyas' research, we have to disagree with him on the point where he defines the origin of the ballad in the Caucasus, and also on issuing all Macedonian variants being Bulgarian. As we know, many research studies have been done on this ballad in Macedonia, especially lately; in Kumanovo people still narrate about Rada's bridge and some even believe in the story (Stojanović Lafazanovska 2000).

Hungarian ballads often sing about Clement Mason building the town of Deva. Among the Greek variants, the best known is the ballad about Arta's bridge, in the foundations of which is sacrificed the wife of the main constructor. While she was built into the foundations she put a spell on the bridge, which she finally recalled. Georgios Megas has collected more than 333 variants of this ballad (Megas 1971).

Albanian variants of the ballad about immuration of the building sacrifice – like the Serbian – sing about building of the fortification Skutari (Skadar) on the hill of Rozafa (Rozafati). According to some variants the hill got its name after the name of the brother and sister who were walled-into the foundations of the fort – Roza and Fa. Brother and sister – often the twins as the building sacrifice, appear also in Serbian, Macedonian and Bulgarian variants (Vargyas 1960, 30).

Indic variants from Kangra in Northwest India and from South India most often sing about the building of the well. In these songs, is built-in the waterway one of the daughters-in-law of the master, usually the wife of the youngest son. Her husband sometimes jumps into the well, when he learns about her sacrifice; or else she is avenged by her brothers, who kill her father-in-law and members of his family (Naraya 1996; Srikantaiah 1996).

[4] The bridge over the river at Matsue (Davis, Myths and Legends of Japan, 342-344; Brewster 1996, 55).

Figure 2: Fortification of Skutari/Skadar in Albania with the reminiscence of Roza and Fa (sister and brother who were walled-in).

Human sacrifice on laying the foundation of a building was intended originally as propitation of the spirits of the earth, who were thought of as being disturbed; later on it sometimes passed into another conception that the spirit of the victim would be a ghostly guardian of the building being erected. The ritual of foundation sacrifice has been practised almost all over the world. American folklorist Paul Brewster had presented its wide-spread dissemination and discussed its traces also in children's games and dances (Brewster 1996, 36-39). Also the Slovenian children's game "Is the Bridge Strong Enough?" is a part of this wide-spread tradition.[5]

The Romanian ethnologist Ion Taloş presented Romanian variants of the ballad, which he classified as belonging to the segment of European building and construction legends. Analysing various motifs, he stresses beliefs and magical practices connected with building sacrifice victims; the choice of building location; the laying of the foundation stone; and the significance of foundations and the entrance of a newly-built structure, all of which can be perceived in the ballad about Master Manola and in its Balkan variants (Taloş 1969).

The Bulgarian folklorist Lyubomira Parpulova-Gribble, who had collected and examined 180 versions of this ballad, turned to structuralistic and »deep-semantic« analyses and suggested that the ballad may derive from a *rite de passage* involving ritual separation (Parpulova-Gribble 1996). Krstivoj Kotur proposes a Christian interpretation (Kotur 1996); Mircea Eliade presented a myth-ritual reading of blood sacrifices with cosmogonic origins preserved in Romanian mythology. He suggested that the plot of the ballad might be based on cosmogonic legends about the creation of the world from a primordial female body. The construction (city or church) is considered as imago mundi or center of the world (Eliade 1996). The Russian folklorist Albert Baiburin has contended that construction sacrifice evokes the whole complex of beliefs about the sacrosanctity of the house, the possibility of ‚deriving' it from the body of the victim, and stresses the structural equivalence between the house and the order of the world (Parpulova-Gribble 1996, 174-175). Other readings explored female victimization and heroism by seeing the ballad's theme as a metaphor for marriage, a male-constructed trap seriously restricting women's freedom and mobility. Alan Dundes developed his own feminist and psychoanalytic interpretations of the ballad, but at the same time supported the theory of multiple interpretations of this ballad.

Many researchers have examined gender and power issues in the ballad, following male and female interpretations. But such theories seem to be questionable, since the victim can be also a child, twins or a brother and a sister. Already Vargyas had seen in the motif of twins or brother and sister as the building sacrifice an extremely old religious

[5] Mirko Ramovš, Otroške igre z odvzemanjem in privzemanjem na Slovenskem. Traditiones 20/ 1991, 127–142.

element practised in ancient cultures. He also cites Georgian, Mordvinian as well as central and east European songs and legends where a child is walled up (Vargyas 1960, 49 f.f.). In Bosnian variants *Zidanje Derviš-pašine munare* (The building of Derviš-pasha's minaret) the building sacrifice is a son of the pasha who is building a mosque, but beside him, under the minaret, is buried the pasha's wife who had died because her heart was broken, hearing that her youngest son will be sacrificed (Hrvatske narodne pjesme V/1, 1909, 141–145). Also in the folk song *Ćuprija na Drini* (The bridge on river Drina) from Herzegovina (Hrvatske narodne pjesme I/1, 1896, 105–107) the sacrificed victim is not a wife but a sister and a brother or the twins – Stoja and Stojan. These names mean 'standing', which has an additional symbolical message. As already mentioned, Stoja and Stojan were supposed to be the victims also in the Serbian song *Zidanje Skadra*, but they were not found. But the most popular legend about the bridge on the river Drina is the one that was presented by the famous Serbian writer Ivo Andrić from Bosnia, who in 1945 wrote the novel *Na Drini Ćuprija* (The Bridge on the Drina) and received in 1961 the Nobel award for his work. The novel is the chronicle of the bridge in Višegrad and depicts the life in this small town through the centuries. The old bridge of Višegrad on the Drina was built by the Grand Vezir Mehmed Pasha (1505–1579), who had been born in the nearby village of Sokolovići (1505–1579) and was named after him "the bridge of Mehmed Pasha Sokolović". This bridge is a national monument of Bosnia and Herzegovina and has been glorified also in folk narrative and song tradition. Ivo Andrić begins his novel with this folk legend, which includes the motif of a supernatural being – *vila brodnica* (the fairy of the boatmen), who destroyed everything that was built over the day. Finally master mason Rade Neimar (Rade the Mason) heard the voice from the water, and the voice said that infant twins – a brother and a sister, Stoja and Ostoja – should be immured into the two supporting pillars of the bridge. The viziers searched the whole land, and finally they found them in a remote village. Their mother followed the viziers and managed to persuade the master mason Rade Neimar to leave at least two openings through which she could breast-fead her babies. Still today one can see the two small blind windows through which Stoja and Ostoja were breast-fed, and at special times of the year two white streams run out of them. Ivo Andrič wrote this legend:

…They knew that the vila of the boatmen had hindered its building, as always and everywhere there is someone to hinder building, destroying by night what had been built by day, until 'something' had whispered from the waters and counselled Rade the Mason to find two infant children, twins, brother and sister, named Stoja and Ostoja, and wall them into the central pier of the bridge. A reward was promised to whoever found them and brought them hither.

At last the guards found such twins, still at the breast, in a distant village and the Vezir's men took them away by force; but when they were taking them away, their mother would not be parted from them and, weeping and wailing, insensible to blows and to curses, stumbled after them as far as Višegrad itself, where she succeded in forcing her way to Rade the Mason.

The children were walled into the pier, for it could not be otherwise, but Rade, they say, had pity on them and left openings in the pier through which the unhappy mother could feed her sacrificed children. Those are the finely carved blind windows, narrow as loopholes, in which the wild doves now nest. In memory of that, the mother's milk has flowed from those

walls for hundreds of years. That is the thin white stream which, at certain times of year, flows from that faultless masonry and leaves an indelible mark on the stone….[6]

Figure 3: The Bridge on the River Drina in Višegrad.

An important fact, which has not been considered enough, is also the context of the song or the rituals connected with the singing of this song. This ballad was connected to certain rituals and was sung as a carol-song during certain periods of the year. This has been preserved in Bulgaria, where it used to be sung at Christmas time and at the wedding rituals (Anastasova 1993). These traditions were also remembered in Kangra in Northwest India, where these ballads were traditionally performed during the lunar month of Chaitra (March-April) by the carol-singers. Each ballad ends with an allusion to the month of Chaitra, and it is considered inauspicious to use the name of the month of Chaitra before one has heard a basketmaker sing these ballads. Also a ritual gathering associated with the beginning of the planting of rice in the town of Charhi near Dharamsala is held at the temple that was supposedly built by the brother of the sacrificed woman (Narayan 1996, 109–10). **These facts contribute to understanding human building sacrifice as an important ritual tradition which was necessary to connect death with life, this world with the world beyond, and in this way to enable the living and make possible the purpose and functioning of the construction. With such customs people tried to establish world order and fertility**.

[6] Ivo Andrić, The Bridge on the Drina. Translated by Lovett F. Edwards. Beograd: Dereta 2007, 25–26.

How important the human sacrifice was for establishing the world order can be seen also in folk tales which narrate about the sacrifice of the child who was enbedded into the banks of the river to stop the flood. These narratives *Mälinčki mantrnik/The martyr from Melinci by the river Mura* were recorded in the Prekmurje region in Eastern Slovenia. The legend narrates that a seven-year-old boy Džurov Ševek was put between two planks and buried alive by the river to stop the overflowing. After many years they tried to dig him out, but they stopped because of the bad odour.[7]

Katja Hrobat connected the tradition of the walled-up woman or a child with the folk belief that by doing so the strength of the world beyond would be acquired. The connection with the world beyond enables the fertility and at the same time functioning of the sojourn object (Hrobat 2010, 103–104). This custom is based upon the folk belief that it is through the woman and her sexuality that the connection between this and the other world can be established (Dragan 1999, 25–26, 42–49). The capability of bearing the child and of breast-feeding is fundamental for establishing this contact. Also small children or the snake, which symbolizes woman's sexuality, could have the same effect. If we take into account the customs which are connected with this kind of narrative or song tradition, which includes these ballads into carol singing, it becomes possible that this tradition derives from such a world view. **The sacrifice of a woman or a child is therefore necessary to establish the connection with the world beyond and to gain the benevolence of the supernatural forces**.

The Slovenian folklorist Ivan Grafenauer established already in the 1960s the wide distribution of beliefs connected with the building of houses into the foundations of which were immured human victims, frequently children. He cites Herodotus who mentions in his report that when the Persian army of Xerxes crossed the river Strimon its soldiers buried nine local boys and nine local girls under the river's bridge, when they were building it.[8] Known throughout the world, such sacrifices later entailed the shadows of humans who were believed to die shortly afterwards (Grafenauer 1957a, 41–42). Ivan Grafenauer also pointed out that even the boundary stones that marked the border between two clans or two countries sometimes necessitated a human sacrifice (Grafenauer 1957a, b).

Human Sacrifice on the Borders

Although Slovenian narrative tradition does not include the legends or ballads about immured human sacrifices into the walls of important buildings, it preserves the memory of human sacrifices buried under the border stones. The legends about *Krvavi kamen* / *Bloody stone*[9] narrate how a border stone which stands on the planes of Gorjanci between the churches of St. Miklavž and St. Jera, was rolled onto the pit where the young runners for determining the border were buried. This stone supposedly marked the border between *Kranjci*/Carniolians in Slovenia and Uskoks from Vojna krajina in Croatia (Grafenauer 1957a, 44–49). The motifs of one of the variants of this tale are the following:

[7] Števan Kühar, Narodno blago vogrskij Slovancof. Časopis za zgodovino in narodopisje 14/1914, 23.

[8] Herodotus VII, p. 114; translation by Savo Sovre II, p. 159.

[9] Jožef Babnik (pseudonym: Joseph Buchenhain), Der Blutstein. Eine vaterländische Volkssage aus dem Jahre 1650, Carniolia I/16-18 (22., 25., 29. Juni 1838); Krvavi kamen (Narodna pripovest od godine 165). Danica Ilirska 25, 26 (1838); varianta iz Žumberaka: N. R, Crtice iz okolice žumberačke (B. Krvavi kamen), Arkiv za povjestnicu jugoslavensku VII, Zagreb 1863, 180–184.

1. Two communities quarrel because of the pastureland. 2. People decide to determine the border by sending runners from each side; on the spot where they meet, the border will be set. 3. The runners from one side start earlier and gain more land. 4. The commissioners from the other side see this first, and decide to bury the runners alive and roll a stone on top of them. 4. In the grave is buried also the fiancée of one of the runners, who was from the other side.Before she dies, she puts them under oath that this border should be respected.

There are also other ethyological legends about this *Bloody stone*. The Slovenian writer Janez Trdina wrote that Carniolians and *Žumberčani* (people from Žumberak), while determining the border, because they could not decide where the border should be, started to fight. Human blood covered the stone, which from that time on got its name – the *Bloody stone*.

Another variant from Cerov Log explains that, at the time when both sides were determining the border between Slovenians and Croats, there was also a girl among the negotiators. On the spot of the border they cut off her fingers, so that it would not be forgotten. Her blood coloured the *Border stone*. The girl was a fairy and that is why the stone remained red for centuries.[10]

These legends contain similar episodes as narratives and songs about immuring of the human sacrifice in the foundations of significant constructions, yet they are different in their structure and contents. The historical background is anticipated as realistic and is set in the year 1650, but the central motif of the human sacrifice is older, and derives from the same belief traditions as the motif of sacrifice in the ballads about the walled-up wife or other human sacrifices.

II. Supernatural Masons

Supernatural or mythological masons, generally giants, dwarfs, fairies or the devil, feature as masons in a number of European legends about the building of prominent structures. In these myths, legends and belief tales the supernatural mason has preserved the mythological image, but is always outwitted by men or the gods.

a.) Mythological masons

The tales about a mythological being building an important edifice are wide spread, not only in northern Europe but all over Europe and on other continents as well.

Inger Boberg (1955) wrote extensively on legends about supernatural masons, particularly in North and West Europe. In these stories, demands for payment range from sacrifice of one of the goddesses from the pantheon of gods, to revealing the name of the chief architect by the contract giver. Very well known is the episode in Norse Edda in which a giant was building the wall of Midgard:

A giant is building the wall of Midgard (Asgard) with the help of his horse Svadilfari. For payment he requires the Sun, the Moon, and the goddess Freya. Since his horse possesses supernatural pow-

[10] Vir: Marinka Dražumerič, Zavod za spomeniško varstvo v Novem Mestu.

ers, it seems that the castle will be finished even before the fixed time. Appalled, the gods appeal to Loki to avert the catastrophe. Turning into a mare, Loki appears at night and diverts Svadilfari from work. Thus deceived, the giant starts to leave but is crushed with a hammer wielded by Thor.

Although widespread, especially in Swedish, Norwegian, and German lores, such stories were widely known among the Slavs as well. (Taloş, 1974-77, 1394).

An example of this kind of belief is also presented by the Istrian folk tale from Croatia, depicting the building of the amphitheatre in Pula by fairies.

Divić (arena in Pula)

Fairies have built the arena in Pula. On their heads, they had been carrying funnels (grote) and spindles (prele). When a rooster crowed they could no longer continue, which is why the arena has no roof. Old people used to call it Divić. (Bošković-Stulli 1959, No. 71, p. 120).

Figure 4: The arena in Pula.

The motif of the mason who loses his power, and with it the bet he had made, because of the premature morning song of a rooster, is known also in Slovene folklore.

People often attributed the building of larger structures to the work of supernatural beings, who under Christian influence were replaced by the devil. The latter was believed to have been responsible for *Hudičev Most* (Devil's Bridge) on the path leading to Dante's Cave in Tolmin, and also for the *Vražja peč* (Devil's Cliff) by the Drava river in Carinthia.

The cliff *Vražja peč* got its name because the devil could not build the bridge over the Drava river in time.

The God promised to him the soul which did not have enough good deeds to prevail on St. Michael's scale, to be able to go to heaven. But this soul would be the devil's only if he would build the bridge in three days. The soul was shaking and praying on the other side of the river. The devil had to bring stones for the bridge from the Peca mountain, and on the way he dropped many rocks so that the Devil's Cliff arose. The Devil was building very fast, but the bad storm and the darkness prevented him from building it in time. The bells in the church rang on the morning of the last day three times the Angelus Bell before he was finished, and the soul was saved.[11]

Another legend *Zlodjev most* (Devil's Bridge) from Velikovec in Carinthia tells a different story. The main character is a miller who had his mill on the right side of the river Drava and wanted the people from the other side to bring the grain to him too. So he wished there was a bridge on the river Drava. One night the devil appeared before him and offered to build it before the bells rang in the morning. In the end, the miller asked the sexton to ring the bell a little earlier, to prevent the devil from getting his soul.[12]

Also the dike on the river Vipava by Branik/Rifemberk near Nova Gorica was built by the devil. In 1941, Jože Seražin published a story about this dike that had been recounted to him by his grandfather in Kazlje by Sežana; the story is titled *Zludjev Zid* (Devil's Wall). In the story, the devil is defeated by the tolling of church bells that prematurely announce the arrival of the morning.

Devil's Wall

In Dutovlje lived a rich farmer who was also a sexton. He had a farmhand who was not only very strong but also mean. The farmhand played tricks on people whenever he could. One time, he hanged a bull by his tail. Hearing the animal bellowing, people saved the bull just in time.

The sexton had a hayfield up by Brdo. The hayfield had almost no walls around it, and cows were always coming to the field to graze. One evening, the sexton returned home very angry. He had gone to take a look at his hayfield but found that all the grass had been eaten.

Seeing his anger, the farmhand makes a suggestion:

"If you give me your soul in return I shall build by the time the Angelus Bell announces the arrival of morning a wall over which no cow will be able to jump."

The farmhand, you see, was but the devil. In his anger, the sexton promises him his soul. The farmhand vanishes into hell to fetch others who will help him build a wall so high that no cow will be able to go over it.

The sexton cannot get any sleep that night. Time after time, he tries to figure out how to save his soul. Finally, he gets an idea. He climbs the belfry to check the hayfield. It is too dark to see anything but he thinks that the devils may be able to finish the wall while it is still dark. He pulls the rope of the Angelus bell and starts to announce the arrival of morning. When the devils hear the bell toll they escape to hell, and the farmhand with them. The sexton has

[11] Tone Gaspari, Vražja peč. Mlada Jugoslavija 8, Velikovec (31. 8. 1919), 3–4; reprint: T. Gaspari & P. Košir, Zbirka koroških pravljic. Ljubljana 1923, 42–47.

[12] Zlodjev most. Mladi rod 18/3-4 (November – December 1968), 35–36.

thus saved his soul but good luck has left him for good. The family died out a long time ago (Seražin 1940/41, pp. 78-79).

A common element of such stories is that the supernatural being can only work at night but loses power in the morning. The ancient roots of this legend are further confirmed by the fact that the hoax in the story is valued as a virtue. Since in old civilizations, such deceptions reflected common sense and great wisdom.

b.) Sacrifice on the Bridge, AaTh/ATU 1191

This motif about deceiving the supernatural mason is central also in a very popular folk tale of this kind "The Sacrifice on the Bridge" (AaTh/ATU 1191) which had undergone even more Christian influence.

According to data, the significance of the building of bridges and the veneration of their architects was known already in antiquity. In the early period of the Roman Empire, bridge construction was closely connected with a cult, and the traces of this cult had been preserved for a long time. It is by no means a coincidence that the most distinguished body of Roman priests, the *Collegium pontificum*, consisted of the so-called Pontifices (the builders of bridges), and that the emperor, who was also the chief priest, had the function of Pontifex Maximus (Lexikon der alten Welt 1965: Pontifices). Modified and embedded with Christian elements, a survival of this belief has been preserved in folk tales and legends.

The motif of a soul that had been promised to the devil is very frequent in folk narrative and it often replaces the motif about a hoax in which the bell or the ruster prematurely announce the morning. In this case, the devil is given an animal, which is perceived as having no soul, instead of the promised human soul. The most frequent story with this motif has been classified as the international folk tale type AaTh/ATU 1191 "Sacrifice on the Bridge," or the motif S241.1 "Unwitting bargain with the devil evaded by driving dog over bridge first". This motif makes the main difference between the former type of folktales about the "Supernatural masons" and this type about the "Sacrifice on the Bridge".

Already in 1688 the Slovenian polyhistor Janez Vajkard Valvasor had included in his "Topografia archiducatus Carinthiae antiquae et modernae completa" the renowned tale about the Devil's Bridge below Ljubelj. Various variants of this legend have been recorded later. One of the variants was written down by Ivan Čavko in 1920 in Brodi in Carinthian Rosental:

Šum is a bridge that was being built over high waterfalls. The masons' progress was very slow. At night-time three men got hold of a book on black magic and summoned the devil, asking him for his help. In return they promised the soul of the first one who would cross the finished bridge, and signed the contract in blood. However, they tricked the devil by letting a goat cross the bridge first. They saved their souls, and the goat met its tragic end in the pounding waves of the river. (Published in: Kropej 1995, p. 252).

In his book *Narodno blago iz Roža* (Folk Lore from Rož, 1936/37), Josip Šašel wrote this legend in the dialect of the Rož Valley.

Devil's Bridge

The bridge under the Šum Waterfall by Sopotnice repeatedly collapsed during its construction. The master mason no longer knew what to do, so he summoned the devil to help. He promised the devil a good prize: the first one to cross the finished bridge would be his to take. The devil was satisfied. He diligently helped, handling the stones so that he was all wet. The bridge no longer collapsed. When the devil rolled the last stone into place he hid by the end of the bridge, waiting for his prize. The mason hurled a loaf of bread along the bridge, and a dog ran after it. I don't know whether the devil took the dog rather than the bread. To this day, the name of the bridge remains the Devil's Bridge.

Šašelj published a variant of this tale in *Koroški Slovenec* in 1931. He also added the history and principal geographic features of the area. The story is described in a more realistic manner and in the context of the way of life of three local villages, Brodi, Sele, and Rute (Šašel 1931; Kropej 2003, 68-70). Placed within a realistic cultural and geographic milieu with which local people could identify, such stories sounded much more plausible than those merely focusing on the central motif, as is the case with the one above.

This legend was widespread also in other parts of Slovenia: in the 1990s, in Upper Carniola in the village of Stara Fužina, Marija Cvetek collected the following variant of the Sacrifice on the Bridge legend:

Devil's Bridge

People used to tell a story of how the Devil's Bridge was built. They were building it until evening, only to find it torn down in the morning.

Then somebody said: "Let the devil build this bridge for I shall not!"

So the devil started to build the bridge. People asked him what he wanted in return.

The devil said: "The first soul that crosses the bridge, I will have that."

In the evening, people were pondering over who would be so unfortunate. Then a farmer, who had a dog, got an idea.

He said: "I shall take the dog and a juicy calf's bone with me."

He flung the bone across the bridge, and the dog followed it. So the devil got the dog's soul. Outraged, the devil wagged his tail so hard that he demolished the entire railing. [Cvetek 1993: p. 178, no. 127; Cvetek 1999: 35].

Larger and more demanding architectural feats were often explained as the work of supernatural beings or the devil. Thus it was believed that the devil built the Ponte del Diavolo (Devil's Bridge) in Čedad/Cividale and the Devil's Bridge on the path leading to Dante's Cave in Tolmin. One variant of such tales about the bridge in Čedad is a Friulian tale *Al puint di Cividat*:

The Bridge in Cividale

The inhabitants of Cividale (Čedad in Slovene) decided that their town was too cut off from the rest of the world, and that they needed a bridge. However, they did not know how to build one. The devil suddenly appeared, making a suggestion: "I will build your bridge in return for the first soul who crosses it!" "All right!" they replied without giving it a second thought. The devil, however, could not fulfill the promise by himself so he summoned his

mother. Being huge, his mother kept throwing stone upon stone so that the bridge was finished in one night.

The people of Čedad started to think: "We will have to give him the soul now. How do we do this? Who has enough courage for such a sacrifice?"

So they got the idea of sending a dog over the bridge. The dog walked across the bridge, but this dog was not the promised soul, because dogs have no soul that can be taken to hell. When the devil beheld the dog he was so indignant that he disappeared, never to return. (Sandrin 2010, 80; another variant was published in: Wagner 1931, 89–94).

Figure 5: The devil's mother helping to build the bridge in Cividale/ Čedad in Italy (Illustration from the book Sandrin 2010, 81).

Such legends focusing not only on bridges but also on churches and cathedrals are known throughout Europe. The best known are the German legends about the "Sachenhäuser Brücke" in Frankfurt-am-Main, as well as about the bridges in Regensburg and in Bamberg; and also the legend about the cathedral in German Aachen. Very popular is also the French legend about the bridge on Pont d'Yeau (Moser-Rath 1978, p. 839).

Resonating strongly in oral tradition, the process of construction – be it of bridges, churches, castles, cities, houses, and even walls – was once connected with numerous beliefs and rituals. At the time of their origin, among some people construction legends were believed to be true. Although their credibility gradually diminished over the years, some of them have still, in some way or another, survived in a modernized form.

An example of such a legend is an aetiological tale about *Zidani Most*. The story blends an ancient motif with Christian elements, and even with fairly recent events such as the cholera ravaging among construction workers.

The legend recounts how engineers tried in vain to build a railway bridge at the confluence of the rivers Sava and Savinja. Late at night, a young man came to a local pub that was owned by Tone, offering to take over the building and solve the problem. Tone signed a contract for his own soul, and the young man brought in his own workers. These workers were somewhat unusual and were feared by the local population. In order to save his soul, Tone had a statue built of St. John the Steadfast on one river bank and a chapel consecrated to St. Catherine on the other. Then he tied bells to the paws of a cat, urging it across the bridge. Afraid of the noise, the cat plunged across the bridge. The young man, who was really the devil, was furious. He hastened after Tone, but Tone had already hid inside the chapel. When the devil realized that he would be unable take revenge he took off toward Hrastnik. During his progress, he strangled every Croatian worker who was still working on the

railway bridge. People could see the workers fall on the ground and immediately turn black. At the end of the story, the person who published it in *Domači prijatelj* in 1913 under the pen name Radečan, concluded: "This legend is still recounted by people living in the vicinity of Zidani Most. The bridge had been built 75 years ago by Croatian construction workers, who were succumbing to an outbreak of cholera."[13]

While St. Catherine (November 25) is venerated as helper in necessity, St. John the Steadfast (sv. Janez Nepomuk) is the guardian of the bridges and has his name day on 20 May. His statue stood on many bridges in Central and Western Europe, and on his name day people – especially in Prague – floated lights on the river Vltava. In Slovenia, in the small town of Kropa in Upper Carniola, a special children's battel game was performed on his name day. The children hid, each at their end of the bridge, and when a friend from the other end of the bridge came along, they attacked him (Kuret I/ 1965, 321). This children's game might have previously been an old custom connected with the importance the bridges had for society.

Due to its explanatory character and the fact that it has been linked to an actual location, in this case a bridge, the legend has been preserved to the present. The person who had recorded it on paper added that it was perceived as a myth – and therefore fictitious. However, his remark that during the bridge's construction the Croatian workers were succumbing to cholera indicates that he believed that there was some truth in the story. At the beginning of the 20th century, people clearly no longer believed that the devil could build a bridge; in the first part of the 19th century, however, they might have still believed that there was a diabolic element to its construction. The story has been placed within the context and circumstances around 1838 when the bridge was presumably built. This was the period in which even a train and its engine were perceived as extraordinary, let alone the demanding construction of a railway bridge. Combining reality with fiction, the story has a similar character and could have been a contemporary story from the period prior to the First World War.

One of the characteristic features of contemporary stories may be the perpetuation of old patterns. In the case of the railway bridge, the pattern has been preserved.

c.) The Legend of St. Wolfgang (Wolfram, Volbenk, Bolfenk)

Legends about St. Wolfgang (Wolfram, Volbenk, Bolfenk) building a church that is torn down by the devil each night are widespread in Slovenia, particularly in Central Europe. At last the saint and the devil make a contract and the devil is promised the soul of the first pilgrim who enters the newly-built church. St. Wolfgang, was born approximately in 934 in Germany; his name day is on 31 October. The apocryphal legends and old stories describe him as a saint who is building a church. He makes a contract with the devil but tricks him by foisting upon the deuce an animal, thus saving an innocent soul from his talons. The animal, which has no soul, is usually a wolf or a dog, sometimes also a cat, a rooster, a pig, or a billy goat. In such legends the protagonist is usually St. Wolfgang, but may be replaced either by St. Cado (Moser-Rath 1978, 839), or in Scandinavia by St. Olof (Boberg 1955, 11–14).

[13] *Domači prijatelj* 10/9, September 1, 1913, pp. 275-277.

The legend about St. Wolfgang was first mentioned in the Early Middle Ages. According to the legend, the devil, posing as the master mason, offered to assist the saint in the building of a castle for Frisian King Radbod (Boberg 1955, 4). Spreading throughout Europe, this variant also reached Slovenia where he was also known as St. Bolfenk or St. Volbenk

In Slovenia the legend of St. Wolfgang was first published by a Capuchin monk Oče Rogerij/Pater Rogerij (born in 1667 in Ljubljana as Mihael Krammer) in his Palmarium (II/1743, p. 414). Already in his presentation of this legend all the main motifs were included. Even the motif about determination of the location of the church, which was determined by St. Wolfgang throwing a small axe or a hatchet, and on the spot where it fell – in the valley by the lake 'Abersee' –, he started to construct a church for Mother Mary and St. John the Baptist. He situated the foundations on the rock, and the devil offered to help him build the church for the first pilgrim, who was – with God's help – the wolf. Pater Rogerij was in this sermon influenced especially by German written sources, from the Austrian borders.

One of the Slovenian variants of this tale, published by Anton Kosi in 1891, *Cerkev sv. Bolfenka na Pohorju* (The Church of St. Bolfenk in Pohorje) narrates about St. Bolfenk who, holding a stick in one hand and an axe in the other, was looking for a suitable spot in Pohorje on which he could build a church. After he had found the location he thrust his axe into a nearby birch tree. The devil comes by, offering to build the church in return for the first pilgrim who comes to the church. St. Bolfenk suddenly hears a voice from heavens telling him to accept the devil's offer, for the first pilgrim to come to the church will have no soul. After a multitude of devils had finished building the church, a wolf, carrying a lamb in his mouth, enters it. St. Bolfenk takes away the lamb and leaves the wolf for the devil. The enraged devil demolishes a part of the church wall, which can still be seen today (Kosi 1891, 20–21).

The folk song about St. Volbenk who tricked the devil was written down by A. Jeglič in the vicinity of Begunje in Gorenjska and later published by Karel Štrekelj. It contains all of the essential motifs about St. Wolfgang that were already included in pater Rogerij's Palmarium.

St. Volbenk Tricks the Deuce

"Volbenk, fling your axe!
This is where we shall build the church".

Volbenk threw the axe,
And on that spot they began to build the church.
But what they had built during the day
Was demolished at night
By the defiant Deuce.
One day, the deuce passes by,
Terribly mocking the masons.
"Help us build this church
And you shall get the first pilgrim!"
Once the church is finished
Volbenk kneels on the floor,

Asking the good Lord
To present him with a pilgrim
Without a soul.
As soon as he utters this
A wolf strolls down the road,
Holding a stick in his mouth
And with a haversack around his neck.
The wolf enters the church
Where the Deuce lurks behind the altar.
"I do not want a pilgrim
Without a soul!"
"We haggled not over a soul,
But agreed on the first pilgrim!"

The Deuce seizes the wolf
And behind the altar flies out of the church.
There still remains a hole.
Those who believe not
Should see for themselves. (Štrekelj 1895–1898, no. 630)

Niko Kuret presumes that the song refers to the church of St. Volbenk in Log in Poljanska Dolina. The song makes a reference to an ancient legal custom, and the reminiscence of it is the motif in which St. Volbenk determines the place in which to build the church by flinging his axe in the desired direction, which signifies that he has claimed that parcel of land. The same motif can be found in the legend about the church situated in the village of Abersee by Lake Wolfgangsee in Upper Austria; the church is believed to have been built by St. Wolfgang during his missionary years in that region (Kuret 1970, 109–111). The determination of the location of the significant building was considered as sacred, just as the determination of a border (Grafenauer 1957b).

In Slovenia there are three subsidiary churches consecrated to St. Volbenk in the diocese of Ljubljana; one parish church and two subsidiaries in the diocese of Levant; and only one subsidiary church, consecrated to St. Bolfenk, in the diocese of Gorizia. Legends about St. Volbenk are widespread particularly in Pohorje (Kuret 1970, p. 111).

In 1914, Pavel Flere published in the collection of folk tales and legends *Babica pripoveduje* (Grandma Tells Stories) a legend with the same title and content as the folk song mentioned above. The legend begins with the same motif of choosing the location for a church by flinging an axe. Identical is also the end in which the furious devil leaves the church by rushing through a wall behind the altar, leaving a gaping hole that is still visible today (Flere 1922, 11–13). These similarities suggest that Flere merely translated the song into prose.

The legend of St. Volbenk was widespread particularly in the North-Eastern part of Slovenia in Pohorje where it was heard also by Paul Schlosser. He published two of its variants in his German collection of legends from Pohorje.

The first one tells of St. Wolfgang who, upon his arrival at Spodnja Štajerska, starts looking throughout Pohorje for the prettiest location for a church. While he is gazing around he hears a voice from

the sky: "If you need help from the devil accept it freely for the first pilgrim shall have no soul." At that moment, a company of small devils appears at the saint's feet, offering their services. Their leader Beelzebub assumes command over the building of the church, demanding as payment the first pilgrim who will set foot in the church. When the church is finished a wolf leaps through the door, carrying a lamb in his mouth. St. Wolfgang takes the lamb but leaves the wolf to the devils. They grab him so quickly that each is left only with a single hair of the wolf's fur. Furious, Beelzebub kicks at the church wall to demolish it, but the church remains standing. Only a gaping hole appears in the wall, and the Devil disappears through it. (Schlosser 1956, 52).

The second variant was written by Schlosser in Unter-Kötsch in Austria:

God wished to get the devil to build a church, promising the first pilgrim as payment. God himself wished to retain the first sacrificial offering. After the church has been completed a wolf came rushing in, holding a captured lamb. God took the lamb from him and the devil was left to run after the wolf. But the wolf was faster and escaped into a wood. (Schloser 1956, pp. 52–53).

The folktale *Bolfenška bajka: Zlodej sezida cerkev* (A Belief Legend about Bolfenk: The Devil Builds a Church) published by Jože Tomažič, refers to a small church in Pohorje that is consecrated to St. Bolfenk.

A hermit named Bolfenk starts to build a church but the devil, disguised as the Green Hunter (Wild Hunter), demolishes it every night. This occurs repeatedly until the hermit and the devil make a contract. A multitude of green devils set to work. When the church is completed the devil and Bolfenk the hermit hide behind the altar, waiting for the first pilgrim. They have to wait for a long time. At last, a wolf appears at the threshold. Enraged, the devil rushes through a wall. That hole had remained behind the altar for centuries. (Tomažič 1943, 103–112).

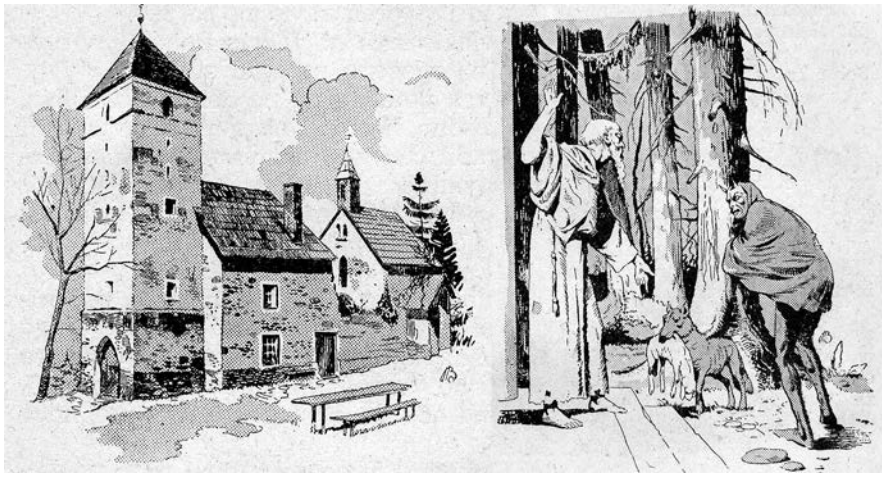


Figure 6: The church of St. Bolfenk in Northern Pohorje (J. Tomažič, Pohorske bajke 1943, 103, 111, ilustration by Jože Beranek).

In this legend – as we can see – the etiological motif about the hole in the church is included.

Not all legends about St. Wolfgang belong to the type AaTh/ATU 1191. A legend from Pohorje about St. Wolfgang – "St. Bolfenk and Areh" (*Sveti Bolfenk in Areh*), published by Josip Brinar (Brinar 1933, 5-11), does not feature the devil that helped to build a church. Instead, it recounts how St. Bolfenk charmed a spring from a rock for the Bavarian Duke Heinrich (Areh in Slovene). At this spot, Heinrich built a church in which a monument to its founder, St. Areh, was erected years later.

It is interesting that in Slovenian folklore St Areh (St. Heinrich – the duke whose teacher was St. Wolfgang, the bishop of Bamberg) appears in religious legends as the saint who stopped the dragon – dwelling in the lake – from causing the flood. The dragon finally had to move away from this location (Šmitek 2010, 28, no. 22). The connection of St. Wolfgang and St. Areh in Slovenian folklore seems to have deeper roots at the level of protection of churches, bridges or souls against the evil.

Likewise, the legend about Volbenk's souls, published by Venceslav Vinkler (Vrtec 1936–37, 38–39), does not depict the building of a church. It tells how St. Volbenk forced the devil to release three souls from hell. The tale takes place in a snowy landscape situated between the churches in Volčje and in Tara. Wading through deep snow in the middle of a severe winter, the devil meets St. Volbenk on skis. Wanting a pair of skis for himself, the devil makes a wish. But he is careless, and a blacksmith fastens the skis onto his feet too tightly. Forced to ask the saint for help, the devil is compelled to relinquish the souls of three sinners from St. Volbenk's parish.

All subtypes of the legends about a supernatural constructor: Mythological masons (2, 3, 4b), The Sacrifice on the Bridge (2, 3, 4b [6b]) and St Wolfgang's legend ([1], 2, 3, 4b, [6b]) contain most of the allomotifs which form the structure also in the folk narrative and song tradition about the human building sacrifice. But they do not contain the motif about immuring of the human sacrifice, they just narrate about the promised soul or other reward. This makes the main difference from the former, and we can hardly believe that they were ever considered to be true, which means that at the time of their formation they were either myths, saint's and sacral legends or aethiological legends. And yet they could fit into the same pattern **establishing the connection with the world beyond and gaining the benevolence of the supernatural forces by sacrificing an animal or by destroying the supernatural mason**.

III. "Fixing the Flue" – Contemporary Construction Legends

A similar "building archetype", namely the motif of immuring an object into a newly-constructed building, can be found in modern urban or contemporary legends as well. A lexicon of urban legends contains a modern story with the same motif, but in a very different context. In his book "House", Tracy Kidder mentions that the masons, concerned that they might not be paid, mortared a glass pane into a chimney.[14] This was spread around the U.S.A. as a modern story entitled "Fixing the Flue", and has been transformed into the modern legend.

[14] Tracy Kidder, House. Boston: Houghton Mifflin 1985.

The story mentions how a mason, concerned that he will not receive adequate payment for his work, mortars a glass pane in a chimney of the house under construction. The pane blocks the flue, and when the house owner re-summons the mason, complaining that smoke leaks through the fireplace, the mason promises to "fix" the problem as soon as he has received back payment for the building of the chimney. When the client finally pays him the mason simply releases a brick through the pane, breaking the glass and thus "fixing" the problem. (Brunvand 2002, 152–153).

The motif about immuring of an object into a newly constructed building element is much more prosaic than in the lore of the past. Yet in spite of its credibility it may not have been true. Whether we believe it or not depends on the way the story has been conveyed to the listener or the reader. Similar stories have been also recounted in Bela Krajina in Slovenia, and the masons themselves tell them, which means that these legends were probably true. As we can see, this contemporary legend was originally true, just as many other contemporary rumors which circulate today in Slovenia, due to the crisis of some Slovenian construction companies.

The origin of these stories is realistic, but in the process of spreading them around they may lose their plausibility. Yet if we compare these legends with the former types, it is clear that contemporary legends do not even have the same structure, nor meaning, and that they are based on entirely economic motivations.

Fiction and Tradition in Construction Legends

If we define myths as prose narratives which, in the society in which they are told, are considered to be truthful accounts of what happened in the remote past (Bascom 1965, 4), this means that ancient civilizations and peoples living prior to the Late Middle Ages believed in myths, belief tales, legends and epic songs recounted in their milieu. They generally perceived them as an integral part of their history, shrouded in the mist of the supernatural.

In the Renaissance, the focus of interest shifted from the transcendental and the supernatural to the human. Instead of ancient beliefs, human beings became the primary criterion in the world that became oriented toward knowledge and the secular. This in turn resulted in a very different perception of tales and legends, which gradually became designated as fabricated and fictitious. Folk tales in particular were eventually perceived as literature for children or amusing stories for adults. In spite of this general tendency, people still believed in certain myths, belief tales, and legends about supernatural apparitions and mythical beings. This is indicated in the sermons, chronicles, historical books, and in other literature from the Renaissance and the age of Enlightenment. According to Jack Zipes, it is no longer possible to distinguish between folk tales and literary fairy tales, nor is it possible to discern whether they have roots in an imaginary world or are symbolic representations of actual past events and circumstances. They are simply perceived as fabricated stories with no relation to a society or historical tradition (Zipes 1992, 4).

The process of gradual disbelief in the lore intensified during these periods, and continued to the present. However, in the present time of cybernetics and advanced technology we bear witness to the birth of new stories and tales. They are inspired by modern literature, circumstances, unusual events and phenomena that have aroused people's curiosity and fantasy. The plausibility of a tale clearly depends more on its content than its gen-

re. Certain themes seem more believable than others, which is why they have preserved their "authenticity" to the present. On the other hand, credibility depends more upon the narrator and the narrative practice (Fine 1995, 2005; Schneider, p. 143). Among the motifs that are deeply rooted in the past, but have nevertheless managed to preserve their plausibility and credibility, are certainly stories about ghosts and witches (Röhrich 1987, 1281). It is also true that in order to be perceived as authentic, the motifs of such stories have to adapt to the times and change correspondingly. Certain supernatural concepts are more acceptable for certain groups of people and correspond more to their belief concepts. As a result of these differences, people constantly create variants of such tales (Boyer 2000).

Old customs and beliefs related to construction and the building process have thus found their place in folk tales – not only in belief tales but also in fairy tales and songs. Modern issues connected with construction are reflected in urban legends and contemporary stories, even though it seems that these stories started to disappear simultaneously with the decrease of their plausibility and the credibility that may have been preserved because of their connection with a certain social praxis or location (this is true primarily of etiological tales), or because of their educational or humorous elements. People have added to the content new inspirations and elements that they received ower time. With the gradual disappearance of old motifs, with their adaptation to new circumstances, and with their subsequent transformation, new genres and contents appeared. Refreshed and transformed, they seemed to be more plausible and were further recounted and distributed in belief tales or contemporary legends.

References cited

Anastasova, Ekaterina 1993: Baladata "Vgradena nevesta" i vr'zkata js koleda v b'lgarskija naroden kalendar. Academia litterarum Bulgarica 10, Sofia, 169–188.

Arnaudoff, M 1913: Folklor ot Elensko. Nabljudenija i materiali. SbNU 27, Sofija.

Bascom, William 1965: The Forms of Folklore: Prose Narratives. Journal of American Folklore 78/307, 3–20.

Boberg, Inger M. 1955: Baumeistersagen. FF Communications 151. Helsinki.

Boyer, Pascal 2000: Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds. Journal of the Royal Anthropological Institute 6, 195–214.

Bošković-Stulli, Maja 1959: Istarske narodne priče. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.

Brewster, Paul G. 1996: The Foundation Sacrifice Motif in Legend, Folksong, Game and Dance. The Walled-Up Wife. A Casebook (Edited by Alan Dundes). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 35–62.

Brinar, Josip 1933, Pohorske bajke in povesrti. Ljubljana.

Brunvand, Jan Harold 2002 Encyclopedia of Urban Legends. New York - London: W. W. Norton & Company.

Cvetek, Marija 1993: Naš voča so včas zapodval. Bohinjske pravljojce. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 5).

Cvetek, Marija 1999: Bohinjske pravljice. Ljubljana: Zveza društev slovenskih likovnih umetnikov.

Dégh, Linda 1969: Folktales and Society: Storytelling in Hungarian Peasant Community.
Dragan, Radu 1999: La répresentation de l'espace de la société tradititionnelle. Les mondes renversés. Paris: L'Harmattan.
Dundes, Alan 1980: Interpreting Folklore. Bloomington, Indiana.
Dundes, Alan 1995: How Indic Parallels to the Ballad of the "Walled-Up Wife" Reveal the Pitfalls of Parochial Nationalistic Folkloristics. Yournal of American Folklore 427, 38–53.
Dundes, Alan 1996: The Ballad of the "Walled-Up Wife". The Walled-Up Wife. A Casebook (Ed. Alan Dundes). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 185-204.
Eliade, Mircea 1970: De Zalmoxis à Gingis-Khan. Paris.
Eliade, Mircea 1996: Master Manole and the Monastery of Argeş. The Walled-Up Wife. A Casebook (Ed. Alan Dundes). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 71–94.
Flere, Pavel 1922: Babica pripoveduje I–II. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.
Fine, Gary Alan 1995: Accounting for Rumor. The Creation of Credibility in Folk Knowledge. In: Bendix, R., Zumwalt, R. L. (Eds.): Folklore Interpreted. Essays in Honor of Alan Dundes. New York/London, 123–136.
Fine, G. A. & Campion-Vincent, V. & Heath, C. (Eds.) 2005: Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend. New Brunswick-London.
Fischer, Helmut 2001: Erzählte Wirklichkeit im Folklorisierungsprozess. In: Beyer, J., Hiiemäe, R. (Eds.): Folklore als Tatsachenbericht.
Grafenauer, Ivan 1957a: Človeška stavbna daritev v slovenski narodni pripovedki in pesmi. Slavistična revija 10, 41–60.
Grafenauer, Ivan 1957b: Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi. Slovenski etnograf 10, str. 97–112. (I. Razmejitveni tek, str. 97–105; II. Nagla smrt prestavljavca mejnikov – nezveste planšarice, str. 105–107; III. Mrliči v hudi zimi shranjeni v snegu, str. 107–109).
Grimm, Jacob 2004: Teutonic Mythology I–IV, Mineola-New York: Dover publications.
Hrobat, Katja 2010: Ko baba dvigne krilo: Prostor in čas v folklori Krasa. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
Hrvatske narodne pjesme I/1, 1896; Uredili: Ivan Broz i Stjepan Bosanac. Zagreb: Matica Hrvatska.
Hrvatske narodne pjesme V/1, 1909; Uredio: Nikola Andrić. Zagreb: Matica Hrvatska.
Karađić, Vuk Stefanović 1953: Srbske narodne pjesme II. Beograd: Prosveta.
Kosi, Anton 1891: Zabavna knjižnica za slovensko mladino (An Entertaining Library for Slovene Youth) I. Ptuj.
Kropej, Monika 1995: Pravljica in stvarnost – Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
Kropej, Monika 2003: Po sledeh ljudskega pripovedništva v Rožu. Traditiones 32/1, Ljubljana 2003, 57–81.
Kuret, Niko 1965: Praznično leto Slovencev I. Celje: Mohorjeva družba.
Kuret, Niko 1970: Praznično leto Slovencev III. Celje: Mohorjeva družba.
Lexikon der alten Welt. Zürich-Stuttgart 1965.
Mandel, Ruth 1983: Sacrifice at the Bridge of Arta: Sex Roles and Manipulation of Power. Journal of Modern Greek Studies 1, 173–183.

Megas, Georgios A. 1971: To tragouidi tou gefyriou tis Artas (The song for Arta's bridge). Laografia 27, 25–212.
Megas, Georgios A. 1976: Die Ballade von der Arta-Brücke: Eine vergleichende Untersuchung. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.
Moser-Rath, Elfriede 1978: Brückenopfer. Enzyklopädie des Märchens 2, Berlin - New York: Walter de Gruyter, 838–842.
Narayan, Kirin 1996: „Kulh" (The Waterway): A Basketmaker's Ballad from Kangra, Northwest India. The Walled-Up Wife. A Casebook (Ed. Alan Dundes). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 109–120.
Parpulova-Gribble, Lyubomira 1996: The Ballad of the Walled-Up Wife: Its Structure and Semantics. The Walled-Up Wife. A Casebook (Ed. Alan Dundes). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 169–184.
Pešić, Radmila & Nada Milošević-Đorđević 1984: Narodna književnost. Beograd: „Vuk Karadžić".
Premrl, Božidar 2011: Briški teri. Zgodbe cerkva in zvonikov. Sežana: Kulturno društvo Vilenica.
Rogerij, pater: Palmarium empyreum I–II, Laibach 1731, 1743. Reprint: Dela/Opera SAZU 55/II, Ljubljana 2001.
Röhrich, Lutz 1987: Glaubwürdigkeit. In: Enzyklopädie des Märchens 5. Berlin/New York, 1280–1285.
Sandrin, Giulia 2010: Storie e filastrocche senza confini nelle parlate delle terre del Carso e dell'Isonzo. Monfalcone.
Schlosser, Paul 1956: Bachern-Sagen. Volksüberlieferungen aus der alten Untersteiermark. Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde.
Schneider, Ingo 2010: Strategien zur Erlangung von Glaubwürdigkeit und Plausibilität in gegenwärtigen Sagen und Gerüchten. In: Ulrich Marzolph (Ed.), Strategien des populären Erzählens. Studien zur Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie 4, Berlin, 141–163.
Seražin, Jože (Giuseppe Serazin) 1940/41: Il dialetto sloveno del Carso Superiore (Casigliano). Padova (doktorska disertacija).
Simpson, Jacqueline & Steve Roud 2003: A Dictionary of English Folklore. Oxford: University Press.
Srikantaiah, T. N. 1996: "Kerege Haara"–A Tribute. The Walled-Up Wife. A Casebook (Ed. Alan Dundes). Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 126–132.
Stojanović Lafazanovska, Lidija 2000: Recepcija na makedonskata narodna balada. Folklorot vo Kumanovo i Kumanovsko. Kumanovo: Centar za kultura "Trajko Prokopiev"- Kumanovo, 105–161.
Šašel, Josip 1931: Hudičev most v Šumu. Koroški Slovenec, Podlistek (25. 3. 1931 in 8. 4. 1931).
Šašel, Josip & Ramovš, Fran 1936/37: Narodno blago iz Roža. Arhiv za zgodovino in narodopisje II. Maribor.
Šmitek, Zmago 2010: Ko so svetniki gostovali: Slovenske ljudske legende. Radovljica: Didakta.
Štrekelj, Karel 1895–1898: Slovenske narodne pesmi I. Ljubljana: Slovenska matica.
Taloş, Ion 1969: Bausagen in Rumänien. Fabula 10/1-3, str. 196–211.
Taloş, Ion 1975-77: Baumeister. Enzyklopädie des Märchens 1, Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1393–1397.

Taloş, Ion 1989: Die Eingemauerte Frau. Neuere Forschungen über die südosteuropäische Bauopfer-Ballade. Jahrbuch für Volksliedforschung 34, Berlin, 105–116.
The Walled-Up Wife. A Casebook (Edited by Alan Dundes). Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1996.
Tomažič, Jože 1943: Pohorske bajke. Ljubljana: Slovenčeva knjižnica.
Uther, Hans-Jörg 1987: Katalog zur Volkserzählun 1-2.
Uther, Hans-Jörg 2004: The Types of International Folktales I–III. FFC 284–286, Helsinki.
Vargyas, Lajos 1960: Forschungen zur Geschichte der Volksballade im Mittelalter: Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau. Acta ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae IX/1-2, 1–88.
Vargyas, Lajos 1967: The Origin of the "Walled-up Wife". Researches into the Medialeval History of Folk Ballad. Budapest: Akadémiai kiadó, 173–233.
Winkler, Venceslav 1936/37: O Volbenkovih dušah. Vrtec 67, Ljubljana, 38–39.
Wagner, Rudolf 1931: Poglejmo v Beneško Slovenijo. Ljubljana: Slomškova družba.
Zipes, Jack 1983: Fairy tales and the Art of Subversion. The classical genre for children and the process of civilization. London.
Zipes, Jack 1992: Breaking the Magic Spell. New York: Routledge.

Ljudsko pripovedništvo med fikcijo in tradicijo: "Zazidana žena" in druge zgodbe o gradnji

Monika Kropej

Človek je bil od nekdaj razpet med različne naplavine imaginarnega in fiktivnega sveta. Njegovo kulturno, družbeno in naravno okolje mu je sicer nudilo določeno tradicionalno osnovo, ki pa jo je nenehno nadgrajeval z novimi vplivi. Dovolj nazorno se to odraža v ljudskih pripovedih in pesmih o gradnji pomembnih objektov, kjer lahko zasledimo najrazličnejše usedline in sestavine različnega izvora.

Gradnja pomembnih objektov je bila včasih povezana s človeško stavbno daritvijo, podobno kakor tudi mejniki ali bregovi rek. Posebno mesto v okviru tovrstnih pripovedi zasedajo pripovedi in pesmi, ki opevajo izjemno tragiko človeške žrtve – pogosto žene, otroka, dvojčkov – ki je bila vzidana v temelje novogradnje. Sloveča je epska pesnitev o zidanju mesta Skadar, prav tako romunska ljudska balada „Mojster Manola", ki opeva gradnjo samostana v Argesu, enako tudi grški opevani most na Arti. Tovrstna epika je bila zelo razširjena v prvi vrsti na Balkanskem polotoku: v Grčiji, Albaniji, Bolgariji, Romuniji (kjer so tudi aromunske in ciganske variante), Makedoniji, Srbiji, Črni gori, Bosni in Hercegovini ter na Hrvaškem. Poznana pa je tudi na Madžarskem, v Mordviniji, na Kavkazu in v Gruziji ter v Turčiji in Aziji – predvsem v Indiji. Natančno je do tedaj znano izročilo predstavil madžarski folklorist Lajos Vargyas (1960), pozneje tudi romunski raziskovalec Ion Taloş. Mircea Eliade je v tej baladi videl povezavo z romunskim kozmogonskim mitom, ki predpostavlja, da je svet nastal iz ženskega telesa. Med številnimi razlagami je Alan Dundes podal feministično in psihoanalistično interpretacijo te balade. Vendar pa je bila doslej premalo poudarjena povezava med ritualnimi praksami, ob katerih je bila ta pesem peta. Premalo upoštevana so bila tudi verovanja, povezana z žrtvovanjem htonskim in vodnim boštvom in obredne dejavnosti, s katerimi so ljudje na mikronivoju svoje skupnosti skušali poustvariti kozmično strukturo sveta in vzpostaviti red. Prav to nam danes narekuje drugačno razlago, ki temelji na povezavi tega motiva z obredji, povezanimi z rodovitnostjo in vzpostavljanjem povezave med tem svetom in svetom onkraj našega zemeljskega bivanja.

V članku so predstavljene in analizirane tudi druge ljudske pripovedi in pesmi o gradnji pomembnih objektov, ki pripovedujejo o določanju meja in postavljanju mejnega kamna; prav tako tudi izročila, kjer nastopajo nadnaravni graditelji, kot so velikani, vile, palčki in druga bajeslovna bitja, ki jih je s krščanstvom nadomestil vrag, zlasti v pripovednem tipu »Žrtev na mostu« AaTh/ATU 1191. Prav tako so analizirane tudi apokrifne legende in legendne pesmi o sv. Volfganku (sv. Cado oz. sv. Olof), ki ukane vraga, potem ko mu sezida cerkev.

Kljub veliki razliki med izročilom o zazidani ženi, otrocih ali žrtvi graditelja in med izročilom o nadnaravnih graditljih, obstaja med njimi vendarle skupna ideja o žrtvi, ki vzpostavi vez med tem in onim svetom in s tem vzpostavi naklonjenost onstranstva ter naravni red.

Predstavljene so tudi sodobne zgodbe in urbane legende o zazidavi predmetov v novogradnjo, ki pa nimajo več simbolične sporočilnosti, pač pa so trdno zasidrane v sodobnem svetu.

The Mythic Cyborgs of Croatian Oral Legends and the Fantasy Genre

Suzana Marjanić

Within the above topic, our intention is to examine the links between animal and supernatural female (mora – *fairy – witch*) *phenomena in Croatian oral legends. Namely, certain characteristics of the* mora *and witches can be defined by the term* zoopsychonavigation *(navigation of the soul in an animal form), and we can differentiate three types of zoopsychonavigation* – zoometempsychosis, zoometamorphosis as well as witches' riding, or flying on astral animal vehicles. *Further, we will also consider within this topic the zoomorphic characteristics of fairies as mythic cyborgs, who often have feet (hoofs/ungulae) like donkeys, horses, goats and oxen within the Croatian folklore imaginary, thereby creating the iconographic paradox of the fairy's body – the upper half of the body is ornithomorphic (with wings) and the lower half of the body is tellurian (with hoofed feet).*

In brief, we shall endeavour to research the transfer of the animal characteristics of mythic beings as mythic cyborgs (cf. Donna J. Haraway, Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, 1985) *from classic myths and oral legends into fantasy films.*

In considering the topic encompassing the mythic cyborgs of Croatian oral legends and the *fantasy* genre, we can set out from Donna Haraway's *Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (1985) in which she underscored that the cyborg in myths, the mythic cyborg, appears exactly where the boundary between Humankind and animals has been crossed. It is in just such crossings between *the animal and the human being* where we can begin, in this case, to contemplate female mythic creatures – in the well-known triad made up of *the mora, fairy* and *witch.* Apart from that, Claude Lévi-Strauss pointed out, as did Donna Haraway for that matter, that the world of myths is a world in which the difference between human beings and animals is not clearly defined (cf. Lévi-Strauss 1966). Consequently, we are moving across very familiar terrain.

Following along the path of Donna Haraway, the premises from her 1985 essay *The Cyborg Manifesto* comprehend the definition of the *mythic cyborg* as comprising all those fantastic, hybrid bodies in myths, religion and folklore, as well as in the contemporary *fantasy* genre, who cross over the boundary between *human* and *animal* bodies. In that process, it is quite obvious that the anthropology of the science fantasy genre shows very clearly that only contemporary cyborgs – which are the outcome of hybrids between the human body and a machine – are not sufficient for the science fantasy genre. Rather one finds that the contemporary science fantasy genre also expresses increasing fascination with mythic cyborgs, that is to say, with mythic crossings or transgression of the bound-

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA XIV - 2011, 87 - 106

ary between the human and the animal, which then additionally brings the science fantasy genre closer to the *fantasy* genre. For example, we can recall that the blue-haired Na'vi in James Cameron's *Avatar* (2009) were confronted with that boundary crossing between the human and the animal; namely, with their long blue tails they were closer to Nature than the humans-colonisers, who were much closer to machines and/or contemporary cyborgs. We could say that Cameron depicts the conflict between Nature and Culture in *Avatar* on the basis of two types of cyborg – between the mechanical cyborg and the mythic cyborg, where, in addition to the contrast between Nature and Culture, one can also locate the ethical dichotomy between Good and Evil. James Cameron – and it seems to me that this makes his film *Avatar* specific – introduces a third cyborg type; in other words, Cameron transformed the mythic cyborg (an Avatar in Hinduism)[1] into a mechanical cyborg, a mechanical *avatar*, thus increasing the threat of danger from the mechanical cyborg.[2] Namely, only that particular avatar – a mechanical avatar enables full entry into the world of Nature, the world of the Na'vi.[3]

Here, one could possibly make a rough division of science fiction according to the type of cyborg.[4] It would seem that the mechanical cyborg dominated 1940s and 1950s science fiction, whose main characteristic was the underscoring of the absolute domination of *Homo sapiens* over all other types of life. It was just that type of science fantasy work that extolled high technology and elevated human heroes in adventures through Space, the role of such hero being intended, of course, for a male of the Caucasian race of Anglo-American origins. During the 1950s and at the beginning of the 1960s, that anthropocentric and racist discourse was gradually abandoned when a new generation of writers stepped onto the scene; they were closer to the fantasy genre and harboured more doubts about the technical development of such a destructive civilisation and, unlike the case with the previous cyborg-machines, more was seen of mythic cyborgs who introduced a dimension of Nature. That change in the paradigm in science fantasy in favour of Nature came about because of awareness of the nuclear threat of the Cold War, the Cuban missile crisis, the war in Vietnam as well as other moral declines after World War II. We could mention here the novels by Ursula Le Guinn (for example, *The Left Hand of Darkness* [1969], *The Word for World is Forest* [1976]), which speak of the possible apocalyptic effects of that technology (cf. Đorđević 2006: 110).[5]

[1] In connection with the ten avatars of the god Vishnu, it is worth noting that the first four avatars are, in fact, animals: the first avatar – Matsya or the fish-avatar, the second avatar – Kurma or the tortoise-avatar, the third avatar – Varaha or the boar-avatar, and the fourth avatar – Narasimha, or the half man and half lion avatar.

[2] In a 2007 interview with *Time* magazine, Cameron was asked about the meaning of the term *avatar*, not in the Hindu meaning but in the context of his film, to which he replied, "It's an incarnation of one of the Hindu gods taking a flesh form. In this film what that means is that the human technology in the future is capable of injecting a human's intelligence into a remotely located body, a biological body" ("Themes in *Avatar*", http).

[3] I shall be referring at the end of this article to the criticism of this film that identified there an alleged racist subtext, that can be roughly recounted as follows: "(…) the ethnic Na'vi, the film suggests, need the white man to save them because, as a less developed race, they lack the intelligence and fortitude to overcome their adversaries by themselves" (Heaven 2009).

[4] I have, of course, compiled the very abstract division of science fantasy literature according to the cyborg type in keeping with the categorisation of American science fantasy literature into two thematic blocks: that of the 1940s and 1950s, on the one hand, and that of the 1950s and 1960s on the other, as proposed by Ivan Đorđević (Đorđević 2006: 109–110).

[5] Briefly, since the theme of this article is not the theory of the genre, unlike the science fantasy genre, that genre is usually defined as a fiction genre that uses magic and the supernatural as essential elements of the plot, as shown, for example, by Tolkien's *Lord of the Rings* trilogy. Naturally enough, those two genres sometimes per-

Fairies as mythic cyborgs

In the framework of the stated topic, we shall be observing the female mythic creatures (*moras, fairies and witches*) as mythic cyborgs and shall try to establish the extent to which the *fantasy* literary and cinema genres drew upon the visual material of just those mythic cyborgs from the folklore of various peoples. For instance, it is known that one of the inspirations for the look of the Na'vi came from a dream that Cameron's mother had told him about ("*Avatar*, 2009 film", http). Jungians would say that the appearance of those blue mythic cyborgs came to Cameron's mother in a dream from the collective subconscious whose archetypes, in Jung's interpretation, are the foundations of all religions and beliefs. For that very reason, and because the mythic creatures I have mentioned (*moras, fairies and witches*) from Croatian oral legends are more familiar to me than similar mythic creatures in other cultures, and since the mythic creatures in all cultures largely comply with universal mythic patterns, we will seek out certain similarities between mythic creatures and mythic cyborgs in the *fantasy* genre.

Firstly, we can consider the zoomorphic characteristics of fairies, who often have feet (hoofs) like donkeys, horses, goats and oxen in the Croatian folklore imaginary, thereby creating the iconographic paradox of the fairy's body. So the upper part of the fairy's body is characterised by wings – while the lower part of the body is marked by tellurian symbols – hoofed feet. In that way, the fairy's animal legs indicate their belonging to the World Beyond, to something demonic, if we use the word *demonic* in its primary meaning. Just as a reminder, it was only at the end of the Hellenistic period that the *demon* concept acquired the exclusive connotation of Evil (Russell 1982: 110).

Through the opposition between the upper half of the body (the fairy as a golden-haired and *winged* girl) and the lower, sexual half of the body (that is characterised by hoofed feet), one can follow the folklore construct of the fairy as a bipolar, astral feminine phenomenon. Therefore, the fairy can be read off in that sense as a figure of the "internal woman" (that would be a positive aspect of the *anima* according to in-depth, analytical psychology), and the fairy as a "negative aspect" of "destructive illusion", which would denote the liberated eroticism of Nature. In any case, we recall that one of the significant meanings of the polysemantic word nymph also denotes "the small red labium (the pudenda) on the female sexual organ". Other meanings of the word nymph are as follows: 1. the companions of Artemis; 2. a beautiful girl; 3. larva, chrysalis, an insect's cocoon (Klaić 1985: 946). A *nymph* (The question is *which one*? The answer is: *It depends – on whom is involved.*) can cause nympholepsy, nympholeptic frenzy (a state of delight, exaltation, infatuation with *fairy* beauty) or nymphomania (a state of sexual insatiability).[6]

Therefore, let us pause at the interpretation of those fairy animal feet, which can be roughly categorised in three groups.

Firstly, the interpretations that derive from the Christian sphere regard those fairy hoofs as a sign of demonic infection.[7] The *interpretatio christiana* took care of course, as al-

meate each other, so that some critics define *Star Wars* as belonging to the fantasy genre while other see it as science fiction.

[6] On the frigidity of the nymph type cf. *Medicinska enciklopedija* [Encyclopaedia of Medicine] 8 (Pir-Shis), Zagreb: JLZ, 1963, p 676.

[7] So in a case when fairies have only one hoofed foot, the interpretation that emerges from the Christian ideosphere brings fairies nearer to the iconography of a *lame* devil, a sign of demonic physical monstrosity.

ways when the *reduced, pagan, pre-Christian Other* was in question, to demonise *exaltedly* the fairies' disappearance: namely, Croatian oral legends, obviously very much influenced by the Christian matrix, usually mention that at the moment when (Christian) *processions* were initiated was when the fairies left the scene, since they belonged to the pre-Christian substrate (MS IEF 171: 114).

Further, or a second interpretation, there are construals, that read off that ostensible foot deformity among fairies as a remnant of pre-Christian, pagan imaginary phenomena, and/or as traces of totemism. We recall, for example, Egyptian deities who have animal characteristics and who can be regarded, in that sense, as mythic cyborgs and/or as deities of teriomorphic origins. We can also cite as an example that the goddess Demeter of Arcadia was shown with the head of a horse.[8] And Artemis and her nymph companions should also be mentioned, as they figured as a counterpart to the Southern Slavic fairies. In her mythic biography, Artemis, who is designated as the "mistress of the animals" in the *Iliad* (*potnia thērōn*, XXI. 470) (Ginzburg 1991: 128), descends from a female bear, the teriomorphic deity of fertility, the female founder of the original matriarchal clans from whom she inherited the role of the protecting goddess of fertility and motherhood (Živančević 1963: 42).[9] Otherwise, the female bear's solicitous nurturing of her progeny is proverbial in Greece (Ginzburg 1991: 128). Artemis as an "untameable virgin" is the contrary of Aphrodite while, uniting in symbolical meaning with Aphrodite, she exhibits the overall image of Femaleness, the *wild* goddess, Nature (Chevalier, Gheerbrant 1987: 22). Dwelling further on Artemis, she figures in oxymoronic fashion as both a virgin and as a goddess of Nature. A significant fact was mentioned by Desmond Morris, the culturologist and zoologist, in the BBC's documentary series *Human Sexuality*; he pointed out that the Virgin Mary lived eight or nine kilometres away from the temple of Artemis in Ephesus after the crucifixion of her Son, and that she was also defined by Artemis' oxymoronic attribute (virginal *motherhood*). Apart from this *point of contact* on the archetypical *map*, it was at Ephesus that the Virgin Mary was proclaimed as the Mother of God in 431 (cf. Campbell 1975: 63).[10]

In his study *Fuss- und Schuh-Symbolik und -Erotik* [*The Symbolics and Erotica of Feet and Shoes*] (1909), the culturologist Aigremont claimed that a deity and demon who have animal feet figured in their origins as a deity or demon of fertility. Aigremont noted particularly that the *goat-footed* women originally figured as goddesses of fertility, and mentions the goat-footed figuration of *a white woman – die weisse Frau* (cf. Aigremont 1909: 21-22), which conjures up the iconography of Croatian fairies.

Therefore, the individual interpretation of beliefs about fairies are identified as a remnant from the Thracian-Illyrian and Hellenic eras, as beliefs linked with the cult of Dionysus and the orgiasm of the Bacchae (Bassarides, Maenades), and with the cult of semi-

[8] Cf. Pausanias's description (Pausanias VIII, 42; *Elej Mountain in the Province of Phigalia and the Black Demetre Cave*) of the wooden statue of Demeter in the Black Demetre cave in Phigalia, begins: "She was sitting on a rock and looked like a woman in every respect except for her head."

[9] The idea of the she-bear as the protectress of "copulation and fertility" developed in the female bear mother cult (*ursa/cultus matronalis*) among the Mediterranean peoples of Antiquity (Živančević 1963: 62). Since she appears with her new-born cub from her lair in Spring after hibernation, the bear/she-bear symbolises resurrection/initiation (Cooper 1986: 103).

[10] Within the mythem framework of virginal motherhood, we can recall the Croatian oral legends that note fairy birth through parthenogenesis as in, for example, the birth of fairies from *particular* grasses (cf. Nodilo 1981: 468; Marjanić 1998: 45).

divine creatures, nymphs and sirens (cf. Tomičić, MS IEF 419; 1962-1963a: 15).[11] Further, Zlatko Tomičić is of the opinion that the origins of folk imagination in the Croatian Imotski region that fairies have one donkey leg should be "sought in equal fashion as an explanation of the myths" of the donkey ears of the Phrygian King Midas or the goat ears of the Roman Emperor Trajan (ibid.: 15–16).[12]

There are still more mythic female personages who have problems with their legs. So Onoskelis (English meaning: "she with the ass's legs") has one donkey legs according to Lucian of Samostata's *True History* or *True Story* (2.46), while one of Empusa's leg was of bronze and the other of cow dung (Aristophanes, *The Frogs,* 294) (Devereux 1990: 131). It should be added that, in comparison with Aristophanes, Gilbert Durand spoke of Empusa, the phantom of nocturnal anxiety (nightmares), as having only one leg, that being the leg of a *donkey* (Durand 1991: 70).

Nodilo's mythological-meteorological interpretation of fairies' feet

We can focus here on the interpretation of Natko Nodilo (*The Old Faith of Serbs and Croats*, 1885-1890), the first scholar in Croatian philology to try to interpret the fairy feet characteristics. In so doing, Nodilo very resolutely negated the Christianised interpretation of those legends, and endeavoured to attribute those fairy mythic-*leg* "shortcomings" into deeper Indo-European archetypology and/or into the world of the *Rigveda*: "These hooves [horse hooves; op. S. M.] belong to them from ancient times" (Nodilo 1981: 485). In his efforts to interpret the meaning of the fairy animal feet – horse hooves in this case – Nodilo started out from Adalbert Kuhn's meteorological-mythological theory (*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, 1859) due to the fact that Adalbert Kuhn adhered to the poetic concept of *the cloud* as a galloping horse in his interpretation of the *Rigveda*, leading Nodilo to the following conclusion:

What came and was left to our cloud-like fairy from that horse personage were the horse's hooves. From that same mythic impression, the people still think that the fairy loves to ride on horseback, and that she loves to ride on a stag. And in many of the Kajkavian stories, the fairy likes best to transform into a horse, which is referred to as 'the fairy horse'. (Nodilo 1981: 485; according to Valjavec 1858: the tale Deček imal vilinskoga konja [The Young Boy Had a Fairy Horse]).

While Nodilo interpreted the fairies' legs with the help of the world of the *Rigveda*, he also interpreted the fairies' goat legs by the mythological-meteorological theory of Adalbert Kuhn, but in the context of the Indo-European thunder deities, one of whose host of attributes was actually the he-goat.[13] Nodilo then concludes:

[11] Slobodan Zečević (1963:609) drew attention to the fact that fairies were known among all the Slavs, not only to those who settled in the Graeco-Thracian region, although the fact is that the Slavs who did settle there did have descriptions of fairies with foot-wise "shortcomings".

[12] Zlatko Tomičić (1930–2008), a Croatian journalist, writer, publicist, publisher, poet, travel-writer, playwright, short story writer, essayist, novelist, author of visual art depictions and writer of articles (cf. "Zlatko Tomičić", http).

[13] Namely, Nodilo gives numerous examples that show that almost all the Indo-Europeans connect the goat or the he-goat with the Thunder God: for example, the Germanic Thor's chariot is pulled by two he-goats; the Greek thunder god Zeus lined his shield with goat-skin, and he was wet-nursed by the goat Amaltea. Further, the Iranian Veretraghna is usually depicted with "the body of a fine belligerent he-goat with sharp hooves". On the basis of numerous further Indo-European examples in the Southern Slavic context, Nodilo finds the rem-

According to that, goat legs among fairies merely show the force of lightning and thunder, when a black-clouded storm is whirling around. It follows that the fairy, even from her original genesis, receives stormy goat legs. The swift-footed celestial goat gives up part of its own lineament to the swift-footed fairy. (Nodilo 1981: 485).

And while Nodilo interprets the fairy's horse hooves and goat feet with the aid of Adalbert Kuhn's meteorological-mythological theory, he believes that the fairy donkey feet legends are linked solely with the Makarska coastal region (in Croatia), which would be Pagania as Constantine VII Porphyrogennetos (Porphyrogenitus) in his book *De administrando imperio* called this region, whose inhabitants Nodilo defines – again according to Porphyrogennetos – as the population that was the last to be baptised among the Croatians who had settled in these parts (cf. Nodilo 1981: 485, 476). He also adds that donkey's feet (probably because he had not managed to incorporate them into the *storm myth*) were a Christian infiltration *that, naturally enough, led people to recoil from the fairies* (Nodilo 1981: 476):

This latter concerning donkey legs provides us with a hint that the coastal legends about fairies, even if preserved in the territory that remained pagan the longest, is not original in every respect. (Nodilo 1981: 476).

Thus, incorporating the fairy's horse hooves into the Indo-European meteorological-stormy myth, Nodilo tries to prove that *our* Croatian fairies in comparison with (Greek) nymphs are inscribed in the *more profound* Indo-European matrix; so, while *our* fairies have goat legs, the Greek nymphs do not bear that animal attribute, rather they offer up the goat only as a sacrifice (Nodilo 1981: 488). To state it briefly – Nodilo identifies the Southern Slavic fairies as intermediates (*between*) the celestial Vedic Apsarases and the Greek nymphs, who (the nymphs) are not connected with celestial expanses but with mountain peaks (ibid.: 488).[14] So, in comparison with the Greek meadow nymphs, the Southern Slavic fairies, as meteoric creatures linked with Perun, the Slavic God of Thunder, actually dwell *in* and *on* the clouds (*fairies of the clouds*).[15]

I am giving examples of a more recent instance of memory-imaginary about the fairy's donkey feet that I recorded in field research in Livno and Ljubunčić (Bosnia and Herzegovina) together with my colleagues Joško Ćaleta and Aaron Tate.[16]

---

nant of those he-goats of the thunder god in the tale of the he-goat skinned alive from Karadžić's collection of tales, and concludes that the he-goat skinned alive relates to the Thunder God in the Southern Slavic context. Along with numerous Indo-European examples, Nodilo deduces that the Indo-Europeans "caught sight of the lively, defiant he-goat and sometimes a ram in the wild interplay of clouds, lightning and thunder" (Nodilo 1981: 399–402).

[14] When writing about the figuration of *our* Croatian fairies in a *warrior and funereal* role (a fairy "in a belligerent form"), Nodilo interprets her in the context of the *Scandinavian Valkyrie* (cf. Nodilo 1981: 494–496).

[15] Compared with Kukuljević's (1846/1851) categorisation of fairies according to their dwelling place (*fairies of the air, fairies of the earth* and *fairies of water*), Nodilo introduces a division according to the fairies' functions and activities (*cloud fairy, mountain fairy* and *warrior fairy*).

[16] A legend about fairies' donkey legs was recounted by Mr Josip Gelo, the director of the Franciscan Museum and Gorica-Livno Gallery (cf. Ćaleta 2000). It was interesting to note that Mr Gelo when first narrating the *memorata* of his grandfather and in awakening his own *memory* of the folk fairy imaginary spoke of fairies' *goat* feet, which he corrected after recounting his *memories*, emphasising that *donkey* hooves were in question. In that process, regarding the part of the legend that spoke of the fairy being on the *human's* back (the actual word from the narrative), we can speak symbolically of a fairy that had taken over the (masculine) role of *an incubus*.

I was 6 – 7 years old when my brother used to tell Grandfather that people had gone to the Moon and Grandfather would answer: 'Like hell they did, are you trying to make a fool of me?' But he did believe in the existence of fairies. The way he told it – fairies had donkey feet. He spoke of when a man met a fairy beside the road that he had to carry her. The fairy asked him: 'Is it hard for you?' He answered: 'Yes, it is', thinking that she would get down from his back. However, she became even heavier. The more he complained, the heavier she became. Another occurrence that Grandfather talked about: they threw some stones into a cave. And anyway someone answered. 'You'll break the pots! Don't throw stones!', the fairies from the cave called out. Their description was largely that they had donkey feet, but looked like girls. They lived in those caves.

And the third interpretation, this is an opportunity to emphasise the interpretation of that fairy foot shortcoming as shamanic phenomenology. Namely, Carlo Ginzburg showed that the origins of a series of myths and fairy-tales along the lines of impediments in walking, from Oedipus and his swollen feet to Cinderella's lost glass slipper, are located in the same mythic nucleus that gives rise to ecstatic phenomena; thus, this is a matter of journeys into the World of the Dead (Ginzburg 1991:248).[17] In other words, any departure from the symmetry of the human form opens the door to a disposition to step over the boundary and to establish contact with other worlds (cf. Čiča 2002:45). So it is on that particular path that Carlo Ginzburg interprets *Cinderella* as a fairy-tale about a journey into the World of the Dead and/or as a fairy-tale that enters into shamanic phenomenology. In the context of shamanic phenomenology, we can add that the leg as the limb that enables walking is a symbol of social connection (Chevalier, Gheerbrant 1987: 433). This underscores that, with the characteristics of animal walking, the fairy lives on the alternative edge, the border of *Humankind*.

In relation to *Cinderella* and her possible shamanic phenomenology as Ginzburg interprets it, we can add how Bruno Bettelheim pointed out that it was not by chance that the story of *Cinderella* was first written down in China during the 9th century (Bettelheim 1979: 259; cf. Ginzburg 1991: 247–248). In the context of the hindrance in walking referred to, and the method of objective amplification, the favoured method of the Jungians that can really be a blessing in this context, we can recall the Chinese custom of foot-binding that was practised in Mandarin society between the 6th and 8th year of a little girl's life. This practice was intended to lessen the length of the foot by one third of its normal size – producing the highly favoured 'Golden Lotus'; in that way "the aim was to make the Chinese women partly immobile so that they were fully dependent on men" (Morris 1988: 243–244). This was, in fact, a ritualisation of bodily disfigurement by which wives and concubines were tamed into the impossibility of sexual lapses from virtue. The culturologist Desmond Morris in the above-mentioned BBC documentary *Human Sexuality* informs us that such *hoofs* were erotically attractive to men, and that they "took the entire foot into their mouths and sucked on them lustfully. (…) In addition, they used to place the two feet together, while their curved form provided a pseudo-opening that could be used as a symbolic vagina" (ibid.: 244). Desmond Morris states literally that such *mis-*

[17] Or, in the words of Ginzburg: "Cindarella's monosandalism is a distinguishing sign of those who have visited the realm of the dead (the prince's palace)" (Ginzburg 1991: 243).

shapen feet looked like *hoofs* since all the toes, with the exception of the big toe, were tied beneath the sole of the foot.[18]

According to some legends in certain parts of Croatia, fairies were naturally enough given quite ordinary, everyday, unsurprising women's legs and/or feet, and these were not, therefore, emphasised in the telling of tales as an interesting fairy (female) phenomena.

In brief and in conclusion about the animal legs of fairies: the replacement of legs with the legs of animals indicates the twofold nature (the mixture of the human and the animal) of the fairy phenomena, in which, of course, the ideosphere of interpretation depends on the religious backdrop from which the search for meaning is induced. The Christian interpretation would see them as a demonic attribute while culturologists would incline towards culturological traces of totemism or even the shamanic matrix.

Along this track, I would draw attention to Philippe Walter's interpretation and caution that Celtic mythology knows Bird goddesses, while the legendary Morgana, the (half)-sister of King Arthur was one of them. Philippe Walter further informs his readers that, of them, only female saints with goose-like feet among the Bird goddesses were preserved in the Middle Ages. Otherwise, the Church exiled them to cautious anonymity in that process and often underestimated the significance of those unusual saints with goose-like feet. Despite that, the Church introduced into its calendar one female saint with goose-like feet, who was called Neomaja or Neomoza, and was revered only from the 15th century. As a young woman she had been confronted with the problem of a forced marriage and had prayed for numinous energy to inflict her with an illness that would make her undesirable. So, as a sign of physical ugliness, God gave her a goose-like feet. What is paradoxical is the fact that those goose-like feet were a sign of her divine nature, by which she preserved the memory of the ancient Bird Goddess (cf. Gimbutas 1991), used again in that way in a specific manner (Walter 2006: 111–112).

Figure 1: Guillermo del Toro's film Pan's Labyrinth (2006): Ophelia and Pan

Due to the link between the fairies of Croatian oral legends and the mythic cyborgs of the fantasy genre, in further relation to the fairy hybrid body I would mention Guillermo del Toro's film *Pan's Labyrinth* (2006), in which the goat-footed Faun reads off as a mythic cyborg. Naturally enough, since this is a Faun from the mythic repertoire of Antiquity, who announces himself to the little girl Ophelia in that *fantasy* film as a life-saving medium of entry into the world of fantasy, leaving behind the dark reality of Spain in the wartime year of 1944. In keeping with its connection with Nature, the hybrid monster, the Faun, presents itself to the little girl Ophelia in the following way: "I've had so many names. Old names that only the wind and the trees can pronounce. I am the mountain, the forest and the earth. I am... I am a faun. Your most humble servant, Your Highness."

[18] It is interesting to note that ballerinas in their "winged" ballet shoes evoke soft walking *upon the Earth*, the easiness (but not an "easy" woman) of the Chinese woman's body with her disfigured "hoofs".

Moras and witches as mythic cyborgs

After having briefly looked at the zoomorphic attributes of fairies in Croatian oral legends and compared those facts from the category of oral literature with the *fantasy* genre – or, more precisely, with Guillermo del Toro's film *Pan's Labyrinth*, which depicts the zoomorphic characteristics of the mythic cyborg, the Pan – we can turn to *moras* and witches in order to be able to form the triangle of female mythic creatures, made up of the *mora*, fairy and witch. It is interesting to note that the sacrament of marriage in Croatian oral legends is placed as the bordering determinant between the *mora* and witches; in other words, the *mora* is defined as a young girl; only when she marries does she as a *mora* transform into a witch, according to folklore beliefs (cf. Marjanić 2006).[19]

Certain characteristics of the *mora* and the witch can be defined within the concept of *zoopsychonavigation*, that is, navigation of the soul in animal form. In that process, we can differentiate three phenomena within the framework of zoopsychonavigation – *zoometempsychosis, zoometamorphosis* as well as *witches' flights* or *flying on astral animal vehicles.*[20] Namely, by the term *zoopsychonavigation* (psychonavigation in animal form) I am denoting the separation of the soul from the body during the *temporary death* of supernatural individuals and mythic creatures, which can be referred to as catalepsy, or cataleptic *trance.*

To begin with – zoometempsychoses – or the *shape-shifting* of the soul into an animal form, let's say an ordinary household fly, takes place in the lethargy experiences of supernatural individuals and mythic creatures, due to the fact that metempsychosis demands a transgression *through* death – *a temporary death* (Chevalier, Gheerbrant 1987: 401). Metempsychosis of *moras* and witches is usually marked by the emergence of a fly from the mouth of the sleeping person; it is in that form that the soul departs to undertake demonic action and after such actions, usually at night, the soul returns in the form of a fly back through the mouth of the sleeping person into the body where it dwells. The belief is that if those persons are turned around on the bed, that is, if the head is placed in the usual position of the feet, then the soul in its animal form, either as a fly or a moth, cannot find the point of entry into the body in which it dwells (cf. Marjanić 2006).

Furthermore, as far as zoometamorphosis is concerned, the dominant classic belief about the witches' capability of transformation – largely into a toad – takes place so that she can steal her neighbour's milk, cause discord between a married couple, and the like (cf. Mencej 2006).[21] Mirjam Mencej (2006) points to the study "Folk Medicine as Part of a Larg-

[19] Éva Pócs mentions that many scholars consider that the *mora* is one of the most important predecessors of the European witch in the belief system (Pócs 1999: 46).

[20] In a 2006 article, I interpreted zoopsychonavigation by witches in Croatian legends as a possible aspect of shamanic techniques of ecstasy and trance, in the framework of which I named the term *zoopsychonavigation* as the border of permeation between shamanic ecstatic experience and the witches' experience of lethargy. Besides the concept (1) of zoopsychonavigation, there are also possible points of contact between witchcraft and shamanism established on the basis of (2) the mythem of shamanic and/or witches' mutual *agon* as well as on the basis of (3) the light-hypostasis of the witch's body which, in the context of Eliade's attribution of the shaman as "the Lord of Fire", can be linked with shamanism. As I pointed out in the introduction, in addition to those concepts I also established in that article possible points of contact between witchcraft and shamanism on the basis of (4) the distinctive birth (birth in a cowl), (5) the *axis mundi* concept – the mythic geography of a mountain and a tree (parallelism between the shamanic tree and the witch's fairy tree) and (6) the use of hallucinatory plants. It is in that sense that this article continues on from that article in 2006.

[21] For the linguistic connections between toads and witches, cf. Pizza 2006: 1123. Namely, Giovanni Pizza finds this information in an article by Hugh Plomteux "Le crapaud, magie et maleficie: A propos de quelques

er Concept Complex" (*Arc*, 43, 1987) by Bente Gullveig Alver and Torunn Selberg, who set the difference between metamorphosis (when a human being metamorphoses into an animal as, for example, in the case of, for example, werewolf) and the phenomenon that is characteristic of witches, the separation of the soul from the body which, after demonic activity, returns to the body. In such zoopsychonavigations – we would say that these are a matter of metempsychosis – it is possible to see such persons in two places at once (bilocation); in her normal appearance also in the form of the soul that she obtained during demonic activities, for example, some other person or even an animal (largely as a cat, rabbit, toad, or as a large black bird), but also in abstract forms (as mist, light, or steam). Mirjam Mencej (2006) compares those psychonavigational abilities with shamanic elements just as Zmago Šmitek (1998) recognised such elements in *kresnik* or *krsnik* constructs. In other words, while I denote the concept of *zoometempsychosis* as a transgression of the soul into animal form, I denote the *zoometamorphosis* notion as transgression of the physical appearance into animal form. True enough, in shamanism, the transformation is largely understood in the spiritual, soul-like mode; however, as well as belief in such transformation of the soul, there is equal belief in the physical transformation (cf. Tuczay 2006: 40). Regarding witches' zoometamorphosis in Croatian oral legends, these are legends about *sorcerers* up in the clouds in bird-like guise – eagles and ravens that bring severe weather and hail (Bošković-Stulli 1991: 148).[22] Thus, the mythem about mutual battles between shamans can be compared with the battles between witches and warlocks in which the witches and the warlocks battle among themselves, largely in the clouds, and usually fly in the guise of a raven, with some defending their village, while the other group attacks it (cf. Marjanić 2006).

I am signifying riding or flight on animals, animal vehicles – as the third type of zoopsychonavigation[23] – this being mainly on the back of a he-goat, she-goat or horse. This involves witches floating on animals, and is related to the anatomy or iconography of the *Woman-Animal.* An incubus riding on males is also included here, this being common to both fairies and witches, since fairies and witches choose the best mounts, that is, men (Marjanić 2004, 2006).[24] That magical riding on animals in which witches and fairies take over the role of an incubus in their iconography is similar to witches riding on brooms because, in the original versions of those magical flights, it was usually mentioned that the brush of the broom was in front of the demo-flyer while in contemporary versions, for ex-

zoonymes italiens" [Toads, magic and spells: about some Italian zoonyms], published in the journal *Revue de linguistique romane* (No. 29, 1965). Or, as noted by Giovanni Pizza: "In German dialects, for example, *Hexe* signifies both 'toad' and 'witch', and in many Italian dialects, the toad is defined as *strega*, 'witch', or *fata*, 'fairy'. The Spanish *bruja*, 'witch', the old French *brusche*, and the Sardinian *bruscia* all derive from the Vulgar Latin *bruscu*" (Pizza 2006: 1123). Among others, Pizza shows that the toad figures as the animal most frequently linked with the zoometemamorphosis of witches.

[22] Maja Bošković-Stulli differentiates three types of witch transformation into animals: when she flies in the clouds (the motif is similar to that in the legend "They Shot Into the Tempest", which states that the army, shooting at a *sudden storm*, killed an old woman who – as she said in her *dying* agony – was supposed to destroy vineyards with hailstorms [cf. Marjanić 2006: 175]); when they fight among themselves (e.g. in the form of ravens) or with *krsniks*; or when their souls depart the body, assuming animal form (Bošković-Stulli 1991:151). I have noted this latter mode of transformation as zoometempsychosis and separated it from earlier differentiations of zoometamorphosis.

[23] For more details on zoometempsychoses among witches, for example, transformation into a fly, a cat or a moth, as well as zoometamorphoses and riding (flight) on animals (teriomorphic vehicles – such as he-goats, goats and horses), cf. Marjanić 2006.

[24] For instance, Christa Tuczay and Éva Pócs point out that riding on a human being in animal form is one of the most typical motifs of witch legends (Tuczay 2006: 41; Pócs 1999: 79).

ample, in the Hollywood cinematic imaginings about Harry Potter, the broom's brush was behind the rider. Of course, strictly speaking, the *Harry Potter* films are not the product of Hollywood imaginings, although they were distributed by Warner Brothers. For example, Kevin Carlyon, high-priest of the *British White Witches* coven, strongly criticised the Hollywood film imagining of the broom in the 2002 documentary, *Discovering the Real World of Harry Potter* (Atlantic Productions). He saw their presentation as inauthentic, since wood engravings from the 16th century show the broom's brush in front of its levitating rider, either male or female (Davis 2001).

So in Goya's visual art imagining of witches' flight, *The Fine Teacher!*, one finds two naked and fluttering long-haired witches on one broom, with the brush triangle facing forward, while an aged witch is there in the role of the leader of astral navigation. True enough, the information is not identical in the visual history of witchcraft, so that we see in the key encyclopaedia on witchcraft that it is the so-called "Hollywood" type of illustration of flight on a broom that is the earliest preserved illustration of witches' astral flight, in the Parisian manuscript of the poem *Defender of Ladies* (*Le Champion de Dames*, 1440–1442) by Martin Le Franc. It was published in 1485 and is one of the earliest works to take a position on the defence side of accused and processed witches (Zika 2006: 1087).[25] This manuscript depicts two witches: and while one is in carefree flight on a cane, the other is implementing astral flight on a broom, with the brush triangle behind her. It is obvious that two iconographic depictions of flight on a witch's broom (with respect to the position of the *unclean* brush in front of or behind the demo-flyer) varied in iconographic depictions. In other words, although some will definitely see the broom as a remnant of the shamanic *hobby horse* (in cases in which the astral brush is iconographically shown in front of the demo-flyer), others for their part will transpose the broom into an aerodynamic phallomorphic applicator. In other words, in that erotic reading off of the broom's symbolisation, they unify the broom by its structure with the male principle – the phallic symbol of the handle upon which the *witch rides*-flies – and the female principle of the triangular (delta-shaped) top, thus presenting the opposition between the clean (phallic handle in her hand) and the *unclean* and dangerous (female *triangle* of the broom that sweeps) (Radenković 1996: 150–151).[26]

[25] Martin Le Franc (1410-1461), one of the most influential poets of the 15th century French language. The Paris manuscript of his poem contains two illustrations on the margin about women-witches, which is the first such illustration in the visual history of witchcraft (Kors, Peters 2001: 167).

[26] In a 2006 article, I interpreted the witches' astral broom as an iconographic instrument of witch demo-technique, through its three isomorphs: (1) the witch's broom as a isomorphism of the shamanic horse cane with a handle in the form of a horse's head, which the Buryat shaman uses in ecstatic dances, and which, in any case, he calls his *horse*; (2) the isomorphism of the phallomorphic applicator that was lubricated with salves containing atropine; (3) the revolutionary corrective – in material and spiritual symbolism of the apotropaic averting of the activity of the *mora*, with the instruction that the broom should be turned upside down behind the door in that process. Furthermore, I also showed in that article that besides the fact that Croatian witches – or perhaps one should say, witches from Croatia – rode on brooms, they could also achieve psychonavigations on other psychonavigational vehicles. So a shaft and, for instance, a spindle that are included in the technique of spinning and weaving, connect the witches with the gods of fate (weaving); agricultural tools such as bramble forks and billhooks place the witches in the context of the vegetation cycle cult; a mortar, a churn give her the role of provider; while the iron hearth poker connects the role of the witch with the cult of the hearth as the spiritual centre of the house where the witch/old woman, as the guardian of the holy fire practises pagan (peasant, village) religion/magic, because traditional witchcraft related to the cult of vegetation and fertility of livestock.

Figure 2: Martin Le Franc: Defender of Ladies (1440–1442, MS) (Bibliothèque Nationale, Paris)

Zoopsychonavigation – in any mode whatsoever, such as zoometempsychosis, zoometamorphosis or even as astral flights/riding on animal vehicles (which also comprehend witches as fairy incubi riding on men) – are experiences that have been noted everywhere geographically. As far as riding on astral animal vehicles is concerned, we have the example of Kama (Kāmadeva), the Vedic deity of love, who is often shown iconographically as a young man riding on a parrot as his astral vehicle, and then there is Tlazolteotl, the agrarian deity of pre-Colombian Mexico, who is shown with a cone-shaped hat, sitting on a broom (Hughes 1975: 50). Apart from that, ancient Indian texts also describe *flying vehicles*. In the *Rigveda* descriptions are given of propellants for astral navigation; however, it is awkward that individual words for fluid mixtures can no longer be translated today (Däniken 2000: 129).

Figure 3: Francisco de Goya: The Fine Teacher! (Capricho 68, 1797–1798)

The strength of these beliefs in animal souls possessed by human beings is shown by the fact that Mexican Nagualism – belief in the animal soul possessed by humans – has outlived the Christian missions in those regions, as well as the colonial period and several revolutions. The Roman Catholic Church there went so far as to remove evangelical symbols (the bull, eagle, lion) from the façades of their churches in order to prevent the adoration of those ostensibly animal souls (*nagual* – an animal soul, an *alter ego*), which the Mexicans believed were more powerful representatives of those saints, the evangelists, than their human appearance (Behringer 2004: 19).

It is evident that the zoopsychonavigation that we have observed among *moras* and witches in Croatian oral legends is also to be seen in Chris Weitz's film *The Golden Compass* (2007), which is based on the novel *Northern Lights* (1995) by Philip Pullman, where the animal *dæmons* possess the ca-

pability of zoopsychonavigation – psychonavigation in animal form. In the novel *Northern Lights* (1995) by Philip Pullman, every person, every human being possesses a *dæmon*, a physical manifestation of the soul in animal form, which can change that shape, but only in the case of children – that is, up until puberty. Namely, that animal dæmon then becomes constant; it is then that the child's dæmon takes on the animal form that it will retain until the end of life. So the dæmon of little girl Lyre – Pantalaimon – can manifest itself as a threefold animal: as an ermine, a moth or as a mouse. In brief, children's *dæmons* are changeable, because such is the character of a child. Or, as the director of the film himself explained:

Figure 4: Harry Potter: aerodynamic iconography of the astral broom with the brush behind the "demoflyer"

Once you become an adult your daemon settles. It's a physiological process by which the daemon becomes what you are inside. Someone really grand, and bold, and adventurous like Lord Asriel [played by Daniel Craig] has a snow leopard for a daemon. Someone more shy and retiring might have a mouse for a daemon, and someone who is used to obeying could have a cocker spaniel for a daemon. ("The Golden Compass", http)

Otherwise, the film *The Golden Compass* (2007) was accompanied by an interesting Internet campaign. A personality test of sorts can be solved on its official web-pages. After you have answered twenty questions, you will know who your dæmon is – the magical animal that accompanies you everywhere and represents your soul.[27] The film also made waves in the media since it was based on the novel *Northern Lights* by Philip Pullman, who is a declared atheist.[28] The director, Chris Weitz, admitted that he had softened the anti-religious and anti-Christian topic and changed the ending, because he did not want to offend believers in the audience ("Zlatni kompas", http). Or perhaps this was merely a matter of compromise with the producers?

Figure 5: Kama (Kāmadeva) in astral flight on his parrot (Storm 2003: 130)

As we mentioned at the outset, Cameron's film *Avatar* and/or the official *Avatarize Yourself Generator* also allows you to upload your picture and get Avatarised for free. You can also choose between different Pandora-staged backgrounds, and even change your gender.[29]

And to conclude:

Two features of the mythic cyborgs – that is, animal characteristics on the human body that we observed among fairies, and zoopsychonavigation, that is, navigation of

[27] Cf. http://newline.com/properties/goldencompassthe.html
[28] The novel *Northern Lights* is the first story in Pullman's *His Dark Materials* trilogy.
[29] Cf. http://reface.me/profile-pictures/avatarize-yourself/

Figure 6: Golden Compass: Pan in ermine form[30]

the soul in animal form – are equally present in the *fantasy* genre. This could indicate that the *fantasy* genre perhaps serves one particular group of readers as contemporary mythology, by which those readers are able to flee from the ruling repression and depression, since the *fantasy* genre opens up space for mythic cyborgs, which incline to the Nature category rather than the machine category. Although there are predictions that a large part of the world will already be dominated by robots by the year 2040. This fear of the mechanical cyborg was evident, for example, in James Cameron's *Avatar*, where the human beings-colonisers almost succeed in destroying the planet Pandora unified with technology (e.g. Slash-Cutter, SA-2 Samson Tiltroto, AT-Gunship). In the process, *Avatar* introduces a third cyborg type – the *avatar* – who came about by the use of genetic engineering and highly advanced technology, while the creature in question has the form of the aborigines of the Na'vi tribe that inhabits the planet Pandora.[31] The assignment of that mythic-mechanical cyborg, who is a hybrid between animal-human nature (as the members of the Na'vi tribe are) and highly developed technology (a case, as we pointed out at the beginning of this article, of transfer of a mythic cyborg from the Hindu religious system into a mechanical cyborg), to convince the natives of Pandora to abandon the Holy Tree that stands above the deposits of the priceless unobtanium, a highly valuable mineral found on Pandora, the mineral that the Man-Coloniser wants to get his hands on at any price. Namely, the human beings seek Pandora's unobtanium in order to solve an energy crisis on Earth; literally, they need it in order to survive.

Thus, *avatar* is the term for the genetically engineered body that looks like the bodies of the member of the Na'vi tribe on the planet Pandora, run by a human mind from a distance, from a laboratory (cf. Mucko 2010: 14-15). Briefly, the avatar, controlled by a former marine who is confined to a wheel-chair, at first carries out his assignment like an obedient individual in American colonialism, but then he falls in love with a native princess and understands that people (Americans, that is, white males of Anglo-American origin) are evil, according to the dualistic order, while the natives of Pandora are good. And then he makes the ethical choice: as an avatar he turns against his species, which is actually what Nikolaidis gives as the central ideological message of the film *Avatar* (cf. Nikolaidis 2010: 143). So, the white *coloniser* (Jake Sully – the paraplegic war veteran) becomes the native *Messiah* and revolutionary leader in the struggle against militant-corporative im-

[30] Photographs taken from the web-page: http://media.movies.ign.com/686/686290/img_5063697.html
[31] The Na'vi term for avatar is *Uniltìrantokx*, that is, a "Dreamwalkerbody" (Wilhelm, Mathison 2010:148).

perialism (Mucko 2010: 14–15). Nikolaidis, while reading off that New-Age-Eco-Activist film in its anti-capitalist and anti-colonial dimension (Nikolaidis 2010: 138–139), nonetheless concludes that Cameron's anti-colonial story contains a host of colonial clichés, and one of them is the cliché that shows that the coloniser who possesses capabilities that the native do not, imposes himself as their leader and heads up their battle for freedom. Furthermore, Nikolaidis draws the following conclusion about the colonial clichés in the film *Avatar*: "That becomes the standard of Hollywood films that take a 'critical' stance against America's colonial past – see *Dances with Wolves* and *The Last Samurai*" (Nikolaidis 2010: 139). It is interesting that Eisa Nefertari Ulen, from the perspective of her Afro-American identity, feels that Avatar profoundly represents the anti-Bush doctrine– or, as she writes emotionally after her own experience on viewing the film – **"(…)** every fibre in my African-American soul wanted to chant, shriek, I am Na'vi. But I couldn't. I know deep down (actually, I know this pretty close to the surface) I am not one of the super-cool, all-love, blue-black aliens." The author underscores that *Avatar* definitely does not belong to the neo-Tarzan genre of films along the liens of *Dances With Wolves* to *The Last Samurai* (Ulen, http)[32] – thus, just the opposite of Nikolaidis. Still, like Nikolaidis, Slavoj Žižek finds similarity with the film *Dance with Wolves*, or as he comments: "The Utopia imagined in *Avatar* follows the Hollywood formula for producing a couple – the long tradition of a resigned white hero who has to go among the savages to find a proper sexual partner (just recall *Dances With Wolves*)" (Žižek 2010).

For their part, some authors see Cameron's contribution to the *Hollywood* stereotypical representation as distinctive and/or identify a minor but significant detail in the constitution of *wildness*: in other words, the Na'vi have animal tails, and according to those interpretations, the tail is "a sign of ultimate exotisation, while it is simultaneously an act of animalisation of the *wild man*", that is, of those colonised aliens (Mucko 2010: 14-15).[33] For my part, as I pointed out at the beginning, I have concentrated in this paper on the anti-capitalist and anti-colonial dimension of Cameron's film, in which the animalisation referred to can be read off as that very dimension of a return to Nature, an encounter between species, as a negation of speciesism and/or seeing those human-animal cyborgs as a cross-over of species of sorts – in fact, as trans-speciesism. And to remain further in the New-Age-Eco-Activist of the film *Avatar*: the Na'vi are a very intelligent race of humanoids living in a Neolithic social community (Wilhelm, Mathison 2010: 4), who have developed a complex culture based on the profound spiritual connectedness of all creatures and a deity they call Eywa (ibid.: 27). In keeping with that, the Na'vi are masters

[32] Cf. her web-page http://www.eisaulen.com/

[33] In that sense, criticism goes on to observe that Cameron's Na'vi are *aliens* implemented "as an attempt towards universal representation of certain abstract, although very *Earthly*, tribal communities", as an universalistic portrait of *Hollywood's* exotic Other, while the visual identity of the Na'vi prompts racial associations: "Slim and tall with long plaits like Kenyan and Tanzanian Maasai warriors, they ride on horses and fight with bows and arrows like Native Americans, their bodies are ornamented with white horizontal lines like the bodies of Australian Aborigines, their ear-rings are similar to the jewellery of North American, African, and Indian tribes…". Apart from that, individual critics note further how that "kitchy portrait" was contributed to by several anthropologists: namely, it is known that Nancy Lutkehaus from the University of Southern California collaborated with the film choreographer, who conceived individual ritual scenes in keeping with her knowledge of the culture of the people of Papua New Guinea, while the linguist Paul Frommer from the same university, who invented the language of the Na'vi, is otherwise an expert in Hebrew, Persian (Farsi), Malayan and Mandarin Chinese. Furthermore, the Na'vi characters themselves were also brought to life by "exotic" actors, Afro-Americans and a Native American female (Mucko 2010: 14–15).

Figure 7: A female member of the Na'vi tribe

of a series of skills that celebrate the connectedness of everything in Nature through story-telling, song, dance and handicrafts (ibid.: 27) Their long braided hair serves to connect them with animals who are important for protection of the clan; so, with that braided hair (a neuron plait or a neuron whip), they can connect with the Direhorse and the Mountain Banshee. All of this shows that the Na'vi experience themselves as an inseparable part of Nature (ibid.: 29, 72). It is in that sense that Eisa Nefertari Ulen identified perfectly the symbolics of the former marine paraplegic as a paralysed Earthling (Ulen, http). That is, of course, in relation to the paralysed ethics of the majority of us towards other creatures of Nature, where we show ourselves to be the ultimate speciesists.

So the *fantasy* genre, and here we have concentrated on only three films – *Pan's Labyrinth*, *Golden Compass* and *Avatar* – perhaps also manifests itself as a fictional subversion of sorts of all the programmes of the Holy Trinity of neo-liberal capitalism which is made of the International Monetary Fund (IMF), the World Bank and the World Trade Organisation (WTO) (cf. Šimleša 2006; Marjanić 2008).[34]

Translated by Nina H. Antoljak

References cited

Aigremont. 1909. *Fuss- und Schuh-Symbolik und –Erotik. Folkloristische und sexual-wissenschaftliche Untersuchungen.* Leipzig: Deutsche Verlags – Aktien – Gesselschaft.

"*Avatar*, 2009 film". (http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar_(2009_film)#Themes_and_inspirations).

Barrionuevo, Alexei. 2010. Tribes of Amazon Find an Ally Out of 'Avatar'. *New York Times*, (http://www.nytimes.com/2010/04/11/world/americas/11brazil.html?_r=1).

Behringer, Wilhelm. 2007 (2004). *Witches and Witch-Hunts. A Global History*. Cambridge: Polity.

Bettelheim, Bruno. 1979. *Značenje bajki*. Beograd: Prosveta.

Bošković-Stulli, Maja. 1991. *Pjesme, priče, fantastika.* Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, Zavod za istraživanje folklora.

Campbell, Joseph. 1975. *The Masks of God: Primitive Mythology.* New York: The Viking Press.

Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant. 1987. *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi.* Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

Cooper, Jean Campbell. 1986. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola.* Beograd: Prosveta, Nolit.

[34] In that sense, as far as the interpretation of the fantasy genre given above is concerned, as a specific subversion of neo-liberal capitalism, I incline more to the interpretations of Cameron's *Avatar* that stem from eco-criticism, eco-politics, eco-feminism, and eco-philosophy. It is true though that quite contrary interpretations which see colonial clichés in that film also identify certain problematic sore spots in the film. Among others, it is significant that Cameron first went to Brazil, to the Amazon jungle, only as the author of the *Avatar* blockbuster, although he had based the fictional planet in *Avatar* on Amazon rain forest (Barrionuevo 2010).

Čiča, Zoran. 2002. *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednoga pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

Däniken, Erich von. 2000. *Antički letači. Tragom bogova 2.* Zagreb: Zagrebačka naklada.

Davis, Noah. 2001. Harry Potter Rides Broom Incorrectly. (http://www.hollywood.com/news/detail/article/471205).

Devereux, Georges. 1990. *Bauba – mitska vulva*. Zagreb: August Cesarec.

Durand, Gilbert. 1991. *Antropološke strukture imaginarnog. Uvod u opću arhetipologiju*. Zagreb: August Cesarec.

Đorđević, Ivan. 2006. Upotreba tradicijskih motiva u fantastičnoj književnosti. *Glasnik Etnografskog instituta* SANU LVI:101-111.

Gimbutas, Marija. 1991. *The Language of the Goddess.* San Francisco: Harper Collins.

Ginzburg, Carlo. 1989. *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath.* London: Penguin Books.

"The Golden Compass: What are deamons". (http://movies.ign.com/articles/835/835197p1.html).

Haraway, Donna. 1985. *Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century.* (http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html).

Heaven, Will. 2009. James Cameron's Avatar is a stylish film marred by its racist subtex. *The Telegraph*, December 22nd, 2009. (http://blogs.telegraph.co.uk/news/willheaven/100020488/james-camerons-avatar-is-a-stylish-film-marred-by-its-racist-subtext/).

Hughes, Pennethorne. 1975. *Witchcraft.* London: Penguin Books.

Klaić, Bratoljub. 1985. *Rječnik stranih riječi: tuđice i posuđenice.* Zagreb: Nakladni zavod MH.

Kors, Alan Charles, Edward Peters, eds. 2001. *Witchcraft in Europe: 400-1700: A Documentary History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kuhn, Adalbert. 1859. *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie der Indogermanen.* Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.

Kukuljević Sakcinski, Ivan. 1851. Bajoslovlje i crkva 1. Vile. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku* I:86-104.

Lévi-Strauss, Claude. 1966. *Divlja misao*. Beograd: Nolit.

Marjanić, Suzana. 1998. Telurni simbolizam konavoskih vila. Zapisi vilinskih pripovijedaka Katine Casilari u Bogišićevoj cavtatskoj rukopisnoj zbirci usmenih pripovijedaka. *Dubrovnik* 1:44-65.

Marjanić, Suzana. 2004. Životinjsko u vilinskom. In: *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije*. (eds. Renata Jambrešić Kirin, Tea Škokić). Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije, Biblioteka Nova etnografija, pp. 231-256.

Marjanić, Suzana. 2006. Witches' zoopsychonavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and trance). *Studia mythologica Slavica* 9:169–202.

Marjanić, Suzana. 2008. On the Subject of the Utopian Demand for Global Protest Against Geocide. *Journal for Faith, Spirituality and Social Change* Volume 1, Issue 2, 2008 (http://www.fsscconference.org.uk/journal/1-2.htm).

Mencej, Mirjam. 2006. *Coprnice su me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja* Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

Morris, Desmond. 1988. *Govor tijela: priručnik o ljudskoj vrsti.* Zagreb: August Cesarec.

MS IEF (manuscript, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb) 171 Bošković-Stulli, Maja. 1954. *Narodne pjesme, običaji, priče, predaje i drugo iz Konavala.*

Mucko, Bojan. 2010. Nije važno jesi li bijel ili plav. *Zarez: dvotjednik za kulturna i društvena zbivanja*, No. 297-298, pp. 14–15.

Nikolaidis, Andrej. 2010. *Homo Sucker: poetika apokalipse*. Zagreb: Algoritam.

Nodilo, Natko. 1981. *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog).* Split: Logos.

Pauzanija. 1989. *Vodič po Heladi.* Split: Logos.

Pizza, Giovanni. Toads. 2006. In: *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Vol. 4 (ed. Richard M. Golden). Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, pp. 1123-1125.

Pócs, Éva. 1999. *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Central European University Press.

Radenković, Ljubinko. 1996. *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*. Beograd: Prosveta.

Russell, Jeffrey Barton. 1982. *Mit o đavolu*. Beograd: Jugoslavija [etc.].

Storm, Rachel. 2002. *Enciklopedija: mitologija Istoka*. Rijeka: Leo-commerce.

Šimleša, Dražen. 2006. *Četvrti svjetski rat: globalni napad na život./ Drugačiji svijet je moguć: priče iz našeg dvorišta*. Zagreb: Što čitaš?

Šmitek, Zmago. 1998. Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction. *Studia mythologica Slavica* 1:93–118.

"Themes in *Avatar*". (http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar_(2009_film)#Themes_and_inspirations).

Tomičić, Zlatko. 1962–1963. (MS IEF 419; manuscript, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb). *Folklorna građa Imotske krajine*.

Tomičić, Zlatko. 1962–1963a. (MS IEF 419; manuscript, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb). *Komentari "Folklorne građe Imotske krajine"*.

Tuczay, Christa. 2006. Animals; Flight of Witches. In: *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Vol. 1, 2 (ed. Richard M. Golden). Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, pp. 40-42, 379–382.

Ulen, Eisa Nefertari. We're Not the Na'vis: The True Ecology of Avatar. (http://www.thedefendersonline.com/2010/03/09/we%E2%80%99re-not-the-na%E2%80%99vis-the-true-ecology-of-avatar/).

Valjavec, Matija Kračmanov. 1858. *Narodne pripovjedke* skupio u i oko Varaždina Matija Kračmanov Valjavec. Varaždin: Štampao Josip pl. Platzer.

Walter, Philippe. 2006. *Kršćanska mitologija: svetkovine, obredi i mitovi srednjega vijeka*. Zagreb: Scarabeus-naklada.

Wilhelm, Maria, Dirk Mathison. 2010. *Avatar. Povjerljivi izvještaj o biološkoj i društvenoj povijesti Pandore.* Zagreb: Algoritam.

Zečević, Slobodan. 1963. Južnoslavenski mitski folklor u očima stranaca i Slovena. *Narodno stvaralaštvo* 8: 602–609.

Zika, Charles. 2006. Sticks. In: *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Vol. 3 (ed. Richard M. Golden). Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, pp. 1086-1087.

"Zlatko Tomičić". (http://hr.wikipedia.org/wiki/Zlatko_Tomi%C4%8Di%C4%87).
"Zlatni kompas". (http://www.filmski.net/filmovi/3799).
Živančević, Vladimir. 1963. Volos – Veles, slovensko božanstvo teriomorfnog porekla. *Glasnik Etnografskog muzeja* 26: 33–66.
Žižek, Slavoj. 2010. Return of the natives. (http://www.newstatesman.com/film/2010/03/avatar-reality-love-couple-sex).

Mitski kiborzi hrvatskih usmenih predaja i *fantasy* žanr

Suzana Marjanić

U okviru navedene teme istražujemo poveznice između animalnih i nadnaravnih ženskih (mora – vila – vještica) fenomena u hrvatskim usmenim predajama. Naime, određene se osobine mora i vještica mogu odrediti pojmom *zoopsihonavigacija*, dakle, navigacijom duše u životinjskom obličju, a pritom u okviru zoopsihonavigacije možemo razlikovati tri njezina fenomena – *zoometempsihoze, zoometamorfoze* kao i *vještičja jahanja*, odnosno *letove na astralnim životinjskim vozilima*. Nadalje, u okviru navedene teme razmatramo i zoomorfne osobine vila koje u hrvatskom pučkom imaginariju često imaju magareće, konjske, kozje ili volovske noge (kopita/papke), čime se ostvaruje ikonografski paradoks vilinskoga tijela – gornja polovica tijela: ornitomorfno (krila i okrilje) i donja polovica tijela: telurno (kopita/papci).

Navedene se činjenice iz kategorije usmene književnosti uspoređuju s *fantasy* žanrom – npr. filmom *Panov labirint* (*Pan's Labyrinth*) (2006) Guillerma del Tora, gdje je riječ o zoomorfnim osobinama mitskoga kiborga – Pana/Fauna, kao i filmom *Zlatni kompas* (*The Golden Compass*) (2007) Chrisa Weitza, odnosno romanom *Polarno svjetlo* (*Northern Lights*) (1995) Philipa Pullmana, gdje animalni *dæmoni* (preslike) posjeduju osobinu zoopsihonavigacije – psihonavigaciju u animalnom obličju.

Ukratko, nastojimo istražiti transfer animalnih osobina mitskih bića i nadnaravnih osoba kao *mitskih kiborga* (Donna J. Haraway, *Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, 1985) iz klasičnih mitova i usmenih predaja u *fantasy* žanr.

Doubles Game: Orko & Macić Versus Golem & Homunculus

Ivan Lozica

This short tennis analogy is the author's attempt at revision and theoretical elaboration of the earlier paper on two imaginary beings of Croatian folklore. Broadening the scope and introducing comparison with similar literary characters and demons of learned culture might help us to better understand the contemporary role of belief narratives in remythologization processes within popular culture.

Domestic team: Orko and Macić

The imperial tranquillity and serenity of social sciences and humanities belongs to the past centuries. Even my own, seemingly recent paper on the *orko* and *macić* belongs to the end of the last millennium (Lozica 1995). The paper is a review of the records and data about *orko* and *macić*, two attractive imaginary beings of Croatian folklore. *Orko* (the monster) and *macić* (the villain) both belong to the ancient layer of oral tradition. They were very popular up to recently in oral narration, but nowadays the general public is not so familiar with them. It may be that their non-Slavic origin kept them away from the body of the Croatian written literature. The study has been inspired by the exhaustive and detailed footnotes on those mythical beings in the works of M. Bošković-Stulli. A selection of texts has been added (from manuscript collections and from printed books, dictionaries and magazines) in order to illustrate the character of the two demons. The bibliography at the end of the article contains the indicators to help in locating them within the vast field of dispersed sources.

But who are *orko* and *macić*? The two controversial mythical beings from oral legends and belief narratives are charged with strong literary capacities and properties. That is my main argument for treating them as demons. Can we be sure about their number? Are there only two demons? Are they demons at all? In oral tradition and written records they appear under diverse (though similar) names, their appearance can vary in shape and size, sometimes within the same narration.

The imaginary beings of belief narratives can be compared with the demons of learned culture only conditionally, *cum grano salis*. Those beings are not Christian or pre-Christian demons. The term demon derives from Antiquity, but acquires negative connotations in Christianity. The Christian demons are evil spirits originating from the rebellious angels. *Orko* and *macić* are not good or bad; their ethically ambivalent character is closer to the pre-Christian understanding of demons – though it might not necessarily be the result of their supposed pre-Christian origin. It seems that they are

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA XIV - 2011, 107 - 112

both beyond good and evil. *Macić* is friendlier - he often helps humans to find money and protects them against peril. However, they both scare people and both can kill. *Orko* and *macić* are folk demons, demons from the folklore realm. They are living in Christianity for centuries, they have been Christianized a long time ago. That explains their contaminations with the devil and why *macić* (or *tintilin*) often serves as a ghost of the unbaptized child. *Macić*, *mačić*, *macvalić*, *macmolić*, *mamalić*, *masmalić*, *malik*, *tintilin* and others usually look like pert children, boys who wear red hats or caps and like fried food – but can also appear as various animals or jumping flames, and can be hatched from a cock's egg warmed under one's arm. They hide horses or cattle over night and bring them back in the morning, milked or tired out.

As early as the 4th century, St. Hilarius of Poitiers asserted that demons entered the bodies of humans to use them as if they were theirs, and also proposed that the same could happen with animals. The latter can also be said about the *orko*, who appears mostly at night as a small but fast-growing or flying dangerous donkey – although he can sometimes take the body of a mule, dog, goat kid, mouse or black sheep. The *orko* likes to be ridden. To ride an *orko* is a pleasant relaxation at first, but if the rider falls asleep he can wake up at a distant and unexpected location: on top of a tree, on a bell-tower, somewhere high in the mountains, near a puddle or elsewhere. If the traveler knows how to force him, the *orko* can return to the initial spot – but only before the first cockcrows.

The formation of an *orko* is seldom explained in narratives. According to some reports, an *orko* can originate from garbage or grow out of a hen manure dunghill that has not been dug over for seven years. The orko is often associated with sweepings, refuse, stench, bad odour, excrements and farting. The capability for sudden growth is somehow connected with the *orko's* other appearance as a nocturnal giant standing astride over the road – an enormous humanlike (or more or less shapeless or headless) dark figure, a murderous personification of darkness.

The *orko* might be a distant echo of *Orcus*, ancient Etruscan (and Roman) god of the underworld. Orcus was chiefly worshipped in the countryside and survived as a folk figure into the Middle Ages. His name came to be used for diverse European demons. The Italian *orco* and the French *ogre* are exactly the same sort of monster found in fairytales that feeds on human flesh – and they are both in relation with the medieval mythical figure of the *wild man* (Bernheimer 1979). If we are to believe Bernd Dieter Insam and Maja Bošković-Stulli, the term *orko* (with its numerous variants) covers diverse motifs and properties in correlation. The comparative research indicates that those are not separate and completely diverse mythical beings hidden under the same name – the *orko* should be understood as a unique figure with fluid character (Insam 1974:86; Bošković-Stulli 1975:144).

Still, the approach to classification is a matter of choice. To avoid uncritical generalization, we can as well treat the variants as separate, but similar mythical beings. If the *allopersonages* (Ivanov & Toporov 1974:6) are varied, otherwise named personages who function as signs for the same structural element, then diverse variants of *orko* can be *isopersonages*: personages with the same or a similar name who simultaneously function as tokens for diverse elements or semantic levels of structure (Lozica 2008:1024). The diversity of Croatian variants might well justify such an approach: flying donkeys, shapeless or humanlike giants, inflating goatskins, werewolves, vampires, cypresses and oaks may share the name of *orko*, but they can easily be treated as separate nocturnal beings.

On the other hand, if we take into account the close physical and dimensional resemblance of the alpine *orko* and Croatian *macić*, it may be difficult not to treat them as *allopersonages* of the same villain dressed in red. From that point of view there is only the *orko*, and *macić* is just one of his many appearances or transformations.

Guest team: Golem and Homunculus

When writing about the *orko* and *macić* fifteen years ago, my main idea had been to stop the ethnic cleansing of the two non-Slavic imaginary beings in wartime Croatia. The resulting article is a reminder of the neglected, ignored so-called "lower" creatures of mythic legends. Those creatures are alive in the folklore process, they appear as personages in everyday narratives and thus differ essentially from dead pagan gods, but the academic priorities of mythological scholarship in transition nevertheless leave them in the shadow of the (re)construction of the Proto-Slavic holy family.

State borders and national identities should not stop supernatural demons - but demons are mental creatures and they need mortals (our bodies and souls) for cohabitation in the human world. Therefore linguistic barriers and political preferences can have an impact on demons, and I am glad if I have helped both *orko* and *macić* in this respect – namely in their demonic transfer from oral Croatia to written Europe.

However, the realm of written communication differs from the realm of oral tradition. It is more internationally competitive – even for demons. To make a long story short, on the playground of written culture *orko* and *macić* will confront *golem* and *homunculus*, the two famous imaginary beings, two "man-made humans" from kabbalah and alchemy.

The *golem* is most widely known in Jewish tradition as an artificial creature created by magic. The word *golem* can be found in the Bible, in Psalm 139; it means "unformed", the state of matter before it is given form by the Creator – the *prima materia* of the alchemists. The popular idea of the *golem* in literature and film is associated with the legends surrounding the famous Rabbi Loew of Prague and had its start in the 1890s. The *golem* is often used as a kind of artificial slave or worker, similar to the modern robot or android, but the monster always gets out of hand. In many versions he behaves like an *orko*: he continues to grow and grow and becomes too big for the magician to handle.

The *homunculus* might also be of kabbalistic origin, though there is no proof for that assumption. However, the term refers specifically to the alchemic concept of a miniature though fully formed human body. Paracelsus defines *homunculi* as "artificially made human beings, generated from the sperm without the assistance of the female organism (black magic)" (Hartmann 1896: 36).

All four players in our doubles game do have a lot in common: under certain circumstances they can be produced artificially. *Orko* can originate from garbage or grow out of a hen manure dunghill which has not been dug over for seven years; *macić* can be hatched from a cock's or black hen's egg warmed under one's arm; *golem* is made of clay or soil, moulded by virtue of a magic act, through the use of holy names; according to Paracelsus, *homunculus* can be made if the sperm, enclosed in a hermetically sealed glass, is buried in horse manure for forty days, and then properly magnetized and artificially fed with the *arcanum sanguinis hominis* until it is about forty weeks old. Of course, there are other methods for making the artificial humans (from mandrake root, or by galvanic machinery), but those creatures are not real *homunculi*.

All four players can be used to help people: *golem* can defend the weak, *homunculus* can be educated and trained in diverse fields like any other child, *orko* can be used for transport and *macić* can bring us money.

Gershom Scholem points out that the *golem* always lacks some essential feature. In some versions he cannot speak, in others he lacks intelligence or some other positive human quality (Scholem 1965). In all *golem* stories he is strong, but less than fully human. In fact, the truth is that none of the four players are perfect. Why is that so? The idea that mortal humans can share in the creative power of God is considered blasphemous and betrays either the hubris of humanity or the work of the devil.

The unbearable virtual reality of the playground

Tradition is a continuing (historical and ongoing) process of multi-level interpretation of repetitive procedures and symbols in the human community, rather than an inherited collection of indisputable facts, spiritual values and material objects. Not so long ago there were two more or less separate playgrounds: the oral tradition and the written culture. Today the playground is only one, and it includes the interactive cyberspace. In the recent popular culture *Orko* is a fictional character from the *Masters of the Universe* franchise and we can meet him even in video games. He appears for the first time in the 1980s *Filmation* animated series *He-Man and the Masters of the Universe* and in the 2002 remake of the series. *Orko* is a Trollan, he wears red robes and he is never without his red hat... in another words, he looks just like an alpine *orko* or levitating *macić* from the Croatian belief narratives. Trolla is a world in another dimension. It is not Tyrol in the west of Austria – but who knows...

It becomes more and more tedious to follow the interaction of the processes of tradition and retraditionalization in the formation of multiple aspects of the cultural identity.

The tennis analogy serves here as a framework for theoretical elaboration. *Orko* and *macić* - the two imaginary beings from the Croatian (and Mediterranean) oral tradition - do share many resemblances and mutual differences with the *golem* and *homunculus*. The latter two originate from kabbalah and alchemy, and thus - according to enlightened modernist classifications - inevitably belong to literary fiction. Nowadays, the literary net is fading under the postmodern pressure of interdisciplinary globalization, and its height cannot be measured: the pairs are blending into a common mythical playground. The idea of the free market aspires to become the new materialist deity, and it renounces the very existence of spirituality - even within the human brain. Religion, mythology,

art and literature are oversimplified to ideology. The imaginary beings (both in literature and in belief narratives) cease to be the relevant subject in the humanities, and they have to make room for real humans - narrators and their social context.

On the other hand, the arrogant anthropologization of our studies bears no proportion to the spontaneous remythologization in society.

Who are the real, pure humans, is still an open question. The otherness is still within us, and the deprived imaginary beings can strike back. They can use the anthropocentric hubris of neoliberalism and return as superior "man-made humans". A "new singularity" (Kurzweil 2005) might transcend human biology by combining the three important technologies of the 21st century: genetics, nanotechnology, and robotics (including artificial intelligence).

References cited

Bernheimer, Richard 1979. *Wild men in the Middle Ages*. New York: Octagon books.

Bošković-Stulli, Maja 1975. "Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača". *Narodna umjetnost* 11/12, 5–159.

Hartmann, Franz 1896 *The life of Paracelsus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd.

Insam, Bernd Dieter 1974. *Der Ork. Studien zu einer alpinen Wort - und Erzählgestalt*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Ivanov, Vjačeslav V.; Toporov, Vladimir N. 1974. *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej / leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moskva: Nauka.

Kurzweil, Ray 2005. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. Penguin Group (USA).

Lozica, Ivan 1995. "Dva demona, orko i macić". *Narodna umjetnost* 32/2, 11–63.

Lozica, Ivan 2008. "Towards the Other Mythology – The Offspring of Darkness: Jocasta' s Daughters and Granddaughters". *Collegium Antropologicum* 32/4, 1023–1033.

Scholem, Gershom 1965. "The Idea of the Golem". In: *On the Kabbalah and its Symbolism*. New York: Schocken, 158–204.

Igra parova: Orko i Macić protiv Golema i Homunculusa

Ivan Lozica

Analogija igre parova u tenisu ovdje služi kao okvir za teorijsku razradu. *Orko* i *macić* – dva imaginarna bića u hrvatskoj (i mediteranskoj) usmenoj tradiciji – odlikuju se snažnim književnim nabojem i svojstvima, ali ih samo uvjetno možemo uspoređivati s demonima učene kulture. To nisu kršćanski ili pretkršćanski demoni. Ipak, *orko* i *macić* iz usmenih predaja te *golem* i *homunculus* iz kabalističkih i alkemijskih tekstova dijele mnoge sličnosti i uzajamne razlike. Opreka usmenosti i pisanosti blijedi pod postmodernim naletom interdisciplinarne globalizacije. Usmene predaje i vjerovanja marginalizirani su koliko i književna fikcija: ideja slobode tržišta nameće se kao novo materijalističko božanstvo, negirajući i samo postojanje duhovnosti. Religija, mitologija, umjetnost i književnost pojednostavljeno se tumače kao puka ideologija. S druge strane, arogantna antropologizacija naših struka u suprotnosti je sa spontanom remitologizacijom u društvu. Drugost je još u nama i obespravljena imaginarna bića mogu iskoristiti antropocentričnu samouvjerenost neoliberalizma. Mogu nam se vratiti kao nadmoćni umjetni ljudi, nastali kombinacijom triju važnih tehnologija dvadesetprvog stoljeća: genetike, nanotehnologije i robotike, kombinacijom koja uključuje i stvaranje umjetne inteligencije.

What is "Real" in Believing in Supernatural Beings? The Informant's Cut

Luka Šešo

Recent field research into traditional beliefs in supernatural beings (werewolves, fairies, witches, and mòras) among the inhabitants of the Dalmatian hinterland has shown that such beliefs are still present within certain groups. This fact opens up a possibility of asking present-day informants different kinds of questions, not often asked in folkloristic and ethnological research conducted in these regions. First and foremost, these refer to the question of what the informants themselves think about believing in supernatural beings, why people believe in them and talk about them. Thus in this paper there will be no talk about the nature, doings and names of supernatural beings or narrative forms they occupy, but about the notions and explanations of the very informants. Through informants' own interpretations and additional data about them were gathered on the basis of a modified questionnaire we will be able to better understand the reality of the informant's relationship toward believing in supernatural beings.

There are not many subjects coming out of ethnological and anthropological field research that are as delicate and raising as many questions and dilemmas as the belief in anything that has to do with the supernatural. While researching the beliefs in supernatural beings, we intrude on the quite intimate worldview of the holders of these values. To enter such an intimate and closed system, we need special skills, knowledge and techniques, but, more importantly, we also need the help of those who created and who hold such beliefs.

Anthropologists generally consider that the beliefs are propositions about the relations among things to which those who believe have made some kind of commitment for practical or emotional reasons (Goodenough 1990: 597). Such conceptions of belief typically have two elements: "propositionality" (a mental state of conviction in which a doctrine or proposition concerning one's world-view is affirmed as true as opposed to false) and an assumption that such a "prepositional" relationship to tradition is an "interiorized" one because of its reference to mental states (Tooker 1992: 808).

Precisely because of the "interior-ized" mental states which are "prepositional" in beliefs, in this research I was not interested only in collecting a large body of data concerning the appearance, names and doings of supernatural beings, but I wanted to hear the interpretations of the very informants who are the holders of those traditions.

Therefore, this paper is based on my field research conducted in the Dalmatian hinterland. In past several years I contacted 42 informants from almost every part of the region including the Bukovica region, Ravni Kotari, Zagora, Sinjska and Imotska counties. Hence, for the purpose of the research I developed a questionnaire containing questions

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA XIV - 2011, 113 - 124

that could be asked about the appearance, origin, activities and protection from supernatural beings such as werewolves, witches, fairies and mòras. In addition, I added questions relating to the informant's history, i.e. his/her education, migration, religious and national belonging, questions about the position of a village, its level of isolation and geographical environment, as well as all those parameters that could be helpful in the research of the informants' contexts. Additionally, one of the main questions, or intentions, was to find out what the informants thought of the focal issue of my research, i.e. what the informants thought about the existence of supernatural beings. By using these questions my intention was to get the informants to shift from the recounting of data and stories about supernatural beings based on traditional beliefs and to inspire them instead to question the meaning of these stories for themselves and to interpret them individually. Therefore, encouraged by the thought that we should broaden our viewpoints with the ideas of interlocutors classified as non-academics (Briggs 2008: 102), I was particularly interested in the thinking and explanations of the very informants.

Before we engage in further discussion of the informants' viewpoint let us briefly look at some basic features of supernatural beings that can be found in the beliefs of informants in this region. The most frequent being that every informant mentioned is a *witch*. The person the community would call a witch is stereotyped as an old, ugly, blind (having strange eyes) and unattractive woman, i.e. the one whose appearance deviates from commonly accepted norms. Besides physical appearance, the significant indicator for calling someone a witch is the person's character, social reputation and marital status. Therefore, whores, promiscuous, widowed and unmarried women are considered witches as well. It is believed that a witch can kill persons and domestic animals or make them ill, mostly using her "evil eye". She causes storms and hail, destroys crops and can transform into an animal, usually black or nocturnal. *A mòra* has similar abilities as the witch, but the main difference is that the mòra is described as a young woman who becomes a witch after marriage. She is mostly seen as a black cat that sucks its victim's breasts during the sleep/night. Men usually turn into *werewolves*. The respect for social norms is also highlighted in their case, therefore, it is believed that liars, thieves, cheaters, non-baptized, aggressive and extremely evil men will turn into werewolves after death. They rise from the grave as the undead in the form of boneless skin filled with blood; they attack the villagers (mostly neighbors and family) and can kill domestic animals and persons while fighting with them. Finally, the informants from the Dalmatian hinterland often mentioned beliefs in *fairies* describing them as beautiful young women with animal legs (goat's, cow's, donkey's). They emphasize their character, which is usually good but can also be evil or ambivalent. The most important thing about them is that fairies have supernatural powers, which they can use to help good people or to punish the evil ones.[1]

At the end of the interview, after they described supernatural beings in the manner just shown, I asked each of my informants the following question: What do you think about the existence of supernatural beings? Their views and explanations can be classified into several groups.

The first group consists of those who did not offer any concrete explanations or express their opinion. Therefore, seven informants said that they did not believe in super-

[1] For a detailed description of the appearance and abilities of supernatural beings from Croatian and South Slavic traditional beliefs cf. eg: Đorđević: 1953, Vukanović: 1989, Šešo: 2007.

natural beings, but that they did know that some older people in the past had believed in them. They were not willing to discuss this topic further and concluded that they could not help me anymore. They justified themselves by having no time and being in a hurry and suggested that I should go to another village where there were more old people who might know something about this. Often they really did give names of people living in other villages, mostly older, who could tell me more about the beliefs in supernatural beings. However, it must be said that after my question, the conversation with almost all of the informants from this group ended and thus it is impossible to conclude with certainty what is their attitude towards supernatural beings. After the question was asked, some of the informants started showing a lack of trust towards the researcher who wanted to get to the bottom of such delicate themes as supernatural beings, while others considered the explanation of such phenomena not worthy of discussion and, although they might have known something or even quite a lot about the issue, they saw no point in further discussion about it.

The largest number of informants (15) forms the next group. They described the appearance of supernatural beings, told about how they come into being, what they do, how to defend oneself from them, what their names are, they told stories about supernatural events, etc. The repertoire which the informants from this group offered seems as if copied from hundred years old descriptions of beliefs that can be found in *Zbornik za narodni život i običaje*[2] or from the legends that were collected in the same area by Maja Bošković-Stulli a couple of decades ago (cf. Bošković-Stulli 1967/1968: 392–408).

The discourse of narration very much resembled the repertoire, i.e. the informants most often said that they had met such creatures or that some supernatural manifestation had taken place before one of their neighbors, relatives or acquaintances and the informants often gave exact names and locations where those occurrences took place. However, they always emphasized that this happened in some "previous times" and added a refrain "whether this is true or not, I don't know". When asked what they thought about the existence of supernatural beings, they always distanced themselves and replied that they personally did not believe in supernatural beings, but they emphasized that there are elements of truth in this that they cannot explain. The usual sentences that we find in their answers are:

> *I personally never believed in such things, but, still, there is something real about it.* (Ivan).[3]

> *There is some sort of a force that has control over these people. Everything that has a name should exist.* (Josip).

As can be seen, the informants would seldom determinedly say that all of these were "just stories", and were more likely to say: There are people who still believe in this, but I never believed in any of these things (Pave) or Only women and older folk still believe in

[2] *Zbornik za narodni život i običaje* is the first Croatian ethnological publication with its first volume published in 1896.

[3] The names in brackets are the first names of my informants. The full names, transcripts and other information are stored in the archives of the Institute of Ethnology at the Croatian Academy of Arts and Sciences in Zagreb under the signature NZ 195.

this (Nikola), thus creating the impression that the existence of supernatural beings is in fact true. At that, their gesticulation, the expression of their faces and other non-verbal segments would add to the suspense and credibility of their story, and frequently they would switch their narration from the third to the first person and suddenly the mòra that attacked their friend would become the mòra that the informant once met in his or her sleep.

If we analyze the refrains the informants used and if we take into consideration the verbal components and the emotional tension, we can conclude that these are not semiotic but apophantic testimonies in which the informants leave the possibility that they do not necessarily speak the truth. Such examples in which the informants claim that it was they who saw a fairy, that a *mòra* "harassed" them or that there "is something there", have a narrative function of creating suspense, intrigue, excitement and are a constitutive element of the genre of mythic tales. Here the listener has the impression that the narrator believes in the delivered content. Also they often use names of real persons who experienced such things, they list localities and dates (Rudan 206: 96). The retelling of someone else's encounters with the supernatural often turns into the first person narration in order to give a more exciting tone to the story (Bošković-Stulli 1991: 190).

In the third group, 4 informants stated that they did not believe in the existence of supernatural beings, but that they believed that people used to amuse themselves with stories of such (imagined) beings in the moments of boredom. The usual answers to my question were:

> *All of this was invented, all those stories about the dead, of them rising. Come winter, they'd get bored, so they'd gather and tell these foolish stories.* (Marta).
>
> *When we would sit around in a house, stories would be told. Some were listened to, others not. Some knew how to tell a story better, they knew how to invent things.* (Nikola).
>
> *These stories were told around a fireplace. It was important not to spend too much wood, so everyone would gather at one house. People who never moved anywhere, they scared people and would get drunk.* (Mare).

As can be seen, even some of the more recent testimonies about the circumstances in which such stories were told showed that in the past the stories about supernatural beings served as a form of entertainment, especially in winter, when people did not have much work. People gathered for company or to save firewood. But, as Bošković-Stulli observes, such circumstances, in which the stories were told in the above-described manner, had almost disappeared already at the time of her own research (1950s and 1960s) because of the migration and changes in the way of life (Bošković-Stulli 1967-68: 311-312). Today the informants covered by this field research also emphasize that those stories were more frequent in the past, while today they do not exist. However, even though the way of life, that is, the social and economic changes that took place in the last fifty years, have considerably changed the circumstances in which the stories were told, they still in a certain form exist even today. During my field research I had no opportunity to participate in evening sit-togethers, corn shucking and similar gatherings where the members of the community

covered by my research talked about supernatural beings, but during my interviews I actually managed to create such situations and raised curiosity with many inhabitants wherever I conducted my interviews. While interviewing some individuals, it often happened that someone "dropped in" or that the neighbor saw me sitting in front of the house with my informant and decided to join us at the table and share his/her story. Also, occasionally some older people from the village were called to come to the house where the interview was taking place in order to participate in it by revealing some of their knowledge about supernatural beings. This led to spontaneous situations in which more inhabitants took part in the interview, such as the situations mentioned by Bošković-Stulli. Perhaps it should be pointed out that at the given moment probably any other topic would provoke curiosity with the villagers who are eager for amusement, socializing and exchanging stories. However, it is significant to notice that almost every "guest" knew something or quite a lot about supernatural beings, often got involved in the narration and in this way contributed to the already-mentioned suspense, drama or mysticism of the stories. So, telling stories about supernatural beings still has or, if induced from the outside, it can have the function of socialization and amusement. Even though various social changes led to the disappearance of fundamental predispositions that in the past stimulated people to gather and tell stories, it is still possible to create situations that take the contours of the previous conditions and in which the stories of supernatural beings play the role of amusement and socialization which is often emphasized by the informants themselves.

In the fourth group we have 4 informants who emphasized that now they no longer believed in supernatural beings, but that they used to believe in them when they were children and that now they believed those stories used to play an important role in the children's up-bringing.

> *A werewolf, that's a devil used to scare the children. If they misbehaved, a werewolf would come and take them away.* (Miho).
>
> *The elderly made up the stories. The children were scared of these stories. Witches, fairies and werewolves...* (Andrija).
>
> *On Carnival days, our father would not let us out; he would say: "Tonight we do not open the doors, every freak and every witch is out."* (Mara).
>
> *They used fairies to scare children. Fairies were beautiful and nice, but people were afraid as fairies were made out of beautiful girls.* (Anka).

The informants' explanations tell us how the things worked some fifty years ago when they were children. But what is the situation today? Today in the Dalmatian hinterland, unfortunately, we cannot find children sitting around the table listening to their elders' stories. The first reason is, of course, the demographic picture, which is showing the region's population decline, that is, the number of children born is decreasing, and the villages are mostly populated by the older population. The children who are born in the region attend schools in larger towns and cities nearby; they often live in student homes because schools in their villages have long closed due to as insufficient number of pupils. Although in the field I was unable to find any children whom I could ask about super-

natural beings, many informants were willing to share experiences from their childhood. Back then at the gatherings the older people of the village also told stories whose intention was, as some informants said, to scare the children. It is thus evident that the stories about supernatural beings provoked fear and intimidation with children, but also with the older people of the village. Such results are in accordance with Lauri Honko's thesis according to which the function of the stories about supernatural beings was to create fear and dread from supernatural beings so that they could function, that is, fulfill their social function as guardians of norms (Honko 1962: 118). The only question is whether such stories were told on purpose in order to educate children and enforce social norms on them through the topic of supernatural beings? According to Marijana Hameršak, the stories told at evening gatherings and other situations were not directed exclusively towards children, but the children happened to hear them (Hameršak 2009: 246). I partially agree with Hameršak and think that the stories filled with authenticity, drama and suspense served to occupy and "teach", but also to amuse all of the participants who, by the way, all held these stories to be somewhat true. However, I also believe that the storytellers were additionally motivated if the children were present during their telling. In those cases, the storytellers most likely chose more frightening examples in order to provoke fear and intimidation in the children. It can be assumed that after such stories children did not leave their homes at night, did not walk in the woods alone, they did not avoid church services, in other words, they tried to behave in accordance with certain social norms in order to avoid an encounter with a supernatural being. Thus these stories were for the good measure intended for the children, and the motivation behind them was to educate the children, to impose certain social norms on them, and to provoke fear that in case the imposed norms were broken the supernatural beings would be called upon those who broke them.

The fifth group consists of several informants who explained that the beliefs in supernatural beings are caused by external material factors such as hard physical work, harsh weather conditions and alcohol:

> *After working the whole day in the field, the people would get tired, and in the evening they would see different things because of the hard work.* (Imelda).
>
> *These nightmares might be the result of the pressure in the body, some pressure, when it is hot.* (Marko).
>
> *Those who got drunk saw the werewolves.* (Pave).

As we can see from the examples above, the informants' answers to my questions on the belief in supernatural beings were rather short and the informants refrained from giving lengthy comments. However, we now come to two extremely interesting explanations of the existence of supernatural beings, whereby the informants tried to give a detailed explanation of these beings' existence. This explanation was accompanied by a strong rationalization of the issue. Both explanations were initially given by the informant named Milorad from Bukovica, but in later interviews some other informants expressed similar views.

Milorad explained the belief in supernatural beings as a psychophysical disorder, which is the result of difficult life conditions. He emphasized that he had observed people

and their behavior for years and that he came to the conclusion that werewolves, fairies and other beings always appeared, or were mentioned, after difficult situations in life such as war, drought, hunger, or death. After such events, people are prone to believe that supernatural beings are responsible for their hardships. People encounter them at the precise moment or immediately after some accident happens and start believing that these supernatural beings are responsible for these events. After a catastrophe of some kind, such beings are seen in the whirlwind, in the humming of leaves, in a black cat, sheets being dried outside during the night. So the people are prone to believe that a werewolf has awakened, that fairies are walking through the woods and that mòras or witches are walking through the village.

Then I asked Milorad why he thought people were likely to connect the appearance of supernatural beings to catastrophes and other similar events. Milorad answered that such events often rendered people psychologically instable and prone to believe in unusual things:

> *People start talking about these things when they get into debt or some other evil befalls them, such as this war that brought misfortune to us all. Then we find ourselves in a specific situation, which makes us nervous, suspicious, and we cannot find a normal answer for why something is happening to us. When this war happened, I started seeing a black cat – a mòra. It was jumping on me in sleep, making me unable to move. I didn't know if it were a dream or if it were for real. I knew that it couldn't be, but I couldn't get rid of the feeling that it was for real.* (Milorad).

Based on the conversation with Milorad, it is clear that the people from this region are inclined to see supernatural beings during unusual situations that are hard to accept. As he said, in such situations they see what they are familiar with, i.e. traditional supernatural beings that are by definition able to cause troubles. Similarly, the supernatural beings almost always appear during or after an event as an answer and an unambiguous sign of something inexplicable, something difficult to comprehend and therefore supernatural.

While Milorad's first explanation addresses the connection between the appearance of supernatural beings and difficult life situations, his second explanation sheds light on the background of the whole issue. This second explanation, which is actually an addition to the first one, is expressed in one sentence:

> *Looking back, every time supernatural beings were mentioned, they were misused for some evil doing.* (Milorad).

Hence, we have a second explanation according to which the belief in supernatural beings "exists" so that it can be (illegally) exploited for someone's material benefit. According to Milorad, supernatural beings were used by particular individuals to scare other people and gain material benefit. The mechanism of using supernatural beings for the purpose of intimidation functioned in such a manner that *villains and thieves* [...] *would find mentally ill individuals and influence them to spread the stories. After 1945 they walked at night in chains inciting the mentally ill to start the rumors.* (Milorad)

The thieves' goal was to start the avalanche in the whole village by intimidating psychologically unstable people. By spreading the story, according to which fairies and werewolves are walking through the village among the inhabitants, fear would spread among the people and keep them locked in their houses at night. Thieves would use this situation to steal from barns and warehouses without fear that anyone would come and check the suspicious sounds. Hence, it seems that one of the explanations for the existence of supernatural beings is their use for criminal purposes such as robberies and thefts.

Another informant from Bukovica discussed the type of resourceful tricks thieves used in order to additionally frighten people and make them believe in supernatural beings. During the entire interview, this informant argued that werewolves were invented precisely for the purpose of stealing and robbing people from the village.

> *Werewolves are invented. It was done by professional thieves to frighten people, so that they could steal during night as ghosts. They made the dolls and figures people saw themselves, using rags, sheets, quilts. To seem more real, they lit candles. Back then it was not allowed to walk through the graveyard or the narrow streets. Thieves were the people from that village.* (Ivan).

The informant from the neighboring region of Ravni Kotari agreed with this last informant. He claimed that a nearby hill had always been the subject of various stories about witches and that these stories were used by thieves to frighten people.

> *The elderly invented the stories that witches dance on Vrčevo Hill. It was like this. There was no electricity in the village and people could easily be frightened. Some villagers would frighten others so as to steal sheep and goats. When a person died in the village, they told others they saw him resurrect. While the bell rang the Holy Mary, everybody stayed at home, and they stole. There is a tower on Vrčevo hill, one could drive a car on the walls. They would say they had seen a light, while in reality they carried torches and the thieves frightened the people. I looked after sheep at nights and collected grass for oxen. If there were any witches, I would have seen them and they would have taken me.* (Mladen).

A similar explanation was offered by the informant from Dalmatinska Zagora who said:

> *Let me tell you one thing. At first, they said werewolf. Listen: there was no work, and there were many people. There was no place where people could earn a living. There was no work, no factories, nothing. The factory was sold, you couldn't get a job anywhere. And then people would dress in black or white, go behind the graveyard, in the woods, on the road, and scare you. And then people could go nowhere and then they would steal around the village. They would steal sheep or hams or… I know what. And, that's why there were werewolves.* (Jakov)

The answer of Janja from Bukovica shortly summarizes the problem:

> *All that was invented, so that some could steal.* (Janja).

Emphasizing the abuse of the belief in supernatural being for dishonest purposes and the search for psychophysical causes for such beliefs are characteristic of the informants we mostly find in Bukovica and the nearby Ravni Kotari. The fact that the informants belong to this region can help us better understand why they show particular inclination toward such strong rationalizations. Namely, unlike other areas covered by the research, this region was strongly hit by the Croatian War of Independence. The mixed population (Croats and Serbs standing on opposite sides) that inhabited Bukovica almost completely escaped or was forced to leave. During the war the inhabitants lived in larger urban centers such as Biograd, Zagreb or Zadar (when the Croats are in question) or in Belgrade, Novi Sad and Subotica (as far as the Serbs are concerned). After the war, one part of the population returned to Bukovica and today the returning Croats and Serbs live there under the motto of peaceful coexistence.

This new, complex ethno-political situation in Bukovica left a mark on the inhabitants' position towards beliefs in supernatural beings. In their testimonies the informants now often use strong self-censorship, which is most evident in the way they end their sentences – *this no longer exists, that's all foolishness* or *only ill people believed in that* – as well as in the informants' reservation towards the testimonies they give. In this way the informants refrain themselves from saying anything that would compromise their status of peaceful returnees.

Such a position towards the problem of believing in supernatural beings in Bukovica can primarily be explained by the informants' fear from the "intellectual" elite walking about the village and writing down everything that is said. French ethnologist Jeanne Favert-Saada noticed this same position while researching the belief in witches in rural France where people believed that the researchers of traditional beliefs (folklorists and ethnologists) often considered the holders of such beliefs backward and primitive and thus the informants were in "no hurry" to reveal their beliefs so as not to be considered backward (1980: 4). Thus the informants in their testimonies often used self-censorship or rationalized the problem so as not to be brought into connection with such "backward" beliefs. However, when Bukovica is in question, such a position towards believing in supernatural beings is even more prominent because the informants not only do not want to be considered backward or primitive, but, more importantly, they do not want to be considered backward or primitive Croats or Serbs. Similarly, the Bukovica informants strive to demystify traditional beliefs in supernatural beings because, unlike the informants from other regions covered by the research, they do not have a strong feeling of group or local belonging[4] because of the recent war in which the local population was in conflict with each other. Thus the negation, rationalization and self-censorship of traditional beliefs in supernatural beings that were shared among the population before the war[5] comes out of the (until recently warring) groups' need to make a distinction between each other. In other words, the Bukovica informants have the need to deconstruct their shared memories and thus their negation, self-censorship and rationalization of such traditions is understandable. Finally, it is worth mentioning that all of the informants covered by the research during the Croatian War of Independence spent a longer period of time in larger urban centers in which they came face to face with rational explanations of "back-

[4] More about the relationship between the belief in supernatural beings and group affiliation cf. Šešo 2010.

[5] Older literature and data dealing with the beliefs in supernatural beings in Bukovica shows almost no difference in beliefs between Croats and Serbs (cf. eg. Ardalić, 1899, 1917).

ward" beliefs cherished by the older people from their villages. The confirmation of this came from the informant Milorad who told me that during his exile in Belgrade he had read Erich von Däniken and Carlos Castaneda and realized that the supernatural beings from old people's stories were actually *foolishness*. Accordingly, it can be assumed that the traditional beliefs in supernatural beings in Bukovica are additionally deconstructed and directed at rapid decline due to the storytellers' mass departure to larger urban centers during the Croatian War of Independence, where they acquired detachment from such "backward" beliefs.

Conclusion

By looking at the answers the informants gave to the question of what they themselves thought about supernatural beings, we can conclude that, according to the informants, the belief in supernatural beings was increasing during or immediately after situations of social hardships and catastrophes. Such hardships primarily refer to wars, outbreaks, natural disasters and economic crises. During and immediately after such events, two groups of people appear. The first group is comprised of those who have become psychologically instable and are inclined to believe in the existence of supernatural beings, which somehow represent either the answer to the hardship or a sign, a climax of that hardship. The second group is simply trying to use this situation for their material profit. In the situation of complete chaos of a village or an individual, the members of the second group reach out to supernatural beings from traditional beliefs, which are strongly rooted in the consciousness of the inhabitants of the Dalmatian hinterland. Reproducing various values and symbols ascribed to supernatural beings by traditional beliefs, a group of profiteers wittily uses them, hence managing to manipulate other inhabitants.

However, if we look at the explanations given by some other informants, we can immediately notice that supernatural beings are always mentioned as a tool for the realization of certain goals. They are used as objects of entertainment and socialization, for the purpose of the construction and maintenance of social norms, i.e. the upbringing of children, as an excuse for various hardships of life, drunkenness, etc. In all these segments of human life, supernatural beings with their characteristics, values and symbols provide support. They help us in the world that surrounds us and poses many more questions and creates more obstacles than it provides answers and offers support. One has to find these on one's, sometimes with the support of supernatural beings, or as my last informant said:

Whatever a person believes, it helps him. (Jakov).

Bibliography

Ardalić, Vladimir. 1899. "Bukovica. Narodni život i običaji". *Zbornik za narodni život i običaje* 4/1: 113–126.

Ardalić, Vladimir. 1917. "Vještica i vila. (Bukovica u Dalmaciji)". *Zbornik za narodni život i običaje* 22: 302–311.

Bošković-Stulli, Maja. 1967/68. "Narodne pripovjetke i predaje Sinjske krajine". *Narodna umjetnost. Hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 5/6: 303–432.

Bošković- Stulli, Maja. 1991. *Pjesme, priče, fantastika.* Zagreb. Nakladni zavod Matice hrvatske, Zavod za istraživanje folklora.

Briggs, Charles L. 2008. "Disciplining Folkloristics". *Journal of Folklore Research* 45/1: 91–105.

Đorđević, Tihomir R. 1953. "Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju". *Srpski etnografski zbornik* 66: 5–255.

Favret-Saada, Jeanne. 1980. *Witchcraft in the Bocage*. Cambridge. Cambridge University Press.

Goodenough, Ward E. 1990. "Evolution of the Human Capacity for Beliefs". *American Anthropologist* 92/3: 597–612.

Hameršak, Marijana. 2009. "Usmenost za djecu u hrvatskoj etnologiji i folkloristici". *Studia Ethnologica Croatia* 21: 233–254.

Honko, Lauri. "Gaisterglaube in Ingermanland". *FF Communications* 185: 5–470.

Rudan, Evelina. 2006. "Authentication Formulae in Demonological Legends". *Narodna umjetnost. Hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 43/1: 89–111.

Šešo, Luka. 2007. "Vjerovanje u bića koja se pretvaraju u životinje". In *Kulturni bestijarij*, eds. Antonija Zaradija-Kiš, Suzana Marjanić. Zagreb. Hrvatska Sveučilišna naklada: 253–275.

Šešo, Luka. 2010. "Kazivanja o nadnaravnome – prema lokalnim temeljima grupne pripadnosti". *Etnološka tribina* 33: 107–114.

Tooker, Deborah E. 1992. "Identity Systems of Highland Burma: ''Belief", Akha Zan, and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity". *Man, New Series* 27/4: 799–819.

Vukanović, Tatomir P. 1989. "Witchcraft in the Central Balkans I. Characters of Witches". *Folklore* 100/1: 8–24.

Što je "stvarno" u vjerovanju u nadnaravna bića. Kazivačeva verzija

Luka Šešo

Nedavna terenska istraživanja tradicijskih vjerovanja u nadnaravna bića (vukodlake, vile, vještice, more i dr.) među stanovništvom dalmatinskog zaleđa pokazala su još uvijek snažnu prisutnost takvih vjerovanja. Ta činjenica otvara nam mogućnost da današnjim kazivačima postavimo neka pitanja koja se u dosadašnjim folklorističkim i etnološkim bavljenjima ovom temom na ovim prostorima nisu često postavljala. Riječ je prvenstveno o pitanju što sami kazivači misle zašto postoje vjerovanja u nadnaravna bića, zašto ljudi u njih vjeruju i o njima pričaju. Stoga se u ovom radu autor ne bavi izgledom, djelovanjem i nazivljem nadnaravnih bića ili narativnim formama, već u prvom redu razmišljanjima i tumačenjima samih kazivača. Kroz vlastite interpretacije kazivača i dodatne informacije o kazivaču prikupljene uz pomoć modificirane upitnice (koja obuhvaća društveni položaj, profesiju, obrazovanje i migracije kazivača iz dalmatinskog zaleđa) autor nastoji razumjeti stvarnost kazivačeva odnosa prema vjerovanju i pričanju o nadnaravnim bićima.

Pričanja o neobičnim iskustvima iz djetinjstva i procesi ontogeneze

Jelena Marković

The article focuses on certain characteristics of storytelling about childhood, collected using various methods and told in everyday life and in research interviews, and compares and contrasts them with the characteristics of traditional narratives, particularly memorates, as well as fabulates, negative legends and tall tales.

Uvod

Vrlo općenito, u folkloristici se mogu razaznati obrisi dvaju idealnih tipova pristupa žanrovima. Jedan je kontekstualan, i termine, koncepte i teorijske sustave smatra primjenjivima jedino u kontekstu pojedinog istraživanja u kojem se koriste. Drugi predmnijeva uvid u definicije i njihove uporabe u pojedinim istraživanjima i njime se nastoji postići barem okvirni konsenzus o uporabi različitih žanrovskih termina i njihovih definicija (usp. Stahl 1977a: 18). Oba pristupa karakterizira visok stupanj arbitrarnosti žanrovskih sustava i obično ne funkcioniraju zasebno. Oba pristupa i njihove inačice pokazuju da žanrove ne možemo smatrati "prirodnim" kategorijama, iako često i sami prenositelji usmene tradicije poznaju nazive za pojedine oblike koji katkada i ne korespondiraju s onima utemeljenima u folklorističkoj tradiciji.

U skladu s time za raspravu koja slijedi važno je napomenuti da su korpusi usmenih priča na kojima su se temeljile tradicije žanrovskih određenja bili uvjetujući za same koncepte koji su se koristili. Jednako tako i kontekst njihova prikupljanja u mnogočemu je uvjetovao genezu koncepata.

Mojim vlastitim istraživanjem oblika pričanja o djetinjstvu nastao je ponešto drugačiji korpus od uobičajenih folklorističkih korpusa.[1] Ono što ga čini drukčijim jest izostanak namjere prikupljanja primjera nekog tradicijskog žanra. Korpus usmenih priča u

[1] Riječ je o istraživanju za doktorsku disertaciju o folklorističkim i kulturnoantropološkim aspektima pričanja o djetinjstvu (2010a) koje je trajalo pet godina (2005–2009). U tom sam vremenu osmislila mrežu metodoloških postupaka od kojih svaki sa svojim osobitostima nastoji dopuniti nedostatke ostalih postupaka, a sve u skladu sa zanimanjem za pojavu koja je bitno, pa čak i ključno, obilježena "prirodnim" kontekstom koji je često nemoguće snimiti ili vjerodostojno zabilježiti. Korišteni metodološki postupci jesu: naknadno bilježenje govornih situacija kojima sam bila sudionikom (promatranje sudjelovanjem), otvoreni intervju s pripadnicima različitih dobnih skupina, uključivanje drugih subjekata – i djece i odraslih – u istraživačku poziciju, autoetnografija u odnosu na osobno iskustvo povezano s istraživanom temom, iz psiholoških istraživanja preuzeta asocijativna metoda istraživanja autobiografskog pamćenja te arhivski rad na manjem dijelu građe *Dokumentacije* Instituta za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu u kojoj se nalaze "slučajno" zabilježene pripovijesti o osobnim iskustvima iz djetinjstva.

istraživanju izrastao je iz razgovora i iz života samog, i to u raznovrsnim istraživačkim situacijama. Studija koja slijedi s jedne je strane utemeljena na drukčije utemeljenom korpusu, a s druge na žanrovskim kategorijama koje su uglavnom izrasle iz uobičajenih folklorističkih korpusa, čiji je inicijalni poticaj i dominantna namjera najčešće bila prikupljanje primjera pojedinog usmenog žanra, i srasle su s njima.

Slijedom toga u ovom ću radu nastojati neke karakteristike oblikā pričanja o djetinjstvu u svakodnevici i istraživačkoj situaciji[2], koji su prikupljeni različitim metodološkim postupcima, propitati u odnosu na karakteristike etabliranih tradicijskih oblika pripovijedanja, posebno memorata, ali i fabulata, negativnih predaja i lagarija. Cilj nije dovesti u direktnu vezu tradicijske žanrove s pojedinim primjerima, dijelovima korpusa ili sl. već promisliti o tome možemo li neke primjere, i na kojim razinama, dovesti u vezu s nekim tradicijskim pripovjednim oblikom, pod uvjetom da prihvatimo uporabu svakog pojedinog koncepta. Slijedom toga konačni, posredni cilj jest na temelju vlastitog korpusa pokazati kako su temeljni žanrovski koncepti folkloristike, za koje znamo da su katkada tijesni i nekompatibilni, još tješnji i teže aplikabilni na pojedine oblike.

Ovakav pristup pokazuje kako je "prirodne" pripovjedne oblike u svakodnevici katkada nemoguće uklopiti u "neprirodne" žanrovske kategorije i kako nas klasifikacija oblika pripovijedanja u svakodnevici može ograničiti na način da, baveći se njome, počinjemo obraćati nedovoljno pozornosti na život sam kao kontekst pričanja, a previše se koncentriramo na pripovjedne okamine u kontekstu pojedine izvedbe. Iz te promijenjene perspektive u radu ću oblike pričanja o djetinjstvu i neke tradicijske oblike pripovijedanja uspoređivati na temelju nekih svojstava pojedinih etski koncipiranih žanrova kao što su komunikacijsko-narativna, semantička i epistemološka svojstva. Pričanja o djetinjstvu, prije svega, promatrat ću kao praksu, a ne formu, iako ću govoriti i u žanrovskim kategorijama.

Usredotočit ću se, dakle, na pripovijesti djece i odraslih o nekom neobičnom iskustvu iz djetinjstva kao što su primjerice susreti ili "susreti" s Djedom Mrazom, vilama, izvanzemaljcima, neobičnim zvukovima, ljudima, pojavama. Pri tome ću uz pomoć aktualnih znanja o žanrovima promatrati dječjeg pripovjedača, dječju izvedbu i dječju publiku kao kategorije jednakovrijedne i istovjetne kategorijama odraslog pripovjedača i njegove publike, a neobično i natprirodno u dječjem svijetu kao jednakovrijedno svijetu odraslih. Iz te perspektive status "mitskog bića" u pripovijestima djece, posebno među dječjom publikom, može imati i primjerice Djed Mraz ili Zubić Vila. Dječjem pripovjedaču neću odricati vjerodostojnost kao istraživačica i odrasla osoba, već ću njegovu priču promatrati u odnosu na publiku, koja može biti dijete ili odrasla osoba, koja može (ne)vjerovati, sumnjati, oponirati. Dječjem pripovjedaču najčešće odrasla publika odriče vjerodostojnost, zbog čega priče često mijenjaju svoje žanrovske karakteristike.

U svakodnevnoj komunikaciji dijete i odrasla osoba kao pripovjedači nemaju jednak status kada su u pitanju kategorije vjerovanja, nevjerovanja, sumnje ili oponiranja naspram pripovijedanog sadržaja. Ono što se prepoznaje kao neistina u dječjim pripovijestima često se ne diskreditira tako olako kao laž u pejorativnom smislu. Naime, djeci se neobičnost iskustva koje pripovijedaju često pripisuje maštanju kao prihvatljivom obliku dječjeg ponašanja. Neobičnost iskustva, posebno kod djece, može biti i produktom neupućenosti i neznanja. Pripovjedač se pri tome ne prepoznaje kao lažljivac nego kao dijete,

[2] O oblicima pričanja o djetinjstvu i srodnim konceptima vidi Marković 2010b.

što također mijenja žanrovske karakteristike pripovijesti. Dakle, nedostatak znanja djece, ali i predodžbe odraslih o njihovu znanju i potrebama za znanjem, različite koncepcije i realizacije odgoja djece, životni stilovi i uvjerenja roditelja bivaju utkani i u osobne pripovijesti u kasnijoj životnoj dobi u kojima se isprepliću znanja iz prošlosti i sadašnjosti sa sjećanjima na tu prošlost.

Zbog svega navedenoga, neke će priče u jednoj inačici nalikovati osobnim pripovijestima, u drugoj predajama (memoratima), u trećoj negativnim predajama, odnosno racionalizacijama neobičnog iskustva, lagarijama, tračevima, glasinama ili sl., dok će druge u jednoj inačici nalikovati osobnim pripovijestima, pripovijestima o neposredovanom iskustvu, a već u drugoj anegdotama, vicevima ili sl.

U promišljanju pripovijesti koje tematiziraju neki neobičan događaj iz djetinjstva u spomenutoj građi vizura je ponešto izmijenjena i zato što se oblike pričanja o djetinjstvu pokušava razumjeti uzimajući u obzir ostale moguće načine na koje je priča mogla biti ispričana (usp. Bruner 2004/1987:709), kao i razumjeti je s obzirom na životni ciklus pojedinca, procese ontogeneze i njezinu transmisiju u obitelji i "malim" grupama. Smatram da se pri tome ne bavimo pseudofolkloristikom nego na taj način amortiziramo metodološke nemogućnosti da osobu sa snimačem pratimo cijeli njezin život i na taj način zabilježimo život pojedine priče. Primjerice, iskustvo koje je petogodišnjaku neobično i izvanredno već u sljedećem trenutku ili nakon duljeg vremena, procesom odrastanja i prikupljanjem informacija o pojavi, može postati običnim. Time se, s obzirom na životni ciklus pojedinca, događaju korjenite promjene žanra, i to ponekad i u više smjerova, a često kao istraživači ne možemo zabilježiti varijante priče istog pripovjedača ili život pripovijesti u "maloj" grupi. O životima varijanti priče, nažalost, možemo samo pretpostavljati s relativnom sigurnošću, međutim te nam pretpostavke otvaraju cijeli niz novih i poticajnih pitanja.

Unatoč nedostacima postupka, na taj način arbitrarni žanrovski sustav pokazuje svoje najranjivije obličje, a to je da su često oblici pričanja o životu, odnosno pričanja o djetinjstvu, promjenjivi ne samo s obzirom na specifičnosti pojedine izvedbe (posebno specifičnosti pripovjedača i publike), nego i s obzirom na onoga tko ih i s kojim ciljem promatra i bilježi.

Memorat i osobna pripovijest

Na promišljanje o sličnostima i razlikama memorata (odnosno njegovih različitih određenja) i osobnih pripovijesti ponukale su me ne tako brojne rasprave koje ta dva pripovjedna oblika dovode u vezu (posebno Stahl 1977a: 21–23, 1989: 19 i 23), a iz kojih na nekim razinama proizlaze i – u konkretnim studijama koje ću spominjati neosviještene – komparacije fabulata i pričanja o životu.

Memoratom se u hrvatskoj folklorističkoj tradiciji ustalilo nazivati jedan od tri načina pripovjednog prikazivanja predaje (npr. Bošković-Stulli 1975:128; 2006:23). Pričanja koja nazivamo predajama temelje se "na vjerovanju u istinitost onoga o čemu se kazuje. Kompozicijski i stilski predaje su jednostavne i najčešće jednoepizodne. Tematski govore o vjerovanju u nadnaravna bića, o povijesnim reminiscencijama, o podrijetlu pojava i stvari. […] Klasično mjerilo za određivanje te vrste jest vjerovanje u istinitost […]. Načini prikazivanja kristalizirali su se u tri glavna oblika: kao *kratko priopćenje* (ili *kronikat*), zapravo informaciju u sklopu govorne riječi; kao *memorat*, tj. pričanje o događaju po vlastitome

sjećanju; i kao *fabulat*, tradicijom prenošena priča o kakvom događaju" (Bošković-Stulli 2006: 22–23). Njihov unutarnji poticaj jest u "doživljaju susreta s nečim tuđim, izvanrednim i neobičnim, bilo ono nadnaravno ili govori o distanciranoj prošlosti" (ibidem: 23).

Memorat je prvi, vrlo restriktivno, definirao Carl Wilhelm von Sydow tridesetih i četrdesetih godina prošloga stoljeća. Von Sydow tvrdi da postoji potreba za razlikovanjem predaje i oblika koji, iako je na neki način povezan sa spomenutim žanrom, nema ni poetičke ni tradicijske karakteristike. Oblik je nazvao memoratom, a definirao ga je kao reprodukcije "vlastitih, čisto osobnih iskustava" (prema Dégh i Vázsonyi 1974: 225 i usp. von Sydow 1987/1948: 230). Međutim, koliko je god posredno i neposredno von Sidowljeva definicija žanra bila prihvaćena i zaživjela je u folkloristici (jednako i u hrvatskoj), bilo je i pokušaja da se ona dovede u pitanje, a često je doživljavala vrlo ozbiljne kritike. Na udaru su posebno bili dijelovi definicije koji se odnose na pripovjedačke razine prema sudjelovanju pripovjedača u priči, odnosno prema poklapanju ili nepoklapanju subjekta govorenja i subjekta radnje (npr. Honko 1964; Dégh i Vázsonyi 1974; Stahl 1977a), i dijelovi definicije kojima se von Sydowljev memorat određuje kao nepoetična vrsta (npr. Dégh i Vázsonyi 1974: 232 i dalje). Posebno je mjesto u raspravama o pripovjedačkim razinama zauzelo pitanje u koji se oblik memorat "pretvara" kada ga pripovijeda onaj tko nije "vlasnik iskustva"?

Dégh i Vázsonyi (1974) postavljaju ključno pitanje, koje se, tako postavljeno, jednako može odnositi i na status osobnih pripovijesti kao dijela pričanja o životu, odnosno djetinjstvu, ako na trenutak zanemarimo osobitost memorata kao tematski više, a pričanja o životu kao tematski manje utemeljenih *na* neobičnim, katkada nemogućim (ili barem općeprihvaćeno nemogućim i neobičnim) iskustvima i usko povezanih *s* njima. Naime, teza von Sydowa o memoratu i "osobnom iskustvu" kao njegovu važnom svojstvu navodi na zaključak da priču koju kanimo nazvati memoratom može prenositi jedino osoba koja je "vlasnik" iskustva, a ako priču ispriča druga osoba ili druge osobe, ona više nije priča o vlastitom iskustvu, a samim time ni memorat (Dégh i Vázsonyi 1974 i Dégh 2001). Ako nije memorat, što ta priča "postaje"? Fabulat? Nešto puno apstraktnije što ćemo naprosto nazvati kolektivnim vjerovanjem, koje se može manifestirati u primjerice poslovici, vicu, predaji i sl. ili čak u osobnoj pripovijesti ili pričanjima o životu? Čini se da bi iz jedne perspektive jedini dio memorata koji se prenosi tradicijom mogao biti sažetak samog vjerovanja, odnosno "tradicionalni" dio priče (usp. Stahl 1977b: 20). Sukladno tome, sadržaj predaja ili sažetak vjerovanja u predaji može se aktualizirati u drugim oblicima (usp. Dégh i Vázsonyi 1976: 93; Honko 1964). Stahl drži ironičnim da je memorat privukao pozornost folklorista samo zato što su folkloristi određena zajednička, ali neizrečena "vjerovanja" prepoznali kao ona koja tvore jezgru raznih, inače različitih pripovijesti o osobnom iskustvu (1977b: 20–21). Kako folklorist to shvaća, takvo ugrađeno vjerovanje zapravo je značenje ili "bit" memorata i njegova najvažnija tradicijska komponenta. Postoji li takav "element" u sekularnom ekvivalentu memoratu, pita se Stahl. Postoji li "nešto što folklorist može izdvojiti i prepoznati kao ono što daje značenje i tradicionalnost inače različitim osobnim pripovijestima" (Stahl 1977b: 20–21)? Vjerovanje je, smatra Stahl, apstraktni entitet i rijetko je kada kao takvo ispričano (1977b: 21), prije je ono uronjeno u neki drugi narativni oblik i isprepleteno s njime. Poslovica je njegova najbliža reprezentacijska forma, smatra Stahl (1977b: 21). Kada priča koja je imala status istine i znanja prijeđe u nevjerovanje, izmišljotinu, laž, ona "prelazi" u neki drugi žanr (vidi npr. Dégh i Vázsonyi 1976: 100).

Prema do sada spomenutim definicijama (von Sydow 1934 i 1948 prema Dégh i Vázsonyi 1974: 225; von Sydow 1987/1948: 230 i Bošković-Stulli 2006: 22–23), memorat može poznavati samo ta jedna osoba i one osobe koje su ga čule od pripovjedača, "vlasnika" iskustva. To znači da osoba koja nije "vlasnik" iskustva o kojem memorat pripovijeda, ako pripovijeda priču koju je čula, više nije pripovjedač memorata, čak i ako priča korespondira s originalnom fabulom (usp. Dégh i Vázsonyi 1974: 226). Prema takvom određenju, memorat je, s jedne strane, priča koja u svojim varijantama nema velikih izgleda da bude prenošena, ona je neodrživa, a s druge zahtijeva nove termine i definicije koji bi ga učinili prepoznatljivim u arbitrarnom klasifikacijskom sustavu.

Prema široj definiciji, memorat se definira kao iskaz proživljenog iskustva iz prve ili druge ruke[3] ili se smatra da on može biti utemeljen ne samo na osobnom iskustvu već i na iskustvu drugih koje informant prenosi izravno[4]. Juha Pentikäinen (1973: 220) također smatra da von Sidowljeva definicija prejako naglašava osobni element memorata te da "čisto osobno" u njegovoj definiciji ograničava aplikabilnost termina na minimum. S druge pak strane, Stahl (1977a: 22) se pita o prirodi samog iskustva: Može li osoba imati "čisto osobno iskustvo"? Iskustvo uglavnom nastaje i opstaje u interakcijama "vlasnika iskustva" i drugih. Pričanje iskustva već je njegova interpretacija. Stahl smatra da je nadnaravno iskustvo koje se memoratom svjedoči puno manje "osobno" nego što bi to na prvi pogled moglo izgledati, a to argumentira, doduše ne baš tim terminima, argumentima teorija socijalizacije, posebno narativne (usp. Stahl 1977a: 22). Naime, osobna pripovijest o nadnaravnom iskustvu može biti u opreci sa zajedničkim ili barem većinskim vjerovanjima u ono što je moguće u stvarnosti, a samim time i nevrijedno, pa čak i nepoželjno, pripovijedanja u osobnom kodu. Samo ona iskustva koja ne bi bitno remetila vjerovanja u čudesno, neočekivano, neobično, neobjašnjivo i sl. poželjna su i vrijedna pripovijedanja. Dakle, iskustvo nikada nije "čisto osobno", a "osobno iskustvo" koje se pripovijeda također je osobno iskustvo iskustva (usp. Dégh i Vázsonyi 1974: 236).

Pričanja o djetinjstvu između memorata i fabulata

Ista ili problemski bliska pitanja možemo postaviti kada razlikujemo osobne pripovijesti kao pripovijesti o vlastitom iskustvu i pričanja o životu (djetinjstvu) koja uključuju i pripovijesti iz prve i još najmanje druge ruke (vidi Marković 2010b).

Dakle, pričanja o djetinjstvu, jednako kao i pričanja o životu, kako ih je definirala Bošković-Stulli (1984), pričanja su o vlastitom iskustvu, isto kao i ona pričanja koja govore o iskustvu koje nije naše ili priče koje su dijelom našeg sjećanja na priče i, možda još važnije, dijelom našeg aktivnog repertoara o djetinjstvu neke druge osobe, a pričamo ih zato što nam je osoba koja je "vlasnik" iskustva ili osoba od koje smo priču čuli posebno važna ili pak zbog same upečatljivosti i pamtljivosti izvedbe ili događaja o kojem se pripovijeda, a možda i samo zato što nas je kontekst pripovjedne situacije na to nagnao a da ni ne znamo čije to "vlastito iskustvo" pripovijedamo. U tom smjeru možemo tražiti bitne razlike između pretpostavljenog oblika koji se u folklorističkoj tradiciji naziva memoratom (bilo uže ili šire definiranog), a koji pripovijeda iskustvo iz djetinjstva, i pričanja o djetinjstvu, a jednako tako i bitne sličnosti između memorata i osobne pripovijesti. Ili možemo ići i

[3] Reidar Th. Christensen 1958, prema Dégh i Vázsonyi 1974: 227
[4] Gunnar Granberg 1969, prema Dégh i Vázsonyi 1974: 227

korak dalje i pokušati pronaći zajedničke osobitosti fabulata u koji se memorat, navodno, "pretvara" ako se prenosi kao pripovijest o "tuđem" iskustvu, pri čemu valja imati na umu moguće složene odnose tih dvaju oblika s obzirom na to da, prema postojećim klasifikacijama, oni nisu oblici iste hijerarhijske razine.

U povijesti pojma bilo je i pokušaja da se memorat odredi i kao osobna pripovijest o natprirodnom iskustvu, pa čak i da mu se pronađe "sekularni" ekvivalent (Stahl 1977b: 20), nasuprot uvjerenjima da, iako memorat može sadržavati osobno vjerovanje, on najčešće sadrži ona kolektivna. Paradoksalnim, ali možda i ne toliko proturječnim, čini se određenje memorata kao spremišta sadržaja kolektivnih vjerovanja s obzirom na to da je jedna od njegovih osebujnosti upravo ograničenost prenošenja, jer kao arbitrarno definiran žanr ne trpi usložnjavanje pripovjedačkih razina.

Lauri Honko ističe da vjerovanje sadržano u memoratima "možda nikada neće doseći razinu artikulacije 'kao vjerovanje' među ljudima koji skriveno "vjeruju" (Honko 1964: 9). Vjerovanja kao takva prepoznaju istraživači, smatra Honko (1964) kritizirajući folklorističku praksu u prvoj polovici 20. stoljeća, kada je bilo bitno manje zanimanja za usmenoknjiževni tekst, a istraživači su vjerovanja samo upisivali u svoje notese u generaliziranoj formi. Prema tome, često je vjerovanje bilo (a bitno je manje danas) kreacija skupljača jer "ono što on čuje je memorat, a ono što zapisuje ili bilježi su informacije u poopćenoj formi" (Honko 1964: 9).

Honko smatra da "ima mnogo manje memorata u kojima prednjače osobni elementi od onih u kojima se motivi memorata podudaraju s folklornom tradicijom" (1962: 113 prema Dégh 2001: 77). Folklorna tradicija u najširoj mogućoj definiciji, ali i proizvodi visoke i popularne kulture kao što su romani, filmovi i dr., jesu građa koja pokreće i usmjerava maštu. Dakako da tim smjerom u promišljanjima memorata možemo krenuti pod uvjetom da neobične sadržaje memorata smatramo produktom mašte, a ne utemeljenima na osobnom iskustvu. Memorat se, kao i drugi pripovjedni oblici, oblikuje u dodiru s dostupnim kolektivnim konceptima čije podrijetlo može biti iz usmene tradicije, književnosti, popularne kulture, neke tuđe "osobne" tvorevine koja može biti kombinacijom svega navedenog. Procesi reduciranja idiosinkratskog elementa osobne pripovijesti i njezino uklapanje u širi kontekst tradicijskih i drugih vjerovanja vrlo su složeni i mogli bi biti predmetom zasebne studije (vidi npr. Dégh 2001: 77–78). Za ovu priliku, pri pokušaju načelnog dovođenja u vezu osobitosti oblika koji se često naziva memoratom i osobnih pripovijesti, pa čak i, na puno općenitijoj razini, fabulata i pričanja o životu (posebno na razini transmisije sadržaja), nije potrebno dublje ulaziti u problematiku *predajnog kanala* i *procesa predaja* (Dégh i Vázsonyi 1976: 96). Ono što je bitno za daljnju studiju jest da "istinita priča" koja prolazi predajni proces i prenosi se kroz predajni kanal može postati predaja (Dégh i Vázsonyi 1976: 96–97).

Ideji da "memorati nisu vrsta predaje već čine zasebnu kategoriju" (Honko 1964: 17) u prilog ide složenost samog procesa "pretvaranja" (u smislu znanstvene percepcije) unutar žanra predaje. Naime, fabulati mogu podrazumijevati postojanje proto-memorata (Dégh i Vázsonyi 1974: 232), dakle osobnih pripovijesti o nadnaravnom iskustvu kao ishodištu, kao što mnogi fabulati mogu poprimiti "osobnu" formu (usp. Dégh i Vázsonyi 1974: 225).[5] Upravo zbog tog reverzibilnog odnosa problemskih čvorišta koja se generiraju postoji ozbiljna tendencija odbacivanja većine von Sidowljevih pretpostavki utkanih u

[5] Za daljnju raspravu o pripovjednim razinama u predajama vidi Dégh i Vázsonyi 1974: 229.

definiciju memorata kao i znanstvene opravdanosti razlikovanja navedenih dvaju koncepata (npr. Dégh 2001: 79). Koncept memorata, dakle, na neki je način djelomice istisnut iz uporabe upravo zbog pometnje koju je unio, a unatoč tome nastala pometnja bila je i ostala poticajna za pomicanje granica nekih žanrova i za etabliranje novih.

Predaje, negativne predaje i osobne pripovijesti, pričanja o djetinjstvu: (ne)vjerovanje i uloga publike

Slijedom do sada rečenog stoji otvorenim i pitanje: kako odrediti pripovjedni oblik u kojem se pomoću naknadnih znanja i iskustava osvjetljava i racionalno (pitanje je trebaju li konceptu racionalno navodni znaci) tumači predaja. Nas prije svega zanima prošlo osobno iskustvo izvanrednog, nadnaravnog i sl., dakle ono što se priča u obliku koji običavamo nazivati memoratom.

Nadalje, ostaje i pitanje što s oblicima koji tumače samo uvjetno izvanredne pojave. Uvjetno, jer određene skupine ljudi neke, za većinu izvanredne, pojave smatraju znanstveno utemeljenima.[6] Jesu li folkloristi kompetentni i zaduženi za to da proglašavaju nešto mogućim i jesu li zastupnici većine ili jednako tako mogu aktivno sumnjati ili biti insajderi samog vjerovanja ili sl.?[7] Na koncu, je li disciplini to uopće važno, odnosno ima li to ikakve reperkusije na disciplinarna znanja? "Objektivna istina i prisutnost, kvaliteta i količina subjektivnog vjerovanja nisu važni", smatraju Dégh i Vázsonyi (1976: 119). Ono što je za predaju važno jest da ona "zauzima stav i zahtijeva izražavanje mišljenja o pitanjima istine i vjerovanja" (1976: 119). Vjerovanje i nevjerovanje, odnosno objektivna istina koncepti su oko čijeg značenja i opsega nije postignut konsenzus na razini institucionalnih znanja. Jednako tako, uvidbeni ili analitički prodor u osobno koje nije manifestirano kroz pripovjedno nije moguć. Možemo eventualno na razini iskaza pretpostaviti istinitost, izmišljenost, laž u skladu s vlastitim habitusom. Kako onda možemo u prihvatljivim kategorijama suditi o tome vjeruje li pripovjedač u pripovijedano i je li priča utemeljena na "istini", proživljenome, i to ako su pripovjedači odrasli, a posebno ako su djeca? Prije možemo reći da pripovjedač nastoji uvjeriti svoju publiku u istinitost ispripovijedanog i svojeg navodnog iskustva, ali pri tome imati na umu da, iako je iskustvo diskurzivno i ugrađeno u jezik svakodnevnog života (usp. Smith i Watson 2001: 25,26), ono je bogatije od diskursa i stoga diskurs i iskustvo rijetko kada potpuno koincidiraju, a k tome je iskustvo već interpretacija događaja, pa je priča o iskustvu interpretacija interpretacije.

[6] Primjerice, priča koju sam naslovila *Pupčana vrpca* (vidi Marković 2010a:183–185) tematizira događaj vlastitog rođenja pripovjedača (četrdesetjednogodišnjaka) kada mu je pupčana vrpca bila omotana oko vrata. Pripovijest je strukturirana tako da tematizira autobiografsko sjećanje vlastitog rođenja, što je u suprotnosti sa znanstvenim spoznajama i iskustvima većine ljudi. Taj je događaj pripovjedač doveo u vezu s poteškoćama koje je imao prilikom nošenja majica s visokom kragnom. Njegovo je iskustvo nerazdvojivo od učenjā vjerske zajednice kojoj pripada. Iako o toj zajednici znam vrlo malo i ne dijelim vjerska iskustva pripovjedača, njegova je priča za mene uvijek bila vjerodostojna kao posljedica vjerodostojnosti pripovjedača kao osobe. Neka druga publika mogla bi vjerojatno posve drugačije svjedočiti o njegovoj vjerodostojnosti. Primjer je to koji može poslužiti kao predložak za promišljanje oblika koji tumače samo uvjetno izvanredne pojave, ali i za promišljanje istraživačevih kompetencija da pripovijedano iskustvo nazove istinitim ili neistinitim, mogućim ili nemogućim, a prema tome i priču žanrovski odredi kao osobnu pripovijest, ili kao predaju, ili kao racionalizaciju neobičnog iskustva (predaje?).

[7] Zanimljivu raspravu o razinama vjerovanja i nevjerovanja te procesima prelaska vjerovanja u nevjerovanja vidi kod Dégh i Vázsonyi 1976: 97–101.

Time otvaramo dva nova problemska pitanja. Prvo od njih tiče se statusa i uloge publike prema stupnju (ne)vjerovanja. Mnogi istraživači smatraju, kao što je to formulirala i Maja Bošković-Stulli, da se predaje (dakle i memorati – osobne pripovijesti o izvanrednim, nadnaravnim pojavama ili, kako autorica spominje, "nadnaravnim bićima"[8]) temelje "na vjerovanju u istinitost onoga o čemu se kazuje" (2006: 22). Prema takvom određenju, trebamo se upitati što se događa sa zamišljenim žanrovskim okvirom ovisno o tome da li u procesu koji pripovijest prolazi pojedini recipijent vjeruje u ispripovijedano, je li on indiferentan, skeptičan, u pripovijest ne vjeruje ili joj oponira (usp. Dégh i Vázsonyi 1976: 117 i dalje).[9] Uostalom, "[k]azivačeva dvojba u istinitost izrečenoga […] u usmenoj predaji pripada zakonitosti žanra, ona je gotovo obvezna završna formula koja izrečenome ostavlja tajnu" (Marks 2004: 20). Iz toga proizlazi da, iako je priča samo konstrukcija realnosti, složit će se mnogi, odnosno, njezina verzija "čija je prihvatljivost upravljana konvencijama i 'pripovjednom nužnošću', prije nego empirijskim verifikacijama i potrebama za logičnošću", "ironično mi nemamo stida kada priču proglašavamo istinitom ili lažnom" (Bruner 1991 :4–5). Priča je forma reprezentacije realnosti, ali i ništa manje forma tvorbe realnosti.

Drugo novo problemsko pitanje, koje je usko povezano s prvim, formira se oko stupnja vjerovanja, odnosno nevjerovanja samog "vlasnika" iskustva u trenutku pripovijedanja, ali i tijekom životnog ciklusa (usp. Dégh i Vázsonyi 1976: 94–96).

Dégh i Vázsonyi (1976: 95) navode zanimljiv hipotetski primjer. Oni pričanja o NLO-ima svrstavaju u područje predaje. Pretpostavimo da uključuju pripovijesti u prvom i trećem licu. Pričama o NLO-ima, smatraju oni, pripisuje se istinitost. Ono što nisu pretpostavili, ili barem nisu eksplicitno naznačili, jednako kao što to određenje predaje Maje Bošković-Stulli (2006: 22) o "vjerovanju u istinitost" pripovijesti, čini se, ne pretpostavlj – dok neki upravo naglašavaju tu mogućnost (npr. Marks 2004: 20 i drugdje; vidi i Rudan 2006) –, jest da upravo sumnja u istinitost priče, ali i sumnja u ispravnost percepcije samog osobnog iskustva, čini vjerovanje vjerovanjem[10]. A da nije tako, govorili bismo o običnom, svakodnevnom, "normalnom" iskustvu koje možda čak ne bi bilo ni vrijedno pripovijedanja.[11] Naime, Dégh i Vázsonyi (1976: 95) postavljaju važno hipotetsko pitanje:

---

[8] Ovo određenje, čini mi se, svjedoči o bitnom fokusu, među ostalima, hrvatskih folklorista na nadnaravna bića, a ne toliko na nadnaravne pojave.

[9] Načelno Dégh i Vázsonyi (1976: 117) smatraju da svaki od ovih pretpostavljenih tipova sudionika u predajnom procesu može sudjelovati u oblikovanju predaje i njenoj transmisiji.

[10] Ovdje treba razlikovati spomenutu tezu i razlikovanje stupnja vjerovanja pripovjedača ili njegove publike, što je u folklorističkoj literaturi odavno relevantna tema (za kratki pregled vidi Dégh i Vázsonyi 1976: 116).

[11] Primjer *Djed Mraz pije Coca-Colu* pokazuje upravo navedeni raspon mogućnosti. Promotrimo ga:
Na Badnjak, čini mi se, 2002. godine moj suprug i ja bili smo na večeri kod prijatelja, mladog bračnog para i njihovo dvoje djece, šestogodišnjeg dječaka i dvogodišnje djevojčice. Dječak je tijekom božićne promidžbe Coca-Cole na televiziji zamijetio reklamni sadržaj u kojem Coca-Colin lik Djeda Mraza u božićnoj noći dolazi u obiteljsku kuću, gdje nalazi bocu Coca-Cole te je dopola otpije i ostavi poklone za ukućane. Dječak je za Badnjak ostavio neotvorenu bocu Coca-Cole ispod ukrašenog drvca, vjerojatno ponukan reklamom, i s nestrpljenjem odlučio provjeriti postoji li uopće djedica koji donosi poklone i ulazi kroz dimnjak. Svi prisutni odrasli sudjelovali su na svoj način u ovoj predstavi za šestogodišnjaka. Kada su njegovi roditelji odlučili realizirati iznenađenje, suprug i ja otišli smo u dječju sobu s dječakom i djevojčicom osluškujući 'zvonca' sa saonica, čime smo odvlačili njihovu pozornost. Njihov tata uhvatio se poklona koje je donio pod bor, a mama je ispila pola boce Coca-Cole. Ispijena boca bitno ga je više zaintrigirala od zanimljivog poklona (napisano prema vlastitom sjećanju na događaj i prema vlastitom sjećanju na vlastito pripovijedanje u različitim kontekstima).
Ako istinski uvažimo dječjeg pripovjedača, dječju izvedbu i dječju publiku kao kategorije jednakovrijedne i istovjetne kategorijama odraslog pripovjedača i njegove publike i ako pokušamo pretpostaviti kako je dječak

U kakav će se žanr "pretvoriti" pričanja o NLO-ima ako se naknadno ispostavi da su, u vrijeme kada su bila raširena (ali mi ćemo pretpostaviti – i kada su bila dijelom osobnog repertoara kao pripovijest o vlastitom iskustvu), koincidirala s "objektivnom istinom"?[12] Možemo tome dodati i pitanje s kakvim oblicima možemo imati posla ako se kasnije ispostavi da su, u vrijeme kada su bili raširen, bili osobnom zabludom te ako, na osobnoj razini, pripovijest "prijeđe" iz vjerovanja u nevjerovanje.

Problemska pitanja slična onima koja su o pričama o NLO-ima postavili Dégh i Vázsonyi (1976: 95) možemo formulirati kada je riječ o pričanjima o djetinjstvu ili osobnim pripovijestima o djetinjstvu u kojima se racionaliziraju neobjašnjiva iskustva ili vjerovanja u susret s nečim izvanrednim u nekom razdoblju životnog ciklusa.

Svjetlo i zvuk

Tu sam imala sigurno tri, četiri godine. Ne više. Još smo stanovali u M[… ulici]. *Onda je bilo u Zagrebu vrlo malo automobila. Bilo je automobila, ali malo. Ja sam katkada noću bila budna i onda znam da sam ovako kad sam ležala na leđima… To sam bila mala… I tad sam vidjela na stropu kako prolaze neke ovako sjene, vodoravne, ravne nekakve crte. I prolazi to, prolazi. I to mi je bilo strašno neobično, a još mi je čudnije bilo da je nekoliko minuta nakon toga prošao auto. Ja sam znala da uvijek kada vidim te sjene, nakon toga će proći auto, ali nisam povezivala da je to… Sad sam tek nedavno shvatila… Sasvim nedavno, da je to bio najprije reflektor od auta, a nakon toga je prošao sam auto. Protutnjao, jel, pa se čuo zvuk. Ovo se vidjela slika, a ono se čuo zvuk. Ja sam znala da to ide jedno za drugim. Bilo mi je to jako čudno i neobično zašto dolazi uvijek jedno za drugim, ali nisam povezala. I to je bilo ovako… To je obično bilo kad nisam mogla spavati, znate, pa nije bilo to tako jako lijepa uspomena, ali vrlo intenzivna.* (osamdesetšestogodišnjakinja).

Možemo se isto tako zapitati kako odrediti pripovjedni oblik koji samo djelomično demistificira iskustva iz djetinjstva; u iskustvo se sumnja i tumači ga se iz perspektive odrasle osobe, ali i vjeruje istodobno iz perspektive djeteta, odnosno ne odriče se u potpunosti vjerodostojnost izvanrednom iskustvu. Promotrimo dva takva primjera:

Čovjek u bijelom odijelu

Kad sam bila mala… Imala sam oko… Šta ja znam… Išla sam recimo u drugi, treći osnovne… Vidjela sam u hodniku u stanu čovjeka u bijelom odijelu koji je stajao ispred kupaone. Vikala sam i mama je dotrčala. Popalila je svjetla. Nije bilo nikoga, ali ja se i dan danas sjećam odijela, lica. Prevrtila je mama sve ormare, gledale smo ispod kreveta i nije bilo nikoga. Sto posto sam sigurna da sam tada vidjela čovjeka u bijelom odijelu. Ali… Mama nije zabrijala da je netko bio tamo. Ona je radi mene to sve pretražila. Da me uvjeri da nema nikoga. Poslije sam o tome razmišljala i… U to vrijeme brat i ja bili smo opčinjeni Kosom[13].

taj događaj mogao pričati svojim vršnjacima, onda taj konkretni primjer i iz njega derivirani mogući primjeri svjedoče u prilog tezi da upravo sumnja u istinitost priče, ali i sumnja u ispravnost percepcije samog osobnog iskustva, čini vjerovanje vjerovanjem. Dakako, otvorena je i mogućnost da Djed Mraz može djetetu predstavljati nimalo neobičan lik te da on može biti uklopljen u djetetovo poimanje ‚realnosti' kao nimalo neobičniji od stomatologa ili poštara. Dijete može u Djeda Mraza bez sumnje vjerovati. Tada iskustvo šestogodišnjaka iz njegove perspektive nije bilo izvanredno, neuobičajeno, a Djeda Mraza ne bi smatrao nadnaravnim bićem te njegovo iskustvo ne bi bilo vrijedno pripovijedanja.

[12] Više o NLO-ima i folkloristici vidi npr. Dégh 1977 i 1987/1971; Lowe 1979; Sanarov 1981.

[13] Film *Hair* Miloša Formana iz 1979. godine.

U filmu se javljao neki lik u bijelom odijelu. Fraku. Tako nešto. To je neka scena kad se oni svi nadrogiraju i onda haluciniraju pa je neko vjenčanje, ona trudna, leti. Šta ja znam… Možda taj čovjek u bijelom odijelu ima veze s tim scenama iz filma. (tridesetogodišnjakinja).

Čovjek iz podzemlja

Prvih deset godina proživjela sam u Zagrebu u M[…] *ulici broj deset* […]. *Rodila sam se u Osijeku. To isto znate, ali sa par mjeseci smo se preselili u Zagreb.* […] *I sada, u M*[…] *ulici… Dakle, tamo smo se mi djeca prije podne… Da, vidite, samo prije podne smo se tamo išli igrati. Popodne nismo. Ne znam kako to. I sada ovako: ima jedna zbilja slika koje se sjećam, koja je zbilja samo slika. Mi smo se igrali u dvorištu. Nas negdje petero, šestero nas iz kuće, kolko nas je već bilo, petero, šestero… Nekad manje, nekad više i, ovaj, tamo, kad smo obično bili tamo u onom prizemnom dijelu u kojem se ulazi u dvorište, iz podruma je uvijek dolazio jedan stari gospodin s dugačkom bijelom bradom. Nekako mi je… Poslije sam ga uspoređivala… Čini mi se da je bio sličan kao onaj srbijanski ministar Pašić, ako znate tko je to bio. Tako dugačka bijela brada je bila. Dolazio je iz podruma. Vjerojatno je u podrumu on uvijek… Svakoga dana je prolazio. Ljubazno bi ga pozdravili. Ne znam kako bi rekli: "Dobro jutro" ili tako. On bi jako, jako ljubazno odgovorio: "Dobro jutro, djeco", ali nikada ništa nije govorio, ni on, ni mi, osim ovoga vrlo ljubaznoga pozdrava. I ovaj, ja ne znam, ja uopće nisam mislila… Ja sam imala neki dojam kao da on dolazi… Nisam o tome mislila, ali sad kada mislim… Kao da on dolazi iz nekog podrumskog, samog podzemnog prostora. Vjerojatno je on tamo imao neki mali skromni stančić. Pretpostavljam, znate, ali on… Nisam ja nikada mislila ni zamišljala da bi tamo mogao biti neki stan, ali on je živio… Ali ja sam imala dojam da on dolazi iz toga hodnika i kao da pripada na neki način tom podzemnom svijetu. I ništa, ovaj, jednoga dana samo neki gospodin, stari sa bradom je umro. Ništa više, ali znam da je to ovako bilo. I vidite, sad vam to pričam… Bitno je da se toga uopće sjećam. To je valjda bio prvi susret sa doživljajem da je netko… da je netko umro, da se može nestati. Tako. To je bilo s tim gospodinom. Poslije ću vam pričati još nešto o… isto o doživljaju kad je netko umro, ali to će doći malo poslije. E, sada, opet neka ovako… Pazite to su samo neke neodređene* […] *krpice sjećanja, znate.* […] *A slika tog starog gospodina s tom bijelom bradom, kao da je bio stanovnik podzemlja. A, bio je to neki podzemni, samo u realnom smislu… A meni se činilo kao… I nikad nisam mislila: Gdje on živi? Kako on živi? Ima li tamo stan? Valjda je bio. Ni danas ne znam. M*[…] *ulica deset još postoji. Možda tamo postoji neki podrumski stan. Nisam nikada bila u tom podrumu. Drvarnice nisu bile tu. Drvarnice su bile u dvorištu.* (osamdesetšestogodišnjakinja).

Osobna pripovijest naslovljena *Čovjek iz podzemlja* dijelom tumači, racionalizira, kako sama pripovjedačica kaže, "sliku" iz djetinjstva koja je u tom životnom razdoblju za nju značila susret s nečim izvanrednim, onostranim, podzemnim, smrću. Pripovijest samo dijelom demistificira "sliku" i vjerovanje s obzirom na to da ostavlja mogućnost da se provjeri postoji li na toj adresi podrumski stan za koji pripovjedačica čak daje naslutiti da i ne vjeruje da postoji. Kod ove je pripovijesti zanimljivo i to da pripovjedačica svoje prošlo iskustvo nije tretirala kao vjerovanje, odnosno nije u doživljaj iskustva sumnjala u trenutku kada je iskustvo bilo vremenski blisko. Tek je promijenjena perspektiva pripovjedačice, uzrokovana odrastanjem, participacijom u kulturi, u pitanje dovela vjerodostojnost samog doživljaja iskustva, a moguće je da ga je i tek tom promjenom učinila

vrijednim pripovijedanja. Istom argumentacijom možemo promatrati i primjer *Čovjek u bijelom odijelu*.

Nadalje, možemo razmotriti i pripovjedne oblike koji, upravo suprotno od spomenutog, "stvarne", "realne", iskustvene životne poteškoće naknadno tumače u kategorijama koje su izvanredne, većini se doimaju "nerealnim" objašnjenjem iskustva u koje pripovjedač nastoji uvjeriti dio svoje potencijalne publike (koji ne vjeruje ne toliko zbog legitimiteta pripovjedača nego same pojave o kojoj govori, jer se ona kosi s "realnim stanjem stvari"), dok publiku koja navodno dijeli njegova iskustva ne uvjerava, već naprosto pripovijeda svoje osobno iskustvo (vidi primjer *Pupčana vrpca*).

S tim u vezi treba promisliti o tome kako odrediti pripovjedni oblik o osobnom iskustvu kojem publika *a priori* odriče vjerodostojnost pripovijedanog događaja, i to u slučajevima kad je pripovjedač dijete ili kad je pripovjedač odrasla osoba.

Primjer koji slijedi, naslovljen *Prijatelj Vizi,* vrlo je slojevit. Transkript svjedoči o osobnoj pripovijesti o iskustvu iz djetinjstva koje se velikim dijelom temelji na znanju o prošlosti, a ne na sjećanju. Priča o prijatelju iz svemira "prisvojena" je kao vlastita, iako se iskustva o kojem pripovijeda pripovjedač ne sjeća. Sjeća se jedino tuđih interpretacija i tuđih pripovijesti koje su je učinile osobnom.

Prijatelj Vizi

Marko: […] *Postoji ta priča koja je onako meni dosta mutna o tom mom prijatelju iz svemira koji se zove Vizi. I, iskreno, ne znam, imam tih nekih par onako… polusjećanja, da znam da sam ja … Ko da sam s nekim razgovaro, ovaj, i kad bi čuo auto od tate i mame da dolaze, ovaj… jer bi tata otišao, recimo, po mamu na posao, a ja bi osto s bratom, pa bi ja, recimo, otišao u sobu i nešto kao, ne znam. Brat bi otišo, ne znam, u sobu gledat televiziju i ko da se ja sjećam da sam ja s nekim razgovaro i nešto. I znam kad bi čuo auto, ovaj, a buba se čula… Tata je imo bubu i kad bi ono… I kako bi se parkirala gore na parkirno mjesto… Moja soba je bila di je sada spavaća od mame i tate, tako je bila točno kod parkinga i sjećam se da bi mu rekao: "E, sad ti možeš ići" kao "Evo, sad su došli mama i tata, evo", i on bi reko da on mora ići jer da se njega kao ne treba vidjeti, ono.*

Jelena: Nemaš ideju kako je on izgledao?

Marko: Ne. Ne. Ne. I to je onako, sad se to… Znam da su starci poslije pričali da bi oni dolazili u sobu i da sam ja s nekim razgovarao. I to, ovo, ono i onda: "S kim si razgovaro"? "S Vizijem". S nekim vjerojatno izmišljenim prijateljem. Nisam ga utjelovio u ništa. Nije to bio ni jastuk ni neka igračka ni nešto ovo, nego eto… […]

Jelena: U kojim prilikama se pričaju te priče o Viziju, o dudama i to?

Marko: Pa, obično ono kad se… Dugo se nismo nešto tako pretjerano okupljali, a nekad kad se skupilo… kad bi se skupilo dido, baba, nešto, ovo, ono, pa… Uvijek kad je neko generalno okupljanje, ono, pa, eto, krene neka priča o nečemu pa neko nešto bubne, pa onda se ispriča neka anegdota pa onda krene… Kad je neko bio mali, pa ovaj pa onaj, pa Anti lagali za kile da ga prime u školu, pa ne znam… I onda eto tako uvijek dođu ti klinci na red nekako. (tridesetčetverogodišnjak).

Ovaj primjer može se promatrati i u kontekstu iznesene teze o promjenjivosti žanrovskih karakteristika oblika pričanja o životu s obzirom na životni ciklus pojedinca, odnosno s obzirom na dob pripovjedača. Primjer naslovljen *Prijatelj Vizi* zanimljiv je kao predložak na temelju kojega možemo promišljati dobne razlike pripovjedača i njegove

publike (koja prenosi, interpretira i vrednuje pripovjedačevo iskustvo i samu pripovijest stvarajući, na temelju tuđeg iskustva, vlastitu pripovijest) i s tim u vezi promjene koje pripovjedni oblici prolaze. Ovaj primjer pokazuje i prije iznesenu tezu da dijete pripovjedač i odrasla osoba pripovjedač nemaju jednak status kada su u pitanju kategorije vjerovanja, nevjerovanja, sumnje ili oponiranja naspram pripovijedanog sadržaja. Kada dijete pripovijeda, kao u nekoj od varijanti pripovijesti o kojoj imamo svjedočanstvo u primjeru *Prijatelj Vizi*, kod odrasle publike čak ne postoji ni sumnja da bi događaj mogao biti istinit.

Prethodnim se pitanjima pridružuje i ono kako odrediti pripovjedni oblik u kojem publika drži da pripovjedač samo "laže" bez obzira na to što pripovjedač uvjerava publiku u istinitost (vidi pretpostavljenu varijantu primjera *Prizivanje duhova u podrumu* koji slijedi, u kojem je odgajateljica publika) ili u kojoj pripovjedač laže da bi se obranio od optužbi da je lagao kada je govorio ono što je mislio da je istina, a ta je istina nadnaravnih karakteristika (u istom primjeru) itd.

Prizivanje duhova u podrumu

I sjećam se kad smo prizivali duhove. Ja, moj brat i njegovo društvo. Kako je on stariji, ono, brdo, onda je on sa svojom ekipom išao u nekakav podrum i tamo smo prizivali duhove. I znam da smo svi bježali, vrištali i da je taj duh bio došao, pod navodnicima, i nešto smo vidjeli. Onda je bila neka priča sa nekim žlicama... da je žlica bila zamotana u neke novine i onda je ta žlica izašla vani i nešto se dogodilo i znam da smo dan poslije bili sa vrtićem u šumici. Sjedili smo na panjevima. To se točno sjećam i ja sam pričala svojim prijateljicama taj događaj. Znači, nisam ništa lagala nego sam pričala ono što sam doživjela i ono što su drugi pričali da su doživjeli. I onda par dana poslije su došli roditelji, ono. Masovno su dolazili: "Tko to djeci priča o duhovima? Djeca neće ići spavati." Neka mama nije mogla ić staviti veš na terasu jer je dijete joj stalno visilo po nozi, tralala. Uglavnom, ta drugarica me natjerala da stanem pred cijelu grupu i da kažem da sam lagala i da to ne postoji. I ja sam stala pred cijelu grupu i rekla sam: "Ja sam lagala i to ne postoji, ali to mi je drugarica rekla da kažem, a sve ono što sam vam rekla je istina. Jer ja ništa nisam lagala." (tridesetjednogodišnjakinja).

***

Da bi bilo prepoznato i tretirano kao vjerovanje, ono uvijek podrazumijeva sumnju nekoga od sudionika govornog čina. Ako netko pripovijeda da se susreo s Djedom Mrazom *(Djed Mraz u Institutu),* ili pripovijeda roditeljima o tome kako se igrao s izvanzemaljcem (kao u primjeru *Prijatelj Vizi*), ili pripovijeda vršnjacima o iskustvu prizivanja duhova (kao u primjeru *Prizivanje duhova u podrumu*), onda njegova priča dobiva na svom značaju (za folklorista i za pripovjedačevu domicilnu publiku), među ostalim i zato što podrazumijeva sumnju barem jednog od sudionika govornog čina ili zato što publika u potpunosti odriče vjerodostojnost pripovijedanom događaju. A što se događa ako vjerovanje prijeđe u nevjerovanje (ili suprotno, zašto ne?!), pripovijest o neobičnom iskustvu u racionalizaciju toga iskustva?

Folkloristika je do kraja prve polovice 20. stoljeća bila usredotočena na bilježenje i skupljanje predaja, a rijetko i "antitetički strukturiranih pripovijesti u kojima se navodno iskustvo susreta s nadnaravnim demistificira racionalnim objašnjenjem" (Hameršak 2008:

64), koje se nazivaju negativnim predajama (usp. Hameršak 2008: 64–70 i Dégh i Vázsonyi 1976: 112–115) ili antipredajama, tranzicijskim formama, pseudopredajama (usp. Dégh i Vázsonyi 1976:112–113). Posljedicom toga može biti i prije spomenuti propust folklorista koji su vjerovanje lišili njegove važne i uvjetujuće sastavnice nevjerovanja, sumnje (za iznimku vidi Marks npr. 2004: 20). Funkcija negativnih predaja može biti primjerice edukacijska (Dégh i Vázsonyi 1976: 114), didaktična (Hameršak 2008: 67), ritualna, mogu biti u funkciji poticanja straha (Dégh i Vázsonyi 1976: 114) kao i njegove redukcije. Također, funkcija im može biti zabavna, a karakter šaljiv. Jednako tako, njihova funkcija može se ogledati i u težnji za smislenošću vlastitog iskustva i održivosti koherentnosti pripovijesti s obzirom na osobne stavove i uvjerenja, očekivanja okoline, psihološke potrebe itd.

Ako pokušamo hipotetski promišljati nabrojene karakteristike negativnih predaja aplicirane na osobna iskustva i pripovijesti o osobnom iskustvu nadnaravnoga unutar pojedinčeva životnog ciklusa[14], možemo s tim u vezu dovesti brojne prikupljene primjere pripovijesti u kojima vjerovanje iz djetinjstva u pripovijesti te iste osobe u kasnijem životnom razdoblju zadobiva neka svojstva onoga što se naziva negativnim predajama (primjerice *Svjetlo i zvuk, Čovjek u bijelom odijelu, Čovjek iz podzemlja*).

Primjer naslovljen *Djed Mraz u Institutu* pokazuje kako se taj proces može odvijati i kako je važno da se pripovijesti u kojima su pripovjedači djeca ili u kojima se pripovijeda o djetinjstvu promatraju i kroz okular procesa odrastanja, životnoga ciklusa. Da bi proces razvidan u primjeru bio jasniji, donosim neke kontekstualne informacije o priči.

Krajem 2008. godine zaposlenice Instituta za etnologiju i folkloristiku, u kojem sam zaposlena, organizirale su susret djece i unukā zaposlenikā s Djedom Mrazom. Kako se proslava bližila kraju, djeca su se raspršila po institutskim prostorijama na petom katu, a četverogodišnjak, čiji ću iskaz koji je nastao osam mjeseci nakon događaja iznijeti u obliku transkripta, među policama knjiga pronašao je odijelo Djeda Mraza. Pozvao je svoga oca, s čuđenjem mu pokazao svoj pronalazak. Tada je posumnjao u priču koju su priredili roditelji. Zbog toga smo zamolili Vilu, Djedovu pomoćnicu (za koju je nedugo zatim dječak doznao da je moja kolegica s kojom dijelim radnu sobu), da mu objasni kako je moguće da je Djed Mraz tamo ostavio odjeću. Misterij mu je "racionalno" objasnila. Naime, Djed Mraz je ostavio odijelo da mu ga Vila opere jer ga je u dimnjaku zaprljao. Dječak je, barem se tada tako činilo, prihvatio argumentaciju, racionalizaciju toga događaja. Iskustvo povezano s Djedom Mrazom ima i svoj nastavak. Nekoliko mjeseci nakon institutskog Djeda Mraza, bili smo kod prijatelja kojima je u posjet došao stariji muškarac čiji su brada i glas podsjećali na lik Djeda Mraza, što je petogodišnjak također primijetio. Djed Mraz "u civilu" prihvatio je novu ulogu institutskog Djeda Mraza i dječaka uvjerio da je on trenutno na godišnjem odmoru i da uskoro očekuje njegovo pismo. Djedu Mrazu malo smo i mi pomogli informacijama o odijelu, Institutu i njihovu susretu. Dalje u tekstu donosim transkript razgovora koji je snimljen osam mjeseci nakon inicijalnog iskustva u Institutu i tjedan dana nakon iskustva s Djedom Mrazom na godišnjem odmoru o kojima se pripovijeda:

Jelena: Da li bi mi ispričao jednu priču?
Adrijan: Da. Kakvu priču?
Jelena: O Djedu Mrazu.

[14] Važna karakteristika koja je ušla u prepoznavanje negativnih predaja, a koja još više naglašava nemogućnost komparacije sa žanrovskim karakteristikama osobnih pripovijesti, jest njihova fikcionalnost (Hameršak 2008: 64 i dalje), što je, čini se, važno distinktivno obilježje koje na razini žanrovskih koncepata udaljava oblike osobnih pripovijesti i negativnih predaja.

Adrijan: Ja mislim da Djed Mraz postoji.

Jelena: Sjećaš li se kada je prošle godine u Institut došao Djed Mraz?

Adrijan: Da.

Jelena: Možeš mi ispričati što je bilo u Institutu?

Adrijan: Tamo je bilo neko čudo. Veliko čudo. Bili su jastučići, fotokopirali smo si ruke. Vila nam je fotokopirala ruke i dobili smo fotokopije. Iste kao one koje sam poslije dobio u Klaićevoj kada sam slikao nogu. Onda je došao Djed Mraz i nasmijao se: Ahaha! I rekao je da nas jako voli.

Jelena: Što je onda bilo?

Adrijan: Onda smo puhali balone i igrali se s nečim i slavlje je bilo.

Jelena: Što je onda bilo? Jesi li našao nešto neobično?

Adrijan: Da. Našao sam knjige i pored knjiga je bilo odijelo i pokloni.

Jelena: Odakle tamo Djeda Mrazovo odijelo? Što misliš?

Adrijan: Pa, skinuo se. Skinuo je i bradu. Može bradu skinuti? Pa, ne može.

Jelena: Pa kako mu je onda brada tamo bila?

Adrijan: Pa nije brada. Odijelo samo. Dobar dečko je Djed Mraz i vjerujem u njega. Vila mi je rekla, znaš, Maša, da mu je ona nosila odijelo prati. Kada sam bio kod Jasne i Ivana bio je isto Djed Mraz. On je bio u Institutu. On mi je dao čokoladice, bombončiće. Mislim da su bili čokoladni bomboni. I napolitanke. I dao nam je puse.

Jelena: A kod Jasne i Ivana?

Adrijan: Pa, vjerovao sam mu da je Djed Mraz. A znaš zašto mu nisam vjerovao? Jer je pio pivicu, a Djed Mraz ne pije pivicu. Volim Djeda Mraza. Pisat ću mu pismo za Božić. Ti već znaš šta ću mu napisati. (petogodišnjak).

Ovaj primjer treba promatrati u kontekstu teze da se oblici pričanja o djetinjstvu vrlo učestalo u malim vremenskim razmacima do te mjere mijenjaju da im se i žanrovska svojstva mijenjaju do katkada oprečnih kategorija (primjerice od predaje do negativne predaje, od istinite priče do lagarije). Naime, s obzirom na to da je, prema dječakovoj ocjeni, riječ o pripovijesti o "čudu", to implicira da pripovjedač i sumnja u pripovijedano iskustvo. Priča li on memorat? Naginje li njegova priča već pomalo obliku kojim racionalno objašnjava "čudo"? Nije li dječakova priča možda dokaz pristajanja na roditeljsku igru s Djedom Mrazom? Je li možda ova snimljena priča prijelazni oblik iz vjerovanja u nevjerovanje? Ako publika u priču dječaka uopće ne vjeruje, o kakvom je onda pripovjednom obliku riječ? Kako trebamo odrediti priču koju je Djed Mraz na godišnjem odmoru ispričao dječaku? Nadalje, možemo se pitati i kojeg je žanra Vilina "racionalna argumentacija" kada joj je četverogodišnjak publika i kada su joj publika odrasle kolege. Možemo li oblik odrediti kao blizak izmišljotini, laži, fikciji, negativnoj predaji?

Ovisi, dakako, o tome tko procjenjuje i iz koje pozicije.

Ovdje je prije riječ o životu, pričanjima o životu, koja su promjenjiva s obzirom na životni ciklus i okolnosti različite provenijencije. U svakodnevnoj komunikaciji ovi su oblici toliko isprepleteni da se žanrovske karakteristike unutar jedne pripovijesti ili unutar jedne konverzacije, a da ne govorimo svakom pojedinom izvedbom, neprestano izmjenjuju, transformiraju.

Prilikom promišljanja o žanrovskim karakteristikama primjera nipošto ne mislim da je moguće staviti znakove jednakosti i jednoznačno neki primjer odrediti nekom žanrovskom kategorijom, ali čini mi se poticajnim promišljati u tom smjeru.

Umjesto zaključka

U folkloristici je neprijeporno da su usmene priče promjenjive forme. Promjenjivost kao svojstvo možemo pripisati i osobnim pripovijestima i pričanjima o djetinjstvu, međutim ono što je kod tih oblika specifično jest da se njihove promjene, "prelasci" iz oblika u oblik, događaju u vrlo kratkom vremenu. Gotovo svaka izvedba mogla bi se promatrati kao bitno različit oblik jer u pripovjednoj okolini ne postoji samo dijete koje se ubrzano mijenja procesima odrastanja i učenja nego istovremeno i odrasle osobe kao publika i prenositelji pripovijesti, a oni imaju drugačiji pogled na realnost. Iz tog razloga status "mitskih bića" mogu dobiti i u folkloristici "nepriznati" pojedinci. Uzroke tome treba tražiti prije svega u procesima odrastanja koji utječu na varijabilnost pripovijesti. Prelascima iz vjerovanja u nevjerovanje (katkada i obrnuto) i promjenama raspoloživih informacija pripovjedni oblici mijenjaju svoje karakteristike koje vezujemo za pojedine tradicijske žanrove. U jednom trenutku, odnosno u jednoj vremenski bliskoj izvedbi, pripovijesti po nekim karakteristikama nalikuju memoratima, u drugoj negativnim predajama, u trećoj lagarijama, a sve ovisno o životnom ciklusu pojedinca i svim promjenama koje on nosi kao i publici koja priču sluša i koja onda sudjeluje u procesima njene transmisije. Promatrajući te promjene, slažem se sa Sandrom Stahl da se predložak koji se žanrovski određuje mora promatrati kao proces (1977a: 19), ali se predložak kojemu je dijete pripovjedač ili koji čini pripovijest o djetinjstvu mora promatrati i kroz okular procesa odrastanja, životnog ciklusa, a ne kao snimljena ili zabilježena pripovjedna okamina u kontekstu izvedbe.

Navedena literatura

Bošković-Stulli, Maja. 1975. "Narodna predaja - Volkssage - kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze". U *Usmena književnost kao umjetnost riječi.* Zagreb: Mladost, 121–136.

Bošković-Stulli, Maja. 1984. "Pričanja o životu. (Iz problematike suvremenih usmenoknjiževnih vrsta)". U *Usmeno pjesništvo u obzorju književnosti.* Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 309–366.

Bošković-Stulli, Maja. 2006. "O povijesti i teoriji pričanja i priča". U *Priče i pričanje. Stoljeća usmene hrvatske proze.* Drugo dopunjeno izdanje. Zagreb: Matica hrvatska, 5–28.

Bruner, Jerome. 1991. "The narrative construction of reality". *Critical Inquiry* 18/1: 1–21.

Bruner, Jerome. 2004./1987. "Life as narrative". *Social Research* 71/3: 691–710.

Dégh, Linda. 1977. "UFOs and how folklorists should look at them". *Fabula* 18: 242–243.

Dégh, Linda. [Deg, Linda]. 1987/1971. "Predanje 'verovanje' u modernom društvu: Forma, funkcija i veza sa drugim žanrovima". *Polja. Časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*. XXXIII/340: 257–261.

Dégh, Linda. 2001. *Legend and Belief. Dialectics of Folklore Genre.* Bloomington i Indianapolis: Indiana University Press.

Dégh, Linda i Vázsonyi, Andrew. 1974. "The memorate and the proto-memorate". *Journal of American Folklore* 87/345: 225–239.

Dégh, Linda i Vázsonyi, Andrew. 1976. "Legend and belief". U *Folklore Genres.* Dan Ben-Amos, ur. Austin: University of Texas Press, 93–123.

Hameršak, Marijana. 2008. *Tvorbe djetinjstva i preobrazbe bajke u hrvatskoj dječjoj književnosti.* Doktorska disertacija. IEF rkp 1951.

Honko, Lauri. 1964. "Memorates and the study of folk belief". *Journal of the Folklore Institute* 1/1,2: 5–19.

Lowe, Virginia A. P. 1979. "A brief look at some UFO legends" *Indiana Folklore* 12: 67–79.

Marković, Jelena. 2010a. *Folkloristički i kulturnoantropološki aspekti pričanja o djetinjstvu.* Doktorska disertacija. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.

Marković, Jelena. 2010b. "Pričanja o djetinjstvu i srodni koncepti: "Velike" i/ili "male" priče". *Narodna umjetnost* 47/2: 51–76.

Marks, Ljiljana. 2004. "Ban Josip Jelačić in Croatian oral legends: Between history and myth". *Narodna umjetnost* 41/1: 7–21.

Pentikäinen, Juha. 1973. "Belief, memorate, and legend." *Folklore Forum* 6(4): 217–241.

Rudan, Evelina. 2006. "Authentication formulae in demonological legends". *Narodna umjetnost* 43/1: 89–111.

Sanarov, Valerii I. 1981. "On the nature and origin of flying saucers and little green men". *Current Anthropology* 22/2: 163–167.

Smith, Sidonie i Watson, Julia. 2001. *Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives.* Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Stahl, Sandra Dolby. 1977a. "The oral personal narrative in its generic context". *Fabula* 18/1,2: 18–39.

Stahl, Sandra Dolby. 1977b. "The personal narrative as folklore". *Journal of the Folklore Institute* 14/1,2: 9–30.

Stahl, Sandra Dolby. 1989. *Literary Folkloristics and Personal Narrative.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Von Sydow, Carl Wilhelm [Von Sidov, Karl]. 1987/1948. "Kategorije proznog narodnog pesništva". *Polja. Časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja.* XXXIII/340: 229–231.

Storytelling about Unusual Childhood Experiences and Processes of Ontogenesis

Jelena Marković

The article focuses on stories told by children and adults about unusual childhood experiences, such as, encounters or "encounters" with Santa Claus, fairies, aliens, strange sounds, people or phenomena.

The texts traditionally used to define genres determined the very concepts they served to define. But this research into storytelling about childhood produced a collection of texts which is different from standard folklore collections. What makes it different is the fact that there was no intention of collecting examples of traditional genres. This collection of oral narratives is based on conversations and life itself.

There is yet another difference. The intention was to examine storytelling about childhood (dealing with an unusual childhood event) by taking into account various other ways in which the story might have been told and observing it with regard to an individual's life cycle, processes of ontogenesis, and the transmission of the story in the family and "small" groups. Thus, depending on an individual's life cycle, genres may undergo dramatic and varied changes. Note that we are not dealing with pseudofolklore; rather, we are trying to overcome a methodological inadequacy: our inability to follow a person around with a tape-recorder all their life, recording the life of a story.

This line of thought shows that it is sometimes impossible to take "natural" narratives from everyday situations and fit them into "unnatural" genre categories. It also illustrates that an existing classification of oral narratives may impose limits on us when dealing with everyday life – by focusing on the classification we pay insufficient attention to life as the context of the narrative, concentrating instead on petrified narratives within the context of a particular performance. In this article the author adopted this alternative perspective, and compared storytelling about childhood with some traditional narratives, basing the comparison on certain characteristics of ethic genres, including their communicative, narrative, semantic and epistemological features. Storytelling about childhood was primarily observed as a practice and not a form.

In the article the author suggests that the original story told by a child, or a story about childhood, must be seen from the point of view of the process of growing up, of the life cycle, and not as a recorded petrified narrative within the context of a particular performance.

Lowbrow Skepticism or Highbrow Rationalism? (Anti)Legends in 19th-Century Croatian Primers

Marijana Hameršak

The article discusses one of the numerous intersections of orality and literacy in the long 19th century in Croatian society. More specifically, it focuses on the orality of Croatian primers published from 1779 until the start of World War I and the issue of the primers' implementation of narratives which are today considered characteristic of oral communication and labeled as pseudo-, negative-, anti-legends (Dégh & Vázsonyi 1976). Looking into the issue of marginality of (anti)legends in the folklore collections and folkloristic research, and after discussing differences and similarities between (anti)legends published in primers and documented in folklore collections of this and the following period, the article discusses the question of whether their inclusion in long 19th century Croatian primers was the implementation of lowbrow skepticism or the intrusion of highbrow rationalism, or both.

In their discussion of inequalities echoed in the voices of the founders of modern critical thought, Richard Bauman and Charles L. Briggs recently noticed that today it is a commonplace "not only of histories that focus on transformations of the world associated with the production and reception of printed discourse, but of far more sweeping lines of social, cultural, philosophical, and cognitive theory, to contrast the printed word with the spoken word, literacy with orality" (Bauman & Briggs 2003: 13). Quite the opposite can be said of the status of orality and literacy in folklore studies. The days when the followers of the Finnish school belittled the literary tradition are long gone. The Romantic conception of folklore in which the poems and tales collected in the nineteenth and twentieth centuries were seen as messages from the ancient times when the life and oral traditions of the people had not been influenced by print, literature, reading and writing (cf. Åpo 2007: 20), is now replaced by the notion of merging of literacy and orality, which has become an indisputable principle of rigorous folklore research.

The idea that orality and literacy intersect across ages, cultures and societies has become widely known since the 1980s and the works by Jack Goody (1987), Rudolf Schenda (1997, 2007), Eric Havelock (2003) and others, but, as seen in the quotation from Briggs and Bauman, has never gained general acceptance. Nevertheless, even Walter Ong's famous book *Orality and Literacy* (1982), where orality and literacy are seen as polarities, emphasizes their interconnections. Although Ong's starting point was the opposition between literacy and orality, he states in his concluding remarks that "the orality-literacy interaction enters into ultimate human concerns and aspirations" (Ong 1982: 179). He views literacy and orality as different cognitive and cultural spheres, but he nevertheless develops the notion of secondary orality which is "based permanently on the use of writ-

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA XIV - 2011, 143 - 157

ing and print, which are essential for the manufacture and operation of the equipment and for its use as well" (Ong 1982: 136–138).

Following the idea that instead of the orality-literacy opposition we can only speak about the constant merging of orality and literacy, this article will focus on the orality of Croatian primers in the long 19th century, i. e. primers published from 1779 until the start of World War I. For the purpose of this research, primers will be defined as books used in first grades of elementary education to teach children reading and writing.

Primers are not a random example. They were chosen primarily because, paradoxically but pragmatically, they employ orality in order to spread literacy. In fact, it can be said that primers as such are a link between orality and literacy. Or even more radically, a primer is a precondition for literacy.

***

Ever since the end of the 18th century, primers have had a crucial role in teaching literacy in Croatian society. Since that time, the rules of reading and writing have been taught in primers. The purpose of a primer is to instruct people how to transform sounds into letters, the spoken word into the written. But the reality is that during this process it is the letters that are primarily transformed into sounds, or the written words into the spoken word, rather than vice versa. Even today the alphabet, syllabarium and texts from primers are typically spoken, or rather, read aloud, oralized in the process of instruction. From this perspective, it could be said that the graphemes printed in the primers are decoded factually as phonemes. Letters in primers are literally printed to be pronounced, and words or sentences to be spoken.

The orality of primers was even more significant in the past. The variety of fonts and types, characteristic of 19th century primers is, as Patrica Crain stated about *The New England Primer* (used from the end of the 17th century to mid-19th century), "a reminder that the primer was introducing the alphabet into nonalphabetized culture and to a nonprint audience" (Crain 2000: 42). Sometimes the alphabet and syllabarium served only as "exercises in pronunciation, quite separate from meaning" (Crain 2000: 43). Quite similarly, words and letters printed in 19th century Croatian primers were primarily supposed to be spoken, verbalized, and the syllabarium was often learned with no reference to meaning.

Moreover, it is worth mentioning that in the context of 19th century Croatia, reading instruction usually precedes writing instruction. The principal goal of primary school education was learning how to read. Therefore, many pupils completed elementary school with very limited reading skills (Wölfl 1879: 538) and with almost no knowledge of writing. Many different documents suggest that the majority of people who completed elementary school during the second half of the 19th century could no more than sign their name (Gross & Szabo 1992: 98–99). Not to mention that, for most readers at the time, reading aloud was the norm. Instruction in reading was in fact instruction in speaking written words.

Primers from the 19th century also abounded with orality on a higher, discourse level. Thus, dialogic texts, and narratives familiar to the readers from the oral communication were common in primers. As opposed to the tractate literature focusing on moral instruction, rules and formulas to be learned by heart (Jembrih 1994: 31), which was dominant before the long 19th century, 19th century Croatian primers preferred tales and

dialogic texts rather than formulas and rules, in accordance with the new conception of childhood which emerged during the Enlightenment and partially during Romanticism (cf. e.g. Cunningham 1995). Tales and dialogues were included in these primers with the intention of teaching children "useful and crucial everyday truths, principles and rules of life" (Helfert as cited in Basariček 1895-1906: 150).

Some of these tales, which meant to teach children useful and crucial everyday truths, principles and rules of life, were taken from or inspired by the patterns and forms characteristic of oral communication. It may seem curious that today's epitomes of oral narratives, such as jocular tales, tall tales or magic tales, were not included in these primers. It was not until the second half of the 19th century, when the romantic concept of folklore as a survival from a distant national past was generally adopted in the Croatian cultural sphere (cf. Bošković-Stulli 2006: 86–102), that these narratives were incorporated into Croatian primers. Nevertheless, almost all Croatian primers from the long 19th century included at least one narrative that could be connected to oral belief narratives, or rather, in most cases a negation or distortion of the belief narratives.

The oldest among these narratives is the one about little Franz (Francek, Franjo), first published in a primer dating from 1779 and republished several times in the 19th century. In this tale Franz alarmed his father: "Fire, fire!" after he saw a reflection of the Sun on the surface of the lake and his father demonstrated to him that what he had seen was actually a reflection. The father also warned him: "My son! The reflection is just an illusion. Therefore you need instruction of wise men, to learn not to believe everything you see, but to use your reason instead" (*Abc* 1779:40–41). This tale is also one of the first Croatian articulations of the view according to which the seriousness of the elementary school should be employed "to eradicate this fault [i.e. superstition – M. H.]. This difficult feat cannot be accomplished by any amount of moralizing or persuasion as to the opposite, for young people believe folk traditions more than school, it can be done by employing irrefutable arguments of natural history. […] One means to achieve this end, then, is for the children to realize, based on the laws of nature, which acts people and nations can and which they cannot carry out using their physical forces" (Klobučar 1869: 181-182).

Tales like the one about Franz can also be found in other Croatian primers from the long 19th century. Thus, the Franz tale is related to the one about a boy who was frightened by servants who told him various scary stories, especially popular in primers dating back to the first half of the 19th century.[1] Similarly, a primer published in 1852, contained a tale about a man who believed that he was pursued "by a ghost, possibly even the devil himself" (*Sto* 1852: 32), only to realize at the end that he was "pursued" by a hawthorn branch which got stuck to his cloak. Another primer from the period contained the tale about Rožalija who, having heard somebody scratching at the door at night, immediately thought that it was her dead cousin trying to talk to her (cf. *Kratka* 1840: 42; *Male* 1843: 35). In yet another primer published several years later, a tale about Rožalija's namesake, Ružica, appeared, who, thought that the scratching was a "hobgoblin" (*Pripovĕsti* 1846: 21). In both tales, in the morning the protagonists realized that it had, in fact, been a dog. In addition to these, a tale from a mid-19th century primer should also be mentioned, in which a boy called Božidar goes to a neighbor's house one evening, where people were sitting, spinning yarn and "talking about hobgoblins" (Šulek

[1] Cf. the following tales: *Imen* 1823: 56–60; *Kratka* 1840: 42; *Male* 1843: 35; *Sto* 1852: 15–16.

1850: 58). Suddenly there was a rattle, and everyone fled because they were afraid. Only Božidar, who had a progressive parental education, went to see where the noise was coming from, and laughing uproariously caught the "hobgoblin by the horns", brought it "down the stairs" where the gathered crowd found out that it was a "goat who had escaped from the barn and went to the attic" (Šulek 1850: 58).

In the long 19th century, elementary school primers used such tales to demystify, denounce and/or rationalize folk beliefs; but sometimes they also cumulatively presented examples of the so-called *superstitions* (cf. *Druga* 1860: 157–158) without a coherent storyline, and, more commonly, stories within stories (cf. *Druga* 1860: 166–167). The tale about a boy who got frightened of his own shadow having ruthlessly stolen a bag of walnuts – appearing in one of the primers – is in fact a story within a story that a father told his daughters when he found out that "Luca the servant told them tales about bogies", in order to convince them that someone "with a clear conscience has nothing to fear; fear is only for evil people" (*Druga* 1860: 166). Explicit moral teachings like this one are found in many narratives of this type. For instance, in a 1902 primer, a version of a tale about a man who died of fear because his cloak got stuck to a grave, which was very popular in Croatian literature of the second half of the 19th century, was framed by the comment that "in the ancient times even intelligent people believed all sorts of things. They believed in the wrong gods, specters, werewolves, elves, witches and soothsayers. And when an accident happened they would say that it was because of this or that, refusing to believe the real reason why the accident happened" (*Čitanka* 1902: 80). Similarly, in a bilingual Italian-Croatian primer (cf. *Zabava* 1849: 19), the central tale which was described as literally true was contrasted with "foolishness" about incubi, the dead, witches, dwarves etc. Just as in the above mentioned tale prompted by Luca's tales (1860: 166), the readers were called upon to use their common sense and moral superiority: "Be good and have a sound good-night's sleep: goodness frees you", and only evildoing and remorse can cause you to fear (*Zabava* 1849: 17–19).

Some of these tales were based on oral narratives which folklorists frequently refer to as mythical or demonological legends, narratives which, according to the classical definition of the genre, deal with a supposedly true encounter of ordinary people with supernatural forces (cf. e.g. Bošković-Stulli 1975: 130; Dégh 2001: 51), incubi, fairies, the dead, etc. The content and form of the tales about Ružica and Rožalija who got frightened (cf. *Kratka* 1840: 42; *Male* 1843: 35; *Pripovĕsti* 1846: 21) as well as the tales about the man who got scared in the forest (cf. *Sto* 1852) and the brave Božidar (cf. Šulek 1850) problematized this type of tale. In this sense, these tales published in primers can be taken as an argument in support of the claim, thus far only sporadically researched in Croatia, according to which in the long 19th century tales were told to children and adults alike. As summarized by Geoffrey Summerfield, in most pre-written oral traditional narrative situations, there was no firm distinction between the children and the adults of the audience: they all sat, or stood, commingled and united in a shared experience (Summerfield 1984: 244). As claimed by Ariès (1989: 176), children used to be part of the adult world, and would thus hear tales that are today classified as purely adult tales (cf. Hameršak 2009: 243–246).

On the other hand, some of abovementioned tales which were also published in primers, those about boys (cf. *Imen* 1823: 56–60; *Kratka* 1840: 42; *Male* 1843: 35; *Sto* 1852: 15–16) or girls (cf. *Druga* 1860: 166) whom maids scared with tales about ghosts, specters, the Bogeyman, did not problematize telling legends. Given that these tales

were critical of the instruction methods used by maids, it may be assumed that they were disapproved of for the same reasons that John Locke mentions in his famous treatise on education from 1693: "But even then, and always whilst he is young, be sure to preserve his tender mind from all impressions and notions of *spirits* and *goblins,* or any fearful apprehensions in the dark. This he will be in danger of from the indiscretion of servants, whose usual method is to awe children, and keep them in subjection, by telling them of *raw-head* and *bloody-bones,* and such other names as carry with them the ideas of something terrible and hurtful, which they have reason to be afraid of when alone, especially in the dark" (Locke 1909–1914: 138).

The narratives that Locke criticized are usually classified as fairytales in the literature, but it is a moot point whether they were in fact fairytales.[2] At the time when Locke published his *Thoughts Concerning Education*, Ruth Bottigheimer claims, there were no folk tales about the rise (and sometimes, as in Cinderella, first the downfall and then a rise) on the social scale with the help of a miracle, which is today synonymous with a fairytale.[3] Therefore, Bottigheimer believes that "when John Locke inveighed against servants who filled their young charges' ears with tales about fairy beings, he was not talking about fairy tales with plotted texts and Aristotelian beginnings, middles, ends […]. Instead, the tales Locke meant were tales about fairies, hobgoblins, Robin Goodfellows, and imps, creatures whose doings explained events in the reader's or listener's daily life, such as lost keys or dry cows" (Bottigheimer 2005: 2), in a word – legends.

Still, it seems that Locke's admonition did not refer to legends. In fact, Locke explicitly mentions servants who "awe children, and keep them in subjection, by telling them of *raw-head* and *bloody-bones,* and such other names" (Locke 1909–1914: 138), which means that his remark about narratives intended for children and with a specific educational goal – should be considered as possibly referring to tales, narratives or most often the shorter narrative fragments frequently called warning tales in folkloristics rather than to legends, which did not specify the receivers' age.[4] According to Marc Soriano (1969: 27), warning tales are one of the few oral forms which were meant exclusively for children even before the advent of written children's literature and that (which is particularly important with regard to the referent of Locke's admonition) they were used to scare them.[5] Descriptively, these are tales such as the one in which a 19th century character of popular children's educational tales would tell his sister: "Katinka, beware, do not go too close to the old town. Sometimes the Lady of the Tower appears there. She is not very nice to children, and she could do something unpleasant to you!" (Schmid 1892: 12). This is the type of tale about which we know, when we reach a certain age – as Katinka said – that they "were made

[2] Locke's stories are connected with fairytales by, e.g., Cross 1997: 19; Hameršak 2004: 33; O'Malley 2003: 18; Sky 2002: 373–374.

[3] Truth be told, the similarity between the stories that Locke talks about and fairytales is not an entirely modern deduction – it was mentioned by Tomislav Ivkanec, the author of the entry entitled "Fairy Tale and Tale" published in the *Pedagogical Encyclopedia* in the 19/20th century. Ivkanec believed that the opinion that "stories induce fear and superstition in children […] cannot be applied to all stories", but only to those that "imprint on the children's soul the fear and superstition, and do not let children sleep peacefully, which primarily refers to stories that mention phantasms, ghosts, dead people and other types of bogies used to scare disobedient children (Ivkanec 1895–1906: 349).

[4] In Croatia, Evelina Rudan (2011) has recently written about oral tales, narrative fragments and warnings used to discipline children.

[5] For more information on warning tales see Soriano 1972; Tatar 1992: 30–50.

up for disobedient children, so as to keep them away from the old tower, because a rock might fall off and kill them" (Schmid 1892: 12). In a word, these are narratives, or more frequently short warnings which the adults use to appease a child "telling him: this one will bite you, that one will eat you, I will call a dog, there comes the chimney sweep, you will be swallowed by the dark, the Bogeyman will come" (Prestini 1887: 374).

***

All of the abovementioned tales published in primers explicitly or implicitly included another legend or a warning tale framed by an explicit rational explanation of a supposedly supernatural experience. All of them also contained a moral about the harmful effects of oral belief narratives (in the broad sense of the term: legend, warning tale etc.) on everyday life and worldview. Moreover, all of them started or ended with lamentations about the destructiveness of oral belief narratives. Therefore at first sight it would be reasonable to assume that these tales used the rationalist matrix of primers, or in other words - highbrow culture. However, the problem with such a view of oral legends and especially of warning tales – which were, at best, considered belief narratives only by their receivers (children), and not their senders (adults) – was that they did not belong exclusively to the highbrow domain. For instance, in his famous monograph on Poljica (Dalmatia) the Croatian ethnographer Frano Ivanišević wrote that various types of magic and soothsaying were referred to as "šurke babe Jurke" ('old woman Jurka's tales'), i.e. old women's tales (Ivanišević 1987: 627).[6]

From this emic skeptical perspective, which is, truth be told, rarely mentioned in older ethnological and folklore studies texts, it is no wonder that the founders of the performance-centered approach to legends, Linda Dégh and Andrew Vázsonyi, noticed "a whole group of well established legends that are built up against commonly known and confirmed belief concepts with the intent to discredit them" (Dégh & Vázsonyi 1976: 112). These legends are usually called anti-legends, negative legends, pseudo-belief-legends, transition forms, mixed forms, corruptions, travesties and can have various social functions, such as: educational, ritual, fear-stimulating (Dégh & Vázsonyi 1976: 112–113). In this article they will be designated as (anti)legends. The prefix **anti** is used to show that these tales, at least in the context of the 19th century Croatian primers, should be seen as a relevant and distinct class of texts. On the other hand, this prefix is written in parenthesis to reflect the claim of those approaches to legends which rightly insist that questioning the belief or the truth is in the core of the genre (Dégh 2001, Oring 2008 etc.)

According to Dégh and Vázsony, the main subject matter of (anti)legends is the difference in reality values (Dégh & Vázsonyi 1976: 112). Of course, this difference and its negotiation is characteristic of legend telling in general because "the question of belief-nonbelief is an active problem in any community where legends are told" (Dégh & Vázsonyi 1976: 109). Exactly because of that, negotiation of this difference can be observed and interpreted on different levels. The question of belief or disbelief can be observed on the level of interaction between the teller and the audience, on the level of personal

[6] Milan Lang, the author of the ethnographic monograph on Samobor (small town near Zagreb) from the beginning of the 20th century, was somewhat more reserved than Ivanišević with regard to the issue of the skepticism of the folk. Lang believed that "people who do not believe any of this are but few in our country: there are much fewer of them among the common folk, and more of them among the gentry" (Lang 1992: 932).

attitudes, individual variations etc. In the case of an (anti)legend it is expressed by the narrative content itself (Dégh & Vázsonyi 1976:112–113). The (anti)legend itself is an articulation of this question.

Of course, the fact that the above mentioned tales which were included in primers have had their oral counterparts does not guarantee their oral background. The fact is that orality and literacy merged in various ways throughout history. Legends about saints entered the oral repertoire from sermons and religious books (cf. e. g. Bošković-Stulli 2006: 23), and according to some authors fairy tales (or at least the rise and restoration of fairy tales) derived from written (print and manuscript) culture (cf. e. g. Bottigheimer 2009).

On the other hand, the fact that (anti)legends came into the analytical focus of folklorists only recently (cf. Dégh & Vázsonyi 1976: 112) may suggest that the same, printed-oral, pathway of dissemination could be assumed for (anti)legends as well. But the observation that folklorists have only recently focused on (anti)legends does not support the conclusion that (anti)legends were not part of oral repertoire in the past. As Dégh and Vázsonyi point out: "The folklorist has been acquainted with negative legends; he has not paid much attention to them" (Dégh & Vázsonyi 1976: 112).

For this construct of the interdependence of the research interest and the written source of a phenomenon to collapse, it will suffice to consider the impact that the research perception of traditional culture had on, for example, studying oral narratives in Croatia. As is well known, in the course of history folklorists preferred certain genres and ignored others. The same was true in Croatia. In the words of Ivan Lozica: "The history of reception and research of oral tradition of the South Slavs, starting with Fortis to this day, is a history of favoring specific oral genres, particularly epic ones. Although important collectors (primarily Vuk Stefanović Karađić) edited collections containing an equal distribution of other oral genres, the epic has remained to this day the indisputable archetype of Yugoslav folklore (at least in areas where Croatian and Serbian are spoken). The reasons for this are manifold – heroic themes played an important role in the creation of national myths during the formation of Balkan states, the foreign reading and scholarly audience was fascinated by the picturesque exoticism of the Morlach and highland mentality, and the 20th century interest of researchers in the epic technique was instrumental in familiarizing the world with the Yugoslav epic poetry" (Lozica 2008: 116). An entire array of factors, including epistemological success stories (the research by Albert B. Lord and Milman Parry), political movements (the creation of national states in the 19th century), styles (Romanticism), and ideological poetics (Balkanism) thus had an effect on what we today consider and study as the network and hierarchy of oral genres. As Renata Jambrešić Kirin warns, during the 19th century "native and foreign folklorists, under the influence of the predominant views about South Slavic epic folklore space, searched for the oldest and the most beautiful epic songs, and ignored fairy tales, tales and legends" (Jambrešić Kirin 1997: 53), not to mention (anti)legends.

If we generalize, until recently folkloristics "selected those utterances (and genres) as its subject whose dominant function was artistic, or those utterances whose composition or linguistic structure was such that (after they were taken from their original context by writing them down) they could be interpreted as poetic, literary texts" (Lozica 2008: 124). Until recently folklorists ignored, for the subject of this article important levels and forms: metafolklore, metanarration in folklore and folklore forms based on metanarration. Assuming the simplicity of oral narratives, focusing on texts and their aesthetic features and

an "objective" message of the tale, prior to the 1970s folklorists usually created a collection of folk narratives which, as Barbara Babcock-Abrahams puts it, "consisted of texts which record little more than narrative content and, all too often, [gave] only a skeletal plot summary of that" (1976: 178). The interest in performance and the presence of the theoretical folklorist in the field challenged this approach and introduced metanarration (which is in the heart of such forms as (anti)legends) as a relevant field of inquiry.

Beside that, when in the 1970s a more complex and flexible approach to folklore was applied to folklore genres and folklore in general (Ben-Amos 1971, Dundes 1980), unconditional belief was no longer recognized as the constitutive feature of the genre and, consequently, the rationalization of a belief was no longer recognized as a sign of genre destruction. Or as Linda Dégh and Andrew Vászonyi put it some time ago: "The idea that, prior to modern industrialization, values expressed through folklore were unanimously accepted by individual members of the society would support the contention that legends must be believed. Contrary to this folklorists now know for sure that there are and always were individuals of 'rational mind' opposed to the belief in supernatural or uncommon events" (Dégh & Vázsonyi 1976: 113).

In fact, it should be said that folklorists know it for sure only recently, after they have undertaken an in-depth historical research of this subject. An example of such a research is Timothy Corrigan Correll's (2005) close reading of late 19th and early 20th century Irish ethnographic records. His research demonstrated that skepticism and its articulation in (anti)legends was quite common among Irish tellers of traditional narratives at that time. In his own words: "traditions of belief and traditions of disbelief were competing discourses that came into collision, interpenetrating and modifying each other in a dialectical relationship that informed individuals as they negotiated their own attitudes about the fairies and fairy healers" (2005: 1). No such research was conducted in Croatia, but a preliminary glance into the ethnographic records from the same period (late 19th and early 20th century) supports the conclusion that popular skepticism, as well as (anti)legends were common in Croatian society at the time.

For example, as it has been said, some Croatian ethnographers from the late 19th century also insisted that not all members of a researched community believed in popular belief narratives. Here is how Frano Ivanišević describes the classical, ideal narrative situation where tales are told at the table, during the winter at dinner or during a journey: "Everybody is silent as if they were dead, they are listening to the storyteller and looking him in the eye. At the end, when he is done, some may say: 'I wonder whether this is actually true?' – He replies: 'People would not tell it if they had not heard it and seen it.' – 'To make something like this up is easy, I do not believe you, friend' they might protest. – 'Why don't you go and ask whether it is true!', the narrator would retort" (Ivanišević 1987: 519).

Other 19th century Croatian manuscripts and printed collections of folk narratives also suggest that skepticism was part of the traditional worldview and that (anti)legends were told at that time. In other words, these collections, albeit rarely, did contain tales similar to those published in primers, aimed at rationalizing and demystifying popular beliefs. Open skepticism toward traditional tales and beliefs is, also seen, for example, in an (anti)legend which Rudolf Strohal recorded in Lika (Western Croatia) at the end of the 19th century "exactly" as it was told by a twenty-one-year-old (Strohal 1904: 233, 250–251). This is a version of a tale that was also popular in children's literature of the time (cf. e.g. Stojanović 1879: 74; Turić 1885: 131) about a young man who went to the cemetery to

remove a cross from a grave, but literally died of fear while doing so. "At the cemetery, as he was driving the cross into the grave, it caught his cloak, and when he wanted to get up, something pulled him back into the grave – it was his cloak – and he fell flat on the ground, dying of fear" (Strohal 1904: 251).

Even earlier records of (anti)legends also exist. For example, a young student of medicine Ivan Lovrić, in his prompt and polemical 1776 answer to Alberto Fortis' famous *Viaggio in Dalmazia* (1774), mentions a haunted house in the Dalmatian hinterland and a brave man "who was not so superstitious. One day he went to visit the house, infamous for night noises made by ghosts. Near the house he found a pit which was in fact a hidden entrance to the house. He also found some ropes tied to different objects and set up so as to make noise" (Lovrić 1948: 166). Examples of exploiting folk beliefs like the one described by Lovrić were frequently published in the popular and scholarly press of the 19th century. Thus in 1838, *Ilirske narodne novine* reported of a furrier's apprentice who convinced some superstitious people from the town of Sisak that an eerie noise and the sound of breaking dishes were in fact made by a ghost (as cited in Bošković-Stulli 2006: 91). In his monograph about Slavonian folk customs published in the mid-19th century, Luka Ilić Oriovčanin, a priest and an ethnographer, in the chapter on werewolves mentioned the case of a boy who "used to put resin on his teeth to blacken them, to make them look like metal […] in order to get a girl – when he could not convince her to take him for love, to do it for fear" (1846: 296–297). Ilić Oriovčanin also wrote of a man "from the neighborhood" who, posed as a "werewolf", and would come every night "to see a woman who still lives there, tempting her, knowing full well that her husband was not home" (Ilić Oriovčanin 1846: 297). I heard a similar tale in 2002 in Pakovo Selo. However, in that version, the tale was interpreted humorously as an attempt by the unfaithful wife to make adultery look like a rape.

Ivan Lovrić was an intellectual dedicated to the ideas of the Enlightenment, which might, at first sight, make us classify his *Note* about a false haunted house as the product of highbrow rationalism. But such a classification is quite problematic on several levels. Firstly, even during the Enlightenment in Croatia, folk practices were often repudiated by using these practices themselves (cf. Bošković-Stulli 1978: 222). Antun Matija Relković's decasyllabic epic poem *Satir iliti divji čovik* (1762) is perhaps the most famous example of the selective Enlightenment approach to traditional culture in Croatian literature. For example, on the one hand, Relković in his *Satir* condemns the *kolo* wheel dance saying that the songs sung in the *kolo* are used to glorify Prince Marko, whom he considered a Turkish minion. On the other hand, in the second edition of the *Satir*, Relković uses folk poetry, more specifically the poem "Piju vino dva Jakšića mlada" (Two young Jakšićs drinking wine) that is used to show the reader the woman's role in preserving or destroying a family (cf. e.g. Dukić 2004: 33). Secondly, the fact that Lovrić's (anti)legend about friars may be oral in origin is supported by many correspondences between the narrative that appear in his *Notes* and the field notes from Sinjska krajina from the second half of the 20th century (cf. Bošković-Stulli 1967-1968). Thirdly, Lovrić contextualized his paragraph about the haunted house with the formula "people say" which is characteristic of legends in general.[7] To be more precise: "People say", Lovrić wrote, "that similar things are done by friars whenever someone dies and leaves nothing to them" (Lovrić 1948: 166). There-

[7] For an exhaustive analysis of authentication formulae see Rudan 2006.

fore it seems more appropriate to label Lovrić's "report" about the haunted house not as a highbrow rationalist intervention in popular belief, but rather as a highbrow rationalist appropriation of popular skepticism.

***

The above mentioned 19th century records of (anti)legends, as well as the proposed interpretation of their invisibility or even neglect in the older folkloristics research, suggests that (anti)legends published in primers could be interpreted as highbrow rationalism appropriations of popular skepticism, or more precisely, as just another example of oral forms and popular practices being regulated by the practices and forms coming from the same oral context. This appropriation, of course, meant the introduction of new functions, as well as an emphasis on certain aspects and features of oral (anti)legends.

Generally speaking all, both oral and printed, (anti)legends mentioned in the article suggest that instruction was one of the functions of this class of narratives. Demonstrating that the encounter with a supposedly supernatural phenomenon could in fact be explained rationally, (anti)legends taught their listeners how to overcome similar situations without fear of the supernatural, i.e. without deadly consequences. However, (anti)legends from the Croatian elementary school primers and children's books from the long 19th century had an additional function. Thus, the tale about the man in the forest, rather than ending with a remark about the inauthenticity of the supernatural in general, which was, according to Linda Dégh and Andrew Vázsony (1976: 113), characteristic of this type of oral (anti)legends, ended with the observation that, when a "reasonable man" heard rustling he would "touch to see what it was, saving himself such horror and torment" (*Sto* 1852: 32–33). Similarly, tales about Ružica (cf. *Pripovĕsti* 1846: 21) or Božidar (Šulek 1850: 58) also highlighted the ignorance of its heroes. And Franz, in a primer first published in 1779 and republished several times until the mid 19th century, was reminded by his father that "the reflection can trick you many times, and this is why you need the instruction of wise men, to learn not to believe everything you see but to use your reason instead" (*Abc* 1779: 40–41). Highlighting ignorance was apparently part of a strategy to explain to the child readers (i.e. learners) a particular misconception by using a tale (example), but also to put forward the general deduction about the dangers of ignorance. It was this deduction which could compel children to learn.

It is of importance to notice that a relevant number of (anti)legends published in primers demystified knowledge or experience of the world acquired outside the school, emphasizing that hobgoblins were a thing you could **hear** about "from foolish people" (*Pripovĕsti* 1846: 21) and that clever people **do not tell** tales about them (cf. Šulek 1850: 58). In addition to Rožalija and Božidar, other protagonists misled by storytelling include various tales about scared boys, for instance, variants of the narrative about a boy who, fearing a chimney sweep, climbed a tree, all because the tales **told** to him by a servant left an imprint on him (cf. *Imen* 1823: 56-60; *Sto* 1852: 15–16), or variants of the narrative about a boy who after **hearing** tales "would scarcely dare go to sleep, looking all around him in the dark, fearing he would see something. […] He dreamed several times that he saw a ghastly ghost, and then he would wake up" (*Male* 1843: 35; cf. *Kratka* 1840: 42).[8]

[8] All of the emphases in this paragraph are mine.

It is unclear whether the emphasis on hearing and telling i. e. narration was part of the oral tradition of these tales, or whether it was a later addition to serve the primer. In the existing recordings of oral (anti)legends about a man who died of fear when going to the cemetery, his leaving for the cemetery is usually motivated by a bet, while in the published children's versions the standard motivation was to demystify tales told while spinning yarn.[9] However, a bet was not necessarily the only motivation in the oral articulation of these tales. The sheer number and variety of living practices does not allow for any final conclusions to be based on the necessarily selective records. It is entirely possible that narration was the driving force in one of the countless non-recorded versions of the (anti)legend about the "hero" at the cemetery, especially in view of the fact that it is a common motivational factor in oral traditions (cf. Bošković-Stulli 1967-1968: 348). However, it is also entirely possible that the emphasis on narration in the tales published in children's publications was an editorial practice, especially if we take into account that the editors were anyway given to such "editing" of oral narratives. Still, regardless of whether the emphasis on narration was a result of the editors' work or not, the fact remains that it was narration rather than a bet that moved the story forward, as such being an illustration of a metafolklore (cf. Dundes 1979: 52–58) or, to be more precise, a metanarrative (cf. Bošković-Stulli 2002: 47–64) prescriptive practice, which was (as I have tried to show) first promoted in the primers of the first half of the 19th century, and later in children's magazines and collections.

Based on the idea that tales had a powerful influence on children (which was the foundation of the very endeavor to provide children with useful and life-saving truths, principles and rules of life through fictional plots), (anti)legends published in 19th century Croatian primers thus – beside the content – criticized also the act of narration, beside the belief also the performance.[10] (Anti)legends published in primers included at least fragments of metanarrative frames and forms of oral performances, which were out of interest for generations of folklorists, because primers defined narration as a socially relevant and creative act. It is precisely for this reason that primers can be seen as a relevant but, presumably because of their highbrow nature, unjustly ignored material or source of insight into the complexity, dynamics and history of folk narratives.[11]

[9] For the motivation of the narrative about the man who died at the cemetery in Croatian children's collections and magazines of the 19th century see, e.g. Stojanović 1879: 74; Turić 1885: 131. For the motivation of the oral variants of this narrative cf. e.g. Belović-Bernadzikowska 1899; Bošković-Stulli 1967-1968: 348; *Čitanka* 1902: 80; Devčić 1887; Dolenc 1972: 140; Marks 1980: 245; Strohal 1904: 250–251.

[10] One of the 19th century Croatian primers (cf. *Slovnička* 1853) used a very particular technique when criticizing the authenticity of folk narration. One of the tales in the primer went against the legend that a man could "find money by digging for treasure at midnight in some places" by a tale about a man who, misguided by the legend, started digging for the treasure one night and saw a "child who bore a candle", and the child advised him that if he wanted to get rich he should go home and work from dawn to dusk. "And lo and behold – that man really did this and from that time on he was never bored, he became much healthier and merrier, never again thinking about where he could dig out money" (*Slovnička* 1853: 57). In a word, the belief in the legend about a buried treasure was neutralized by using a message from a dead child, and dead children, according to another legend, appeared to the living at night. To my knowledge, this is a solitary example of using one folk belief to neutralize another, i.e. by controlling an undesired content by using a related content, rather than just form.

[11] I am grateful to Mateusz-Milan Stanojević and Ivona Grgurinović for their help with my English.

Literature

Abc knisicza. 1779. Budapest: Königl. Universitätsschriften (reprinted and new editions: 1823, 1851).

Åpo, Satu. 2007. "The Relationship between Oral and Literary Tradition as a Challenge in Fairy-Tale Research. The Case of Finnish Folktales". *Marvels and Tales* 21/1: 19–33.

Babcock-Abrahams, Barbara. 1976. "The Story in the Story. Metanarration in Folk Narrative". *Studia Fennica* 20: 177–184.

Basariček, Stjepan [B. S.]. 1895–1906. "Čitanka". In *Pedagogijska enciklopedija*. Zagreb: Hrvatski pedagoško-književni zbor, pp. 149–152.

Bauman, Richard& Charles L. Briggs. 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Belović Bernadzikowska, Jelica. 1899. "Izgubio okladu". *Bršljan* 15/7: 217.

Ben-Amos, Dan. 1971. "Toward a Definition of Folklore in Context". *Journal of American Folklore* 84/331: 3–15.

Bošković-Stulli, Maja. 1967-1968. "Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine". *Narodna umjetnost* 5,6: 303–432.

Bošković-Stulli, Maja. 1975. "Narodna predaja – Volkssage – kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze". In *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost, pp. 121–136.

Bošković-Stulli, Maja. *2002. O tradiciji i o životu*. Zagreb: Konzor.

Bošković-Stulli, Maja. 2006. *Priče i pričanja. Stoljeća usmene hrvatske proze.* Zagreb: Matica hrvatska.

Bottigheimer, Ruth. 2005. "France's First Fairy Tales. The Restoration and Rise Narratives of Les facetieuses nuictz du Seigneur François Straparole". *Marvels & Tales* 19/1: 17–31.

Corrigan Correll, Timothy. 2005. "Believers, Sceptics, and Charlatans. Evidential Rhetoric, the Fairies, and Fairy Healers in Irish Oral Narrative and Belief". *Folklore* 116/1: 1–18.

Crain, Patricia. 2000. *The Story of A*. Stanford: Stanford University Press.

Cross, Gary. 1997. *Kids' Stuff. Toys and the Changing World of American Childhood*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cunningham, Hugh. 1995. *Children and Childhood in the Western Society since 1500.* London & New York: Longman.

Čitanka za IV razred nižih pučkih škola. 1902. Zagreb: Kr. hrv.-slav.-dal. zemaljske vlade (reprinted edition 1906).

Dégh, Linda & Andrew Vázsonyi. 1976. "Legend and Belief." *Folklore Genres.* Dan Ben-Amos, ed. Austin: University of Texas Press, pp. 93–123.

Dégh, Linda. 2001. *Legend and Belief. Dialectics of Folklore Genre.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Devčić, I[van]. 1887. "Oklada". *Smilje* 14/5: 66–69.

Dolenec, Miroslav. 1972. "Podravske narodne pripovijestke, pošalice i predaje". *Narodna umjetnost* 9: 67–158.

Druga slovnička čitanka za katoličke pučke učione u Austrijskoj carevini. 1860. Wien: C. kr. naklada školskih knjiga (reprinted and new editions: 1861, 1863, 1868, 1869, 1870, 1871, 1874, 1875, 1877, 1879, 1882, 1884, 1886, 1887).

Dukić, Davor. 2004. "Predgovor". In *Usmene epske pjesme I.* Davor Dukić ed. Zagreb: Matica Hrvatska, pp. 9–59.

Dundes, Alan. 1980. "Text, Texture and Context". *Interpreting Folklore.* Bloominghton: Indiana University Press, pp. 20-32.

Goody, Jack. 1987. *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gross, Mirjana & Agneza Szabo. 1992. *Prema hrvatskome građanskom društvu. Društveni razvoj u civilnoj Hrvatskoj i Slavoniji šezdesetih i sedamdesetih godina 19. stoljeća*. Zagreb: Globus.

Hameršak, Marijana. 2004. "History, Literature and Childhood. Encounters and Departures". *Narodna umjetnost* 41/1: 23–39.

Hameršak, Marijana. 2009. "Usmenost za djecu u hrvatskoj etnologiji i folkloristici". *Studia ethnologica Croatica* 21/1: 233-254.

Havelock, Eric. 2003. *Muza uči pisati. Razmišljanja o usmenosti i pismenosti od atike do danas.* Zagreb: AGM. Translated by Tomislav Brlek.

Ilić Oriovčanin, Luka. 1846. *Narodni Slavonski običaji*. Zagreb: Franjo Suppan.

Imen knisica. Za haszen varaskih uchilnic horvatzkoga orszaga. 1823. Budapest: Königl. ung. Universitäts-Buchdruckerei mit Stereotyp-Blatten (new edition 1846).

Ivanišević, Frano. 1987 (1906). *Poljica. Narodni život i običaji.* Split: Književni krug.

Ivkanec, Tomislav [I. T.]. 1895–1906. "Gatka i priča". In *Pedagogijska enciklopedija.* Zagreb: Hrvatski pedagoško-književni zbor, pp. 347–352.

Jambrešić Kirin, Renata. 1997. "O višedisciplinarnim uporištima hrvatske folkloristike na rubovima stoljeća". *Narodna umjetnost* 34/2: 45–78.

Jembrih, Alojz. 1994. *Juraj Dijanić i njegovo djelo.* Samobor: Matica hrvatska, Ogranak Samobor.

Klobučar, Josip. 1869. "Roditelji, vi kvarite svoj porod". *Napredak* 10/3: 33–37.

Kratka pripovedanja. Za potrebovanje ladanjskeh škol vu cesarsko-kraljevskeh deržavah. 1840. Zagreb: Ljudevit Gaj (reprinted and new editions 1842, 1843, 1844, 1847).

Lang, Milan. 1992 (1915). *Samobor. Narodni život i običaji*. Samobor: Zagreb.

Locke, John. *Some Thoughts Concerning Education.* Vol. XXXVII, Part 1. The Harvard Classics. New York: P. F. Collier & Son, 1909–14; Bartleby.com, 2001.

Lovrić, Ivan. 1948 (1776). *Bilješke o Putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i Život Stanislava Sočivice*. Zagreb: Izdavački zavod Jugoslavenske akademije. Translated by Mihovil Kombol.

Lozica, Ivan. 2008. *Zapisano i napisano. Folkloristički spisi*. Zagreb: AGM. *Male pripovĕsti. Za porabu seoskih školah u cesarsko-kraljevskih deržavah*. 1843. Zagreb: Kr. priv. nar. tiskarne dra Ljudevita Gaja (reprinted edition 1845).

Marks, Ljiljana. 1980. "Usmene pripovijetke i predaje otoka Zlarina". *Narodna umjetnost* 17: 217–280.

O'Malley, Andrew. 2003. *The Making of the Modern Child. Children's Literature and Childhood in Late Eighteenth Century*. New York & London: Routledge.

Ong, Walter. 1982. *Orality and Literacy*. London & New York: Routledge.

Oring, Elliott. 2008. "Legendary and the Rethoric of Truth". *Journal of American Folklore* 121/480: 127–166.

Prestini, R. 1887. "Strah i sanje djece". *Napredak* 28/24: 373–377.

Pripovĕsti za porabu pérvog razreda početnih učionicah. 1846. Trst: I. Papš.

Rudan, Evelina. 2006. "Authentication Formulae in Demonological Legends". *Narodna umjetnost* 43/1: 89–111.

Rudan, Evelina. 2011. "Strah za djecu i strah za odrasle". *Zarez* 13/306 8–9.

Schenda, Rudolf. 1997. "Le letture popolari e il loro significato per la narrativa orale in Europa". *La Ricerca Folklorica* 36: 13–24. Translated by Italo Sardi.

Schenda, Rudolf. 2007. "Semiliterate and Semi-Oral Processes". *Marvels & Tales* 21/1: 127–140. Translated by Ruth B. Bottigheimer.

Schmid, Christoph [Šmid, Krsto]. 1892. *Krste Šmida izabrane pripovijedke za mladež IV. Dio.* Zagreb: Hrvatski pedagogijsko-književni zbor. Edited and translated by Tomislav Ivkanec (Smiljan).

Sky, Jeanette. 2002. "Myths of Innocence and Imagination. The Case of the Fairy Tale". *Literature and Theology* 16/4: 363–376.

Slovnička čitanka. Za prvi razred katoličkih učionah u Carevini austrijnaskoj. 1853. Wien: C. kr. uprava za rasprodaj školskih knjigah (reprinted and new editions: 1855, 1858, 1860, 1862, 1869, 1872, 1873, 1875, 1877).

Soriano, Marc. 1969. "From Tales of Warning to Formulettes. The Oral Tradition in French Children's Literature". *Yale French Studies* 43: 24–43. Translated by Julia Bloch Frey.

Soriano, Marc. 1972. "Djetinjstvo umjetnosti. Priče o životinjama, priče za upozorenje, pjesmice". *Umjetnost i dijete* 23: 70-79. Translated by Vlasta Marec.

Sto malih pripovĕsti kao čitanka za dĕcu. 1852. Trst: Vladateljna tiskarnica.

Stojanović, Mijat. 1879. *Narodne pripoviedke.* Zagreb: Hrvatski pedagogijsko-književni zbor.

Strohal, R[udolf]. 1904. *Hrvatskih narodnih pripovijedaka knjiga III. Narodne pripovijetke iz grada Rijeke, trgovišta Mrkoplja i Ravne Gore, te sela Broda na Kupi i Oštarija.* Karlovac: self edition.

Summerfield, Geoffrey. 1984. *Fantasy and Reason. Children's Literature in the Eighteenth Century.* London: Methuen & Co. Ltd.

Šulek, Božidar. 1850. *Mala čitanka za početnike.* Zagreb: Lav. Župan.

Tatar, Maria. 1992. *Off with Their Heads! Fairy Tales and the Culture of Childhood*. Princeton: Princeton University Press.

Turić, Juraj [Turić, Gjuro]. 1885. "Vukodlak". *Smilje* 12/9: 130–133.

Wölfl, [Pajo]. 1879. "Dvie tri o polazku pučke škole". *Napredak* 20/34: 537–540.

Zabava štioniçka za seosku diçicu drugoga reda normalskih nixijh uçionah po Dalmacii. 1849. Wien: C. K. Nastojniçtva za prodaju uçioniçkih knjigah kod S. Ane, u Jovanovoj ulici.

Pučki skepticizam ili elitni racionalizam? (Anti)predaje u hrvatskim početnicama 19. stoljeća

Marijana Hameršak

U članku se na primjeru hrvatskih udžbenika za početku obuku u pisanju i čitanju, koji su objavljeni u razdoblju od 1779. godine do početka Prvog svjetskog, raspravlja o razinama i implikacijama pretapanja usmenosti i pisanosti u dugom 19. stoljeću. Radi se o udžbenicima koji su, kako je to razvidno već iz njihove tipografske opreme ili žanrovskog sustava, nasljedovali značajke i obrasce usmene komunikacije. Sprega pisanosti i usmenost u udžbenicima za početnu obuku u čitanju i pisanju temeljila se na okolnosti da je zadatak tih udžbenika bio opismenjavanje nepismenih, dakle, prevođenje usmenosti u pisanost. Paradoksalno, ali pragmatično, udžbenici za početnu obuku u pisanju i čitanju oslanjali su se na usmenost da bi širili pismenost. Ostavljajući interpretacije i artikulacije ove razine povezivanja usmenosti i pisanosti, članak se usredotočuje na pitanje reprezentacije usmenih žanrova u tim udžbenicima. Za razliku od bajki ili šaljivih priča koje u udžbenicima iz danog razdoblja nalazimo tek u tragovima, u gotovo svakom od tih udžbenika nailazimo na barem jednu predaju ili priču upozorenja, preciznije: negativnu, pseudo-, anti-predaju (Dégh & Vázsonyi 1976). Na temelju osvrta na razloge sve donedavne nevidljivosti (anti) predaja u folklorističkim istraživanjima, kao i na temelju sličnosti i razlika između dokumentiranih usmenih (anti)predaja i (anti)predaja objavljenih u udžbenicima za početnu obuku u čitanju i pisanju, (anti)predaje objavljene u udžbenicima u članku se tumače kao oblik implementacije pučkog skepticizma, ne tek puko nametanje elitnog racionalizma. Time se hrvatski udžbenici iz dugog 19. stoljeća prepoznaju kao relevantne publikacije za interpretaciju složenosti, dinamike i povijesti folklornih formi, a (anti)predaje kao makar u tom korpusu distinktivna i relevantna vrsta priča.

Is There a Place for the Other in Fokloristics?

Nataša Polgar

An attempt will be made in this paper to identify the frameworks within which it is possible to introduce the concept of the Other into folkloristics. The Other is discussed primarily as a psychoanalytic term coined by Jacques Lacan, a notion that is very productive in the interpretation of diverse aspects of culture and folklore phenomena, which are not, for their part, fully explicable only with the help of historical, political and social factors.

This paper deals with the ways in which Lacan's categories can be used in reading narratives and oral stories about supernatural beings, especially witches. The psychological dimensions of the construction of witches have not been properly taken into consideration, although witch-trial records, narratives about witches, oral stories and Malleus Maleficarum in particular would allow such analysis. Witches are represented as an extreme, as particularly evil or harmful, as beings that undermine the social order. Their construction as the Other can be read as a means of establishing the social order, a way of maintaining and preserving cultural norms.

This paper deals with possible readings of "folk culture" from the perspective of psychoanalytic criticism. More specifically it explores whether and, if so, to what extent, folkloristics can be fruitfully approached using Lacan's theoretical constructs, to be more precise, his concept of the Other.

Psychoanalytic ambition to explain folklore is certainly not new: the links between folkloristics and Freud's psychoanalytic theory and method were noted by early psychoanalysts. For them, the interrelationship between psychoanalysis and folklore was reciprocally beneficial: Freud and his followers were drawing upon folklore phenomena to support a certain theoretical problem in psychoanalytic theory, and vice versa. This is clearly evident in many of Freud's works, and in his tenth lecture of *Introductory Lectures on Psycho-analysis* he made his debt to folklore explicit: "My reply is that we learn from different sources – from fairy tales and myths, from buffoonery and jokes, from folklore (that is, from knowledge about popular manners and customs, sayings and songs) and from poetic and colloquial linguistic usage. In all these directions we come upon the same symbolism, and in some of them we can understand it without further instruction. If we go into these sources in detail, we shall find so many parallels to dream symbolism that we cannot fail to be convinced of our interpretations" (Freud 1916: 158–159).

One of his earliest works on folklore - *Dreams in Folklore*, which Freud and David Ernst Oppenheim, a secondary school teacher from Vienna, co-authored around 1911 (the paper was found and published much later, in 1958) - was an analysis of dreams in folktales that Oppenheim took from *Anthropophyteia*, an "obscene" folklore journal pub-

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA XIV - 2011, 159 - 166

lished from 1904 to 1913. This was a clear application of Freud's oft-repeated claim that the source of the people's unconscious symbolism was, in fact, folklore: "The symbolism employed in these dreams coincides completely with that accepted by psychoanalysis and ... a number of these dreams are understood by the common people in the same way as they would be interpreted by psychoanalysis – that is, not as premonitions about a still unrevealed future, but as the fulfillment of wishes ..." (Freud & Oppenheim 1958: 25).

Many of Freud's followers also applied psychoanalytic theory to folkloristics, including, for instance, Otto Rank (*The Myth of the Birth of the Hero*, 1909), Karl Abraham and Ernest Jones ("Psycho-Analysis and Folklore", 1928), to mention but a few. Géza Róheim is considered the first psychoanalytic folklorist, who, among other things, investigated dreams, superstitions, rituals etc. (*The Gates of the Dream* (1952), *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore* (1992) etc.).

Folktales, especially fairytales, proved particularly amenable to psychoanalytic criticism, as seen in the works of Bruno Bettelheim (*The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, 1976), Erich Fromm (*The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, 1951), Marie-Louise von Franz (*Interpretation of Fairy Tales,* 1996), Alan Dundes (*Parsing through Customs,* 1987; *From Game to War,* 1997; *Bloody Mary in the Mirror*, 2002) and many others.

However, despite the fact that Freud himself, like many other psychoanalysts, was involved in folklore research, psychoanalysis never gained a firm foothold in folkloristics.

Part of the problem probably lies in the fact that Freud and his followers accepted the unilinear evolutionary theory of their time and found folklore as a mere survival from times of "savagery". In this, psychoanalysis coincides with the framework of late nineteenth-century folkloristics, which was mostly focused on the historical reconstruction of the past, believing that all people had passed through the same stages, evolving from savagery into civilization (see, for example: Lévy-Bruhl and his work *La mentalité primitive* (1922), Ernest Jones's "Psycho-Analysis and Folklore" (1928), Freud's *Totem and Taboo* (1913), Karl Abraham's *Dreams and Myths: A Study in Race Psychology* (1913), etc.). But still one can find many of Freud's concepts, such as displacement and projection, very fruitful for the analysis of culture and folklore phenomena.

Among folklorists, psychoanalysts are few and far between in many countries; indeed, in Croatian folkloristics – I mean in folkloristics in the narrow sense of the term, i.e., in the study of oral literature, but also oral tradition – psychoanalysis has failed to find its niche. In Croatia, oral literature, including all its genres, was interpreted and studied as part of philology, with special attention being given to its esthetic component in comparison to written literature. In the mid-20th century, in addition to core research activities – collecting and recording folklore – Croatian folkloristics opened out to theoretical approaches, including, e.g., Russian Formalism, Prague Functionalism, the so-called Finnish School and the American contextual approach (Lozica and Marks 1998). For a very long time, folklore (and literary) studies in Croatia were characterized by a certain immanentism**,** resistance to the recent cultural studies approaches, although a purely synchronic approach has always been taken with caution. It was not until the 1990s that the scholarly paradigm changed and research became more open to inter- and transdisciplinarity focusing on literary anthropology, gender and cultural studies, and to a certain extent on Imagology, which marked a change in folkloristics as a discipline, a similar change that

is also evident today. However, even during this period of opening up, psychoanalysis has been left on the periphery, as not quite acceptable or "not entirely scientific". Stereotypes about psychoanalysis and its reductionism are apparently still too common for it to become an accepted interpretative method in Croatia. Psychoanalysis indeed is interpretation, which should also be one of the tasks of folkloristics, rather than it being merely collecting, recording and classifying folklore. As Alan Dundes says, "the 'meaning' or 'meanings' (plural) of folklore were not investigated to any great extent by folklorists" (Dundes 2002: 9).

I believe that the psychoanalytic approach can provide a fresh look at folklore phenomena, and in this sense I will now turn to the very fruitful notion of the Other.

The term seems to have come into use in the discourse of various humanities quite independently of its psychoanalytic background. Its meaning within these discourses, especially when spelled with a capital O, seems to be a matter of tacit agreement. However, practice paints a different picture. When reading theoretical texts dealing with society, culture or philosophy from the 1960s until today, it is much easier to find places where the Other has not been mentioned, while finding consistency in the various approaches where it has been used seems an equally arduous task (Van Zyl 1998: 80–81).

The notion of the Other dates back at least to Plato's *Sophist*, where the Stranger takes part in a dialogue on the ontological problems of being and non-being, of the One and the Other.

Still, the notion of the Other was largely introduced into contemporary theory by hermeneutics and psychoanalysis (from their respective points of view). It was especially popular in post-structuralism, in agreement with the post-structuralist comprehensive transdisciplinary aspirations.

Of course, it is difficult if not impossible to make generalizations based on all the concepts of the Other, which have been analyzed by authors as different as Hegel, Husserl, Nietzsche, Bakhtin, Adorno, Lévi-Strauss, Foucault, Barthes, Said, Greenblatt, and Lévinas, to mention but a few. Still, the overall scope of the term Other may be, to make a gross simplification, boiled down to three points:

1. the issue of interaction of one person with another, whether it be ethical, psychological or social – i.e., a philosophical, psychological or social issue;

2. the issue of interaction with a text, which is a literary theoretical issue, and,

3. the issue of communication between temporally or spatially distant cultures, which is primarily an anthropological issue (Biti 2000: 98).

However, psychoanalysis is typical for connecting the Self and Otherness through the dimensions of culture, text, ethics, language and sociology, which is in complete disagreement with the charges of reductionism.

In this respect, Jacques Lacan's place in the history of alterity is particularly exceptional, if not emblematic. It is also unique, because Lacan insists on a decentering of Otherness. Specifically, Lacan explores an intrapsychic Otherness different from the Other of interpersonal theories of identity and distinct from the philosophical problem of the Other. Having that in mind, I will recapitulate the basic tenets of his theory in order to draw attention to several crucial questions pertaining to the relevance of (a potential) psychoanalytic interpretation of folklore. These are: How can Lacan be used not only in reading the symptoms of contemporary society – which is a largely Žižekian endeavor – but also in reading the symptoms of previous social orders, as well as in reading the logic

of desire, an important index of how social, cultural and political forms are created, which affects any interaction between the Self and Other(s).

Can his categories be used in reading narratives about supernatural beings? According to Lacan, mistaken belief in our integrity, which results in misrecognition, projections, transitivism, loss, lack and aggressivity between the Self and the Other is not a mere developmental phase, but a continuous play which characterizes the relationships between people, both real and imaginary.

Isn't it true that supernatural beings, especially female ones – like witches – play a crucial role in the construction and the structuring of identity, gender and aspirations through which society reproduces itself?

Unlike his contemporaries, Lacan postulates a gap between an Other ("the big Other") and an other ("the little other"), reflecting a gap between the Subject and the ego. These decenterings imply Lacan's symbolic and imaginary registers, since the "decentering of the Subject" actually means that the Subject and the ego inhabit disjunct registers. Likewise, the disjunction between the symbolic linguistic Other and the imaginary mirroring other signifies a decentering of the former from the latter. These two decenterings articulate an approach that is radically different from the approach that constructs the "Other" as a person, let alone as a person who is marginal or subversive in some way, as is characteristic of certain philosophical, sociological, feminist or anthropological approaches.

In contrast, the realms of symbolic and imaginary registers are concepts that are highly productive in dealing with phantasmatic constructions of folklore imagination.

Lacan based his work on "the return to Freud" and reread the core concepts of psychoanalysis. For him, psychoanalysis concerns itself above all else with the understanding of human speech, "and linguistics, rhetoric and poetics are its indispensable allies" (Bowie 1991:11). Using Freud's two theories on the psychic apparatus, Lacan had developed his own tripartite classification system around which all his theorizing revolves. His system includes three orders or registers: the Imaginary, the Symbolic and the Real (*Séminaire 1*). They are not mental forces like the three agencies in Freud's structural model; they are primarily concerned with mental functioning. Although the three registers are profoundly heterogeneous, they are all structurally interdependent, i.e., each order must be defined by reference to the other two.

The basis of the imaginary order is the formation of the ego in the mirror stage, when the subject becomes alienated from himself by identifying with his counterpart, whom Lacan calls the little other or *objet petit a* (1996: 93-101). This little other "is the other who is not really other, but a reflection and projection of the ego (…). He is simultaneously the counterpart and the specular image" (Evans 1996:132-3). This misrecognition is a fundamental aspect of the structure of subjectivity and it gives rise thereby to an aggressive tension between the subject and the image. Unlike Freud, who found the roots of aggressivity in social interactions, Lacan considers aggressivity to be intrasubjective.

The big Other is symbolic insofar as it is particularized for each subject. "The Other is thus both another subject in his radical alterity and also the symbolic order which mediates the relationship with that other subject" (Evans 1996: 133).

It is important to note that Lacan also considers the Other to be "the Other sex", which is always *woman*, for both male and female subjects. "Man here acts as the relay

whereby the woman becomes this Other for herself as she is this Other for him" (Lacan 1975: 732). For Lacan, femininity is wholly a discursive construct and sexual identity is completely socially – symbolically – constructed.

Later Lacan states that "a woman is a symptom", more precisely, a woman is a symptom of a man, in the sense that a woman can only enter the psychic economy of men as a fantasy object, the cause of their desire. Definitions of masculinity and femininity are constituted via the symbolic order – with the man as a self-determining, autonomous agent, and the woman the lacking Other, the cause of desire. The political implications of such cultural fantasy are that a man imagines himself as unified, **projecting his sense of lack and otherness** onto a woman.

Female supernatural beings, let us take witches as an example, are represented as an extreme, as particularly evil or harmful, as beings that undermine the social order. Their construction as the Other can be read as a means of establishing the social order, a way of maintaining and preserving cultural norms. Starting with Lacan, perhaps it might be possible to show to what extent the Other (supernatural beings/witches) is a social and ideological construct that is given provisional stability by a "web of belief" (to use Daniel Dennett's term), and to what extent the representation of the demonized Other is based on directing and controlling the collective anxiety.

I believe that the psychological dimensions of the construction of supernatural beings, especially witches, have not been properly taken into consideration, although witch-trial records, narratives about witches, oral legends and *Malleus Maleficarum*, a medieval inquistors' manual, in particular would allow such analysis. I will not argue whether supernatural beings existed/exist, but rather I will suggest that they can be seen as a collective projection, as the Other that is a primary part in the construction of the Subject.

Detailed information contained in *Malleus Maleficarum* (printed for the first time in 1486), an inquisitor manual for witch prosecution, makes it clear that the central reason for the persecution of witches was a disguised interest in the witch as the "Other" and the fear of a witch/woman as an agent of castration, but also as the unattainable object of desire. For Lacan, desire emerges originally in the field of the Other, i.e., in the unconscious. But, what is the most important – desire is always a social product, which is constituted in a dialectical relationship with the perceived desires of other subjects. Witches were accused, among other things, of copulating with the devil, causing male impotence, causing the penis to disappear and of stealing men's penises – the latter crimes no doubt exemplifying the male fear of castration.

The *Malleus Malleficarum* also supplies a series of supposedly logical reasons why women are more inclined toward witchcraft than men. The reasons are related to the definition of a woman as the Other, the weaker but dangerous complement of a man. "What else is a woman but a foe to friendship, an inescapable punishment, a necessary evil, a natural temptation, a desirable calamity, a domestic danger, a delectable detriment, an evil of nature, painted with fair colors!" (*Malleus Maleficarum* 2009: 162) Here it is evident that an effort to exclude radical Otherness is made by using the language and knowledge about this threatening Other.

The witch is defined as an abject figure in that she is represented within patriarchal discourse as an implacable enemy of the symbolic order. It is not unimportant to mention that the Croatian word for witch is *vještica,* which means "woman who knows,

who is skillful" (Čiča 2002: 67). The witch sets out to unsettle the boundaries between the rational and irrational, symbolic and imaginary.

The monstrous-feminine is constructed as an abject figure because she threatens the symbolic order (Creed 1993).

The supernatural being, the witch in this case, draws attention to the "frailty of the symbolic order" through her evocation of the natural, animal order, which is part of the Imaginary, and its terrifying associations. And for that she must be severely punished.

The construction of witches' physical appearance in general is the same throughout Europe: "she is ugly, filthy, unkempt, with a large, hooked nose, warts, dressed in a long black dress, a shawl that covers her face etc." (Mencej 2006: 315) – an uncanny figure of death that threatens the Subject with dissolution. This demonic feminine stages an excessive presence of the dangers of the body, being the disruptive point of the symbolic realm. Both femininity and death inspire the fear of an ultimate loss of control, of a disruption of boundaries between Self and the Other, of a dissolution of an ordered and hierarchical world.

In many Croatian (and not only Croatian) narratives one can find descriptions of their power as a warning and a threat of the presence of death: "There are those who are wicked, who believe they can create evil, and create it they do: they are evildoers, poisoners, they kill unborn babies in the womb, they brew poisonous potions for money, which can cause death or illness. Some seek carnal pleasure keeping night trysts, fraying your nerves with secretive symbols and rituals, serving the evil spirit, the Satan, later called the devil." (Mažuranić 1975: 14).

Stereotypes concerning witches are representations of difference, which structure the world and localize anxiety at the body of another, at the site of Otherness. Stereotypes are a way of dealing with the instabilities arising from the division between self and non-self by preserving an illusion of control and order; the stereotype of the Other is used to create safe boundaries.

The construction of Woman/witch as the Other serves to dynamize a social order, while her death marks the end of the period of change: "Over her dead body, cultural norms are reconfirmed or secured, whether because the sacrifice of the virtuous, innocent woman serves a social critique and transformation or because the sacrifice of a dangerous woman reestablishes an order that was momentarily suspended due to her presence." (Bronfen 1992: 181).

(Croatian) Folklore phenomena dealing with supernatural beings is imaginatively very diverse, although it can, in principle, be reduced to the mentioned parameter of Otherness. I believe that in this context psychoanalytic criticism is welcome not only to diagnose the problem of Otherness, but also to explain its variant forms. Further analysis possibly could serve as an explanation of the long duration of such phenomena as the belief in witches is.

Bibliography

Biti, Vladimir. 2000. *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*. Zagreb: Matica Hrvatska.

Bowie, Malcolm. 1991. *Lacan*. London: Fontana Press.

Bronfen, Elisabeth. 1992. *Over her dead body. Death, femininity and the aesthetic.* Manchester: Manchester University Press.

Creed, Barbara. 1993. *The Monstruous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.

Čiča, Zoran. 2002. *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica.* Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

Dundes, Alan. 2002. *Bloody Mary in the mirror: essays in psychoanalytic folkloristics.* Jackson: University Press of Mississippi.

Elliot, Anthony. 2002. *Psychoanalytic Theory: An Introduction* (2nd edition). Duke University Press.

Evans, Dylan. 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.

Freud, Sigmund; Oppenheim, D. E. 1958. *Dreams in Folklore*, New York: International Universities Press, Inc.

Freud, Sigmund. 1916. *Introductory Lectures on Psycho-Analysis.* Vols. 15 and 16 of *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Standard Edition.* London: Hogarth Press.

Kramer, Heinrich; Sprenger, James. 2009. *The Hammer of Witches. Malleus Maleficarum.* Trans. by Christopher S. Mackay. Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, Jacques. 1966. *Écrits.* Paris: Éditions du Seuil.

Lacan, Jacques. 1975. *Le Séminaire. Livre 1. Les écrits techniques de Freud, 1953-4*, ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil. [*The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique. 1953-4.* trans. John Forrester. Cambridge: Cambridge University Press, 1987].

Lozica, Ivan; Marks, Ljiljana. 1998. "Finitis decem lustris. Pola stoljeća folklorističkih (filoloških, etnoteatroloških i njima srodnih) istraživanja u Institutu". Zagreb: *Narodna umjetnost* 35/2, pp. 67–101.

Mažuranić, Vladimir. 1975. *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik.* Zagreb: Informator (reprint of 1908 first volume).

Mencej, Mirjam. 2006. *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja.* Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

Van Zyl, Susan. 1998. "The Other and Other Others: Post-colonialism, Psychoanalysis and the South African Question". *American Imago* 55.1, pp. 77–100.

Ima prostora za drugog u fokloristici?

Nataša Polgar

U tekstu se propituje je li i u kojoj mjeri u folkloristici interpretativno produktivan Lacanov instrumentarij, preciznije njegov pojam Drugoga. Dakako, psihoanalitičke ambicije da se protumače folklorni fenomeni nisu nove: veza Freuda te njegovih sljedbenika i folkloristike dobro je znana. No ipak, unatoč njihovu angažmanu, psihoanalitička kritika nikada nije ušla na velika vrata u tu discipline, ponajprije stoga što je mnogi, posve pogrešno, smatraju suviše redukcionističkom teorijom.

Autorica smatra kako, međutim, psihoanalitički pristup, oslanjajući se na Jacquesa Lacana, može donijeti novi pogled na određene folklorne pojave, kao što je vjerovanje u nadnaravna bića, prije svega u vještice. U tekstu se propituje koliko je moguće konstrukciju vještica kao Drugoga čitati kao sredstvo za uspostavljanje društvenoga reda, kao način utvrđivanja i osiguravanja kulturalnih normi te može li se pokazati koliko je vještica kao Drugi društvena i ideološka konstrukcija kojoj privremenu stabilnost daje "mreža vjerovanja", kao i to koliku ulogu u predstavljanju toga demoniziranoga Drugog ima upravo usmjeravanje i nadziranje kolektivne anksioznosti.

RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA

METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE

RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITIONS

Lingvistična antropologija in etnolingvistika

Saša Babič

The article is a review of the development of linguistic anthropology and etholinguistics. It examines connections and differences between them, and the differences between Moscow and Lublin tendencies. It also tries to state the methods of linguistic anthropology and the ethnolinguistic methods in Slovenia.

Uvod

Jezik je del kulture – kulturo izraža in hkrati ji postavlja meje. Začetki raziskovanja soodnosa jezika in kulture segajo v 19. stoletje, ko so v Evropi predvsem etnologi in literarni raziskovalci, v Ameriki pa antropologi začeli črpati podatke o različnih plemenih in narodih iz slovstvene folklore in iz govorjenega ter zapisanega jezika, metaforike in pestrosti izrazja. Začetnika lingvistične antropologije v Ameriki (ter hkrati tudi etnolingvistike v Evropi) sta Benjamin Lee Whorf in Edward Sapir, v Evropi pa so se tovrstni problematiki posvečali W. Humboldt, A. A. Potebnja, V. V. Ivanov, V. N. Toporov.[1]

Soodnos jezika in kulture je bil v raziskavah vse od 19. stoletja; to raziskovalno področje se je kot veda najprej opredelilo v Ameriki pod imenom lingvistična antropologija oz. antropološka lingvistika, etnolingvistika pa se je kot veda opredelila šele v 70-ih letih 20. stoletja v evropskem prostoru.

Razvoj lingvistične antropologije

Lingvistična antropologija se je razvila v Združenih državah Amerike znotraj antropologije, katere začetki segajo v 19. stoletje in v raziskovanje življenja in kulture prvotnih, nepismenih plemen, ki so jih označili za 'primitivna'. Kultura in življenje teh plemen nista zbujala interesa pri drugih vedah, zato so se raziskovalci posvečali vsem področjem življenja. Tako se je antropologija razvila kot – preprosto rečeno – študij o človeštvu (Salzmann 1993: 1).

Lingvistična antropologija v sodobnem smislu se je razvila preko prvih vzgibov s strani evropskih imigrantov z različnih raziskovalnih področij, ki so se zanimali za jezik prvotnih ameriških naseljencev.[2] Začetke lingvistične antropologije najdemo že v delih

[1] W. Humboldt, A. A. Potebnja, E. Sapir, B. Whorf so se posvečali predvsem problematiki jezikovnih kazalcev kulture (t. i. jezikovna slika sveta), V. V. Ivanov in V. N. Toporov pa sta želela s pomočjo primerjalno-zgodovinske metode rekonstruirati zgodnje indoevropske jezikovne elemente in strukture ter indoevropske kulturne sestavine (Tolstaja 2006: 22).

[2] Med njimi so bili tudi amaterski lingvisti, kot npr. Thomas Jefferson, ki je v 18. stoletju naredil slovar govora prvotnih ameriških prebivalcev (Salzmann 1993: 10).

Wilhelma von Humboldta (1767–1835), ki je bil mnenja, da glasovi postanejo besede šele, ko dobijo pomen; notranjo formo jezika je izpostavil kot način upomenjanja odnosov med deli stavka, ki izraža človekov odnos do sveta (Duranti 1997: 63).

Prvi antropolog na akademski poziciji v Ameriki in sploh pomembna osebnost za razvoj in uveljavitev antropologije kot vede, tudi lingvistične antropologije, je bil Franz Boas (1858–1942), ki je želel z zapisom in opisom indijanskih jezikov in kulture predvsem ohraniti izginjajoče jezike in kulture. Njegova teza o nujnosti jezika za človeško mišljenje in posledično za človeško kulturo je postala bazična teza ameriške kulturne antropologije prve polovice 20. stoletja. Menil je, da ne moremo razumeti druge kulture, ne da bi imeli direkten dostop do njenega jezika. Boas je izpostavil tudi t. i. kulturni relativizem, tj. vidik, da bi morala biti vsaka kultura razumljena predvsem v okviru svojih pogojev, ne le kot del intelektualne ali moralne lestvice nekega višjega načrta, na kateri naj bi bili Evropejci na vrhu. Kulturni relativizem je očiten tudi v načinu, kako jezik opredeljuje svet; ta način je arbitraren: v enem jeziku imamo lahko različne besede za vodo, jezero, reko, potok, dež itd., v drugem jeziku je lahko za vse to samo en izraz.[3] V teku svojega delovanja je izdal slovar *Handbook of American Indian Languages* iz leta 1911, drugi del je izšel 1922, tretji del je izhajal v letih 1933–1938, četrti 1941; ta slovar velja za eno prvih pomembnejših del na področju lingvistične antropologije.

Do druge svetovne vojne je bila antropologija že dobro ustaljena in razširjena po ameriških univerzah z raziskovalci kot Alfred L. Kroeber (1876–1960), Edward Sapir (1884–1939), Ruth Benedict (1887–1948) in Margaret Mead (1901–1978) (Salzmann 1993: 1).

Edward Sapir (1884–1939) je nadaljeval in razširil Boasov interes za jezike s še več zanimanja za lingvistične strukture in poudarjal načine, na katere je vsak jezik dovršen in popoln sistem, ki mora biti razumljen pod njegovimi lastnimi pogoji. Prepričan je bil v notranjo logiko vsakega lingvističnega sistema, kar je ponazoril s pojmom *fonem*, abstraktno enoto lingvistične analize. Poudarjal je pomembnost individualnosti v kulturi (kulturo je dojemal kot simbolično medigro med individuumi in družbo) (Duranti 1997: 56, 57).[4] Opažal je, da v primerjavi s kulturo do jezikovnih sprememb prihaja počasneje ter da je jezik kot celota precej bolj kompakten in samoohranjujoč sistem kot kultura ter zato prost zavestne racionalizacije s strani govorca, npr. velike revolucije, nasilne ali nenasilne, ponavadi bistveno spremenijo strukturo družbe, v kateri se zgodijo, jezik pa ostaja nespremenjen, z izjemo manjših prilagoditev v besedišču. Sapirjevo mnenje je, da so kulturni vzorci določene civilizacije zakodirani v jeziku, ki izraža to civilizacijo, zato je jezik vodnik k 'družbeni realnosti'. Sapirjeva monografija *Language* (1921) še danes predstavlja klasično delo lingvistične antropologije (Salzmann: 1993: 152, 153).

Največji prispevek Benjamina Lee Whorfa (1897–1941) lingvistični teoriji je njegovo osredotočanje na razmerja med jezikom in svetovnim nazorom (*worldview*). Bil je mnenja, da struktura katerega koli jezika vsebuje teorije strukture univerzuma, zato naj bi bila naloga lingvistike opisati te svetovne nazore.[5] Sistematično raziskovanje vzorcev jezika – Whorf

[3] Verjetno je najbolj znana ponazoritev arbitrarnosti jezikovne klasifikacije sveta Boasov prikaz različnih izrazov za sneg pri Eskimih (Duranti 1997: 52–56).

[4] Sapir je menil, da je prava kultura tista, v kateri obstaja harmonija med družbenimi in posameznikovimi potrebami; večina aktivnosti individuuma mora direktno zadovoljiti njegovo lastno kreativnost in čustvene impulze. Lažna, ponarejena kultura je tista, v kateri je individuum prisiljen v frustrirajoče in duhovno nepotrebne naloge v imenu višjega učinka (Duranti 1996: 53).

[5] Odnos med jezikom in svetovnim nazorom je ostal pomemben del lingvistične antropologije, vendar pa sta se pojma jezik in svetovni nazor spremenila in s tem tudi njun soodnos, saj se Whorfov pojem svetovni nazor

je uporabil tudi izraz 'konfiguracije' – lahko odkrije ne le eksplicitne oz. očitne kategorije (*fenotipi*), ampak tudi implicitne oz. zakrite kategorije (*kriptotipi*) (Duranti 1997: 58).

Edward Sapir in Benjamin Lee Whorf sta oblikovala t. i. hipotezo o lingvistični relativnosti, danes znano tudi pod imenom Sapir-Whorfova hipoteza. Lingvistična relativnost vsebuje eno najmočnejših trditev, da jezik, ki ga uporabljamo za pogovor, vpliva na razmišljanje in na svet. Sapir je to trditev izrazil že leta 1929 v članku *The status of linguistics as a scene*. Temu mnenju se je nato pridružil še Whorf in ga poimenoval *princip lingvistične relativnosti* (*linguistic relativity principle*): ozadje lingvističnega sistema (oz. slovnice) vsakega jezika ni le instrument za reproduciranje glasovnih idej, temveč tudi ostri ideje (Duranti 1997: 60). Whorf je izpostavil dva principa: princip lingvističnega determinizma, tj. način, kako je kdo determiniran z jezikom, ki ga govori, in princip lingvistične relativnosti, tj. razlike med jeziki se kažejo v govorčevih pogledih na svet (Salzmann 1993: 154). Sapir in Whorf sta bila prva, ki sta artikulirala vidik, da bi jezik lahko vplival na razmišljanje ter da je jezik močan instrument, ki nam daje možnost, da damo smisel svetu (Duranti 1997: 62).

Znotraj antropologije se je na delih navedenih znanstvenikov oblikovala lingvistična antropologija kot samostojna veja, ki se ukvarja s pomembnim aspektom človeka: z jezikom – z njegovim razvojem in z njegovim soodnosom s kulturo.

Po drugi svetovni vojni je bilo raziskovanje razmerja med jezikom in kulturo v celoti priznano za dovolj pomembno, da je postalo eno od glavnih področij antropologije, kjer lingvistična antropologija raziskuje predvsem jezik kot (1) karakteristiko, ki definira človeka, ter (2) spremlja in raziskuje razvoj jezika v kontekstu človeške evolucije (Parrott Hickerson 2000: 1).

Termin *lingvistična antropologija* je leta 1964 uvedel Karl V. Teeter; opredelil ga je z razlago, da gre za usmeritev v antropologiji (ne v lingvistiki!), zato govorimo o *lingvistični antropologiji* in ne o *antropološki lingvistiki*.[6] Raziskovalec, ki se ukvarja z lingvistično antropologijo je sicer antropolog, vendar mora obvladati ves terminološki in raziskovalni aparat iz jezikoslovja. V sodobni lingvistični antropologiji mora izčrpen opis jezika (glasovni sistem, slovnica in stavčne formacije) temeljiti na jeziku različnih zvrsti in različnih situacij: v vsakdanji komunikaciji, govoru mladih in starih, moških in žensk, tradicionalnem pripovedovanju, jeziku v formalnih situacijah itd., ter zajemati širše kot samo glasovni sistem, slovnico in besedišče določenega jezika; tako praktične govorne sposobnosti kot poznavanje strukture jezika so nujni za popolno razumevanje odnosov znotraj jezika na eni in znotraj družbe in kulture na drugi strani (Salzmann 1993: 6–9).

Duranti (1997: 2–5) opredeljuje lingvistično antropologijo kot »raziskovanje jezika kot kulturne zakladnice in raziskovanje govora kot udejanjanje kulture z jezikom«, termin lingvistična antropologija pa utemeljuje s Hymesovo opredelitvijo, da gre za »raziskovanje govora in jezika znotraj konteksta antropologije«, ki vsebuje prehod in reprodukcijo kulture, odnose med kulturnimi sistemi in različne oblike družbene organizacije ter vlogo materialnih pogojev bivanja v človekovem razumevanju sveta. Lingvistična antropologija sega tudi zunaj polja antropologije, ravno to upravičuje njen obstoj kot posamezne veje znotraj širšega polja antropologije; poskuša raziskati sistem komunikacije interpsihološke (med individuumi) in intrapsihološke (v samem individuumu) pojavnosti družbenega reda. Lingvistični antropologi poudarjajo pogled na jezik kot na jezikovno mrežo v splo-

nanaša na teorijo kulture kot znanje (‚culture as knowledge‘), zato Whorfova teorija ni več sprejemljiva v celoti. (Duranti 1997: 60).

[6] Uporabljana sta bila oba termina, celo nekateri raziskovalci so v svojem pisanju uporabili oba termina.

šni rabi, ki igra bistveno vlogo v kontaktni komunikaciji. Govorec je v tej jezikovni mreži predvsem družbeni udeleženec (*social actor*), tj. član določene po interesih kompleksne družbe, ki je organizirana z vrsto socialnih institucij oz. skozi mrežo prekrižanih, vendar ne nujno prekrivajočih se mrež pričakovanj, verovanj in moralnih vrednot o svetu. Gre za enega od tisoč sistemov ustne komunikacije, ki ga uporabljajo različne človeške družbe, in za del človeške genetične sposobnosti, kjer je *prvi* jezik naučen v otroštvu skupaj z ostalimi neverbalnimi plastmi določene kulture. Na neki način je *prvi* jezik enako kulturno zavezan, kot so tradicionalne navade in vrednote družbe, ki jih uporabljajo. Zato je pomembno ločevati besedišče in strukturo (gramatiko) jezika (Salzmann: 155, 156).

Duranti (1997: 14–21) opiše tri teoretična področja, ki so bila razvita znotraj lingvistične antropologije: (1) *performanca* (*performace*), (2) *znakovnost* (*indexicality*) in (3) *udeležba* (*participation*).

(1) Koncept performance je lahko interpretiran na veliko načinov. Ena raba termina izhaja iz teoretičnega dela Noama Chomskega, ki je razlikoval med kompetenco[7] in performanco.[8] Performanca je dejanska raba jezika, pozornost, percepcija, spomin, ki morajo biti v rabi, da govorec lahko učinkovito in neodvisno uporabi abstraktno znanje. V tem primeru je kompetenca idealno znanje jezika, ki ga ima govorec, performanca pa uporaba lingvističnega sistema. Po Austinu je performanca, kaj 'se dela z besedami'. V slovstveni folklori je performanca človekova dejavnost, kjer je posebna pozornost posvečena načinu, v katerem so komunikativna dejanja izražena; o tem govori Roman Jakobson, ko govori o 'poetični funkciji' govora: performanca je nekaj kreativnega, realiziranega, doseženega. Gre za dimenzijo človekovega življenja, ki je izražena predvsem v glasbi, gledališču in drugih možnostih umetniškega izražanja (petje, pripovedovanje zgodb in drugih govornih dejanjih, v katerih govorec upošteva estetski kanon). V govoru je vedno estetska dimenzija, ki je razumljena kot pozornost na formo, kaj je bilo rečeno; vedno je izpostavljeno sodbi, reakciji poslušalcev, ki interpretirajo, sprejmejo, sankcionirajo itd., kar je bilo rečeno. Na ta način je performanca vedno dimenzija jezika, ki vsebuje tudi kreativnost in improvizacijo v vseh govornih dejanjih in govornih dogodkih od povsem ritualiziranih pa do najbolj vsakdanjih.

(2) Znakovnost je utemeljena s Kantovim razlikovanjem med arbitrarnimi in naravnimi znaki (npr. črke so arbitrarne, ker je bila konvencija podana s strani družbe; dim je naraven znak, saj ni bil določen s strani družbe, ampak je vedno 'spremljevalec' ognja). Pomene, ki imajo neko zunanjo povezavo s tistim, na kar se nanašajo, je Charles Pierce poimenoval *idexes* 'znaki' (npr. dim in ogenj). Izraz znakovnost se je razširil na lingvistično komunikacijo, kjer pomeni, da so besede znakovno povezane z nekim 'objektom' ali svetovnim nazorom; gre za spoznanje, da besede nosijo moč, ki je nad opisom in identifikacijo ljudi, objektov, dogodkov, priložnosti.

(3) Udeležba pomeni, da je govorec socialni udeleženec: govor je opredeljen kot družbena aktivnost, ki vedno vsebuje več kot le lingvistične izraze. Da je kdo govorec jezika, mora biti član družbe; da je kdo kompetenten govorec kakega jezika, pomeni, da lahko z jezikom dela stvari kot del širše družbenih aktivnosti, ki so organizirane in interpretirane v okviru kulture. Govoriti določen jezik pomeni, da lahko uporabimo zvoke, ki nam omogočajo udeležbo v interakciji z drugimi tako, da se spomnimo besede, ki je obi-

[7] Kompetenca pomeni predvsem nezavedno znanje, ki ga ima govorec o principih, ki dovoljujejo interpretacijo in uporabo določenega jezika; gre za jezikovno zmožnost.

[8] Ta delitev je bila delno inspirirana z de Saussurjevim kontrastom med *langue* in *parole*.

čajno širša kot vse, kar lahko vidimo ali česar se lahko dotaknemo v kateremkoli trenutku. Povezava skozi ta širši svet, ne glede na to, ali je realen ali namišljen, je deloma ustvarjena skozi njihovo performativno moč, ki prihaja preko njihove znakovnosti.

Nedvomno besedišče posameznega jezika odraža, kar neverbalna kultura sprejme, tj. tiste aspekte, ki so pomembni za člane družbe, zato lahko govorimo o t. i. jezikovnem modeliranju stvarnosti: v jeziku se odražajo specifičnosti vseh sistemov neke družbe in imajo povratno dejstvo, ko z jezikom modelirajo stvarnost. Antropolog poskuša razvozlati lingvistične sisteme, ki jih uporabljajo resnični ljudje v realnem času in prostoru, saj so ti lahko vodnik h kulturnemu sistemu.

Etnolingvistika

Termin etnolingvistika se je pojavil konec štiridesetih in v začetku petdesetih let 20. stoletja v Združenih državah Amerike (Olmsted 1950; Garvin in Riesenberg 1952), v samostojno humanistično šolo pa se je razvila v Evropi,[9] kolikor se je v 70-ih letih 20. stoletja opredelila za samostojno disciplino: opredelila je svoj predmet in objekt, svoje meje, soodnose z drugimi disciplinami (filološkimi in kulturološkimi).[10] Etnolingvistika daje posebno mesto jeziku v odnosu do slovstvene folklore (ožje pojmovanje etnolingvistike) in vse duhovne kulture (širše pojmovanje etnolingvistike). Po etnolingvističnih pojmovanjih jezik v teku svojega obstoja sprejme vase kulturne smisle; v pomenih besed, v frazeologiji, včasih celo v gramatiki se nahajajo izrazi predstav o svetu in o človeku. Jezik služi kot material kulture, hkrati pa se pojavlja kot metajezik kulture, ki se utrjuje v verbalnih formah smislov, motivov, tolmačenj, ocen in kognitivnih modelov sveta. Skupaj s slovstveno folkloro je jezik pojmovan kot eden od kulturnih kodov, ena od form izražanja kulturne tradicije ter en od samih virov raziskovanja kulture in rekonstrukcije njegovih zgodnjih stanj. Povezava jezika s folklornimi in drugimi vrstami kulture je vzajemna. Zato se jezik, poleg etnografije in folklore, kaže kot tretji nespregledljiv element narodne kulture (Tolstaja 2006: 20).

Sorodnost kulture in jezika se kaže kot podoben funkcijski znakovni sistem. Jezik in kultura pogosto nastopata kot dopolnjujoča se in podvajajoča se drug drugega: enaki pomeni se izražajo verbalno ali obredno ali predmetno, glavna razlika med jezikom in kulturo pa je predvsem neenak karakter uporabljenih znakov: znaki naravnega jezika (besede, morfemi, gramatične forme itd.) se kažejo kot jezikovne enote, ki niso drugače uporabljene, kultura pa široko uporablja tudi znake, ki imajo drugačne, nespecializirane pomene (npr. v obredih uporabljeni pomožni predmeti). Tudi meja med jezikovno in kulturno semantiko ni ostra; odvisna je od razumevanja semantike besede (tudi konotativnih komponent). Kulturna semantika ima simbolično naravo – med vsemi značilnostmi predmeta/dejanja izbere eno (oblika, dimenzija, barva, funkcija itd.), ki (lahko) postane dominirajoč predznak in prevlada vse druge (Tolstaja 2006: 9–12).[11] Ravno pri opredelitvi semantičnega pomena se stališča znanstvenikov razlikujejo in tako sta se gle-

[9] Duranti (1997: 2) sicer uvršča etnolingvistiko pod lingvistično antropologijo. Razvoj etnolingvistike kot posebne veje lingvistične antropologije v Evropi razlaga predvsem zaradi (domnevne) prevlade etnologije nad antropologijo konec 20. stoletja v evropskem prostoru.

[10] Kot smo poudarili že na začetku, s stališča problematike, tj. soodnos jezika in kulture (W. Humboldt, A. A. Potebnja, E. Sapir, B. Whorf itd.) ter možnost rekonstrukcije kulturne vsebine iz jezika (V. V. Ivanov, V. N. Toporov), to raziskovalno področje obstaja že od 19. stoletja.

[11] Tako se lahko nekateri pomeni iz konotativnih spremenijo v polne pomene besed, saj beseda nima izgrajenega pomena enkrat za vselej, pomen se lahko spreminja (Tolstaja 2006: 12).

de na pojmovanje semantičnega pomena in glede na pojmovanje raziskovalnega polja etnolingvistike oblikovali dve šoli: moskovska (Nikita Ilič Tolstoj) in lublinska šola (Jerzy Bartmiński). Bartmiński je mnenja, da vsi taki kulturni pomeni (verovanja, predstave o elementih zunanjega sveta itd.) sodijo v jezikovno semantiko besednih poimenovanj in so zato *jezikovni stereotipi*, ki izražajo svetovni nazor. Moskovski etnolingvisti pa izhajajo iz mnenja, da meja med jezikom in kulturo obstaja, pa čeprav je premična, zato obstajajo tudi kriteriji razmejevanja jezikovnih in nejezikovnih (tj. kulturnih) pomenov. Frontalna analiza kontekstov pomena besede, upoštevanje raznih jezikovnih idiomov in stilov razširijo meje semantičnega obsega besede, vendar kljub temu ostanejo nekateri pomeni, ki jih jezik ne podpira, zato v svojo obravnavo vključijo tudi obrede in predmete, verovanja ... (Tolstaja 2006: 13)

V etnolingvistiki so utemeljili termin *jezikovna slika sveta*; ta označuje predstave o svetu in človeku: gre za osnovna razumevanja, ki izražajo specifiko človeka in njegovega obstoja, njegov odnos do sveta, pomembnejše pogoje njegovega obstoja v svetu – jezikovna slika sveta pokaže vse vidike svetovnega nazora in predstav (Balašova 2003: 3). Zato jezik služi kot gradivo kulture in se istočasno pojavlja kot metajezik kulture, ki ima stalne verbalne forme smislov, motivov obravnave, ocen in kognitivnih modelov konceptualizacije sveta. Ravno s folklornimi teksti, obredi, folklorno umetnostjo lahko jezik upoštevamo kot enega od kulturnih kodov, eno od form izraza kulturne tradicije in kot enega od virov preučevanja kulture in rekonstrukcije njegovih zgodnjih stanj (Tolstaja 2006: 19).

Funkcioniranje jezika v njegovem realnem, situacijskem, osebnem, lokaliziranem v času in prostoru, v kontekstu obnašanja, komunikacije, njegovih subjektov, naslovnikov, vsebine, ciljev itd. preučujejo tudi z metodami komunikativne lingvistike in lingvistične pragmatike, uporabljene pa so tudi metode lingvistične geografije, jezikovne rekonstrukcije, semantike in sintakse, lingvistične pragmatike, teorije govornih dejanj, kognitivne lingvistike, konceptualne analize, prek katerih se ugotavlja, da imata govorjeni jezik in kultura sorodne funkcije: kognitivne, socialne in komunikativne Tolstaja 2006: 10).

Moskovska etnolingvistična šola

Moskovsko etnolingvistično šolo je zasnoval Nikita Ilič Tolstoj (1928–1996) v začetku sedemdesetih let 20. stoletja. Njena glavna značilnost je prenos lingvističnih metod na raziskovanje narodne kulture Slovanov s poudarkom na zgodovinskem (diahronem) in genetičnem vidiku raziskav (Judin 2007: 1). N. I. Tolstoj je pri opredelitvi etnolingvistike osmislil oba dela besede (Tolstaja 2006: 8): (1) *etno-* pomeni, da tradicionalno narodno kulturo preučujejo v etnoloških, regionalnih in »dialektnih« oblikah, na katerih se rekonstruira praslovansko stanje; (2) *-lingvistika* ima trojni pomen: pomeni, da je glavna iztočnica za preučevanje tradicionalne kulture jezik, da kulturo razumejo – tako kot jezik – kot sistem znakov, kot semiotični sistem ali kot jezik v semiotičnem smislu, da uporabljajo veliko lingvističnih pojmovanj in metod. Podal je tudi dve opredelitvi etnolingvistike (Tolstaja 2006: 8): (1) ožja opredelitev etnolingvistiko uvršča kot usmeritev jezikoslovja, v kateri raziskovalec opazuje soodnos ter povezave jezika in duhovne kulture, jezika in mentalitete, jezika in folklornega ustvarjanja, njihove vzajemnosti ter različne korespondence; ker gre za opredelitev znotraj jezikoslovja, je objekt raziskave jezik in njegov odnos do kulture; (2) širša opredelitev etnolingvistike zavzema ves nabor vsebin kulture, narodne psihologije in mitologije, neodvisno od sredstev in možnosti njihovega formalnega izražanja ter vključuje dialektologijo, jezik slovstvene folklore in del zgodovine jezika –

skratka vse vidike raziskovanja jezika kot družbenega pojava. Tolstoj in sploh moskovska etnolingvistika v svojih delih razvije drugo, širšo opredelitev raziskovanja z namenom raziskovati slovansko duhovno kulturo na osnovi podatkov iz jezika, slovstvene folklore, vraž in obredov vseh slovanskih narodov. Predmet takega raziskovanja ni samo jezik (kljub temu, da je glavno izrazno sredstvo in ohranjevalec kulturne informacije v času), temveč tudi druge forme in substance (npr. predmeti pri obredih), v katerih je izražena kolektivna zavest, narodova mentaliteta, 'slika sveta' – objekt takega raziskovanja je vsa narodna kultura, vsi vidiki, žanri in forme: verbalni (besedišče in frazeologija, paremiologija, folklorni teksti), akcionalni (obredi), mentalni (verovanja). Gre za antropološki pogled na kulturo in jezik, ki je značilen za vso humanistiko današnjega časa (Tolstaja 2006: 21, 22).

Najbolj reprezentativen projekt te šole je slovar *Slavjanskie drevnosti* (izhajal je od l. 1995 v petih delih), za katerega je N. I. Tolstoj dobil zamisel že leta 1978. Koncept slovarja je bil zasnovan na osnovi dela v 60-ih in 70-ih letih, ko so se ukvarjali z rekonstrukcijo slovanske tradicionalne duhovne kulture. Gre za poskus izločiti in razložiti semantične enote 'jezika kulture', tp. za kulturo najpomembnejše pomene, ne glede na formo ali način, v katerem so izraženi (v besedi ali v dejanju, ali so pomeni vsebovani v njegovih lastnostih …). Pri tem je najpomembnejše razumevanje 'integralnosti' kulture, tj. smisla, pomena enote v vseh njenih formah in žanrih (jezik, obred, verovanje, folklorna umetnost), pogojene z eno sliko sveta, ki sprejema in osmišlja človeško kulturo.[12] Članki v slovarju obsegajo praktično vse sfere tradicionalne duhovne kulture slovanskih narodov, zato pomeni ta slovar enega od stebrov rekonstrukcije duhovne kulture Praslovanov. Drugi steber predstavlja *Atlas*, ki vsebuje opise in analizo slovanskih ostalin z dialektološkega vidika (Judin 2007: 1–3).

Lublinska etnolingvistična šola

Delovanje lublinske etnolingvistike je tesno povezano s *Slovarjem folklornih stereotipov in simbolov* (*Słownika ludowych stereotypów językowych*) (1980, 1996, 1999) in z znanstveno revijo *Etnolingwistyka*. V 60-ih in 70-ih letih 20. stoletja je bilo raziskovanje na Poljskem osredotočeno predvsem na dialektologijo (začetki lublinske etnolingvistike so v dialektoloških raziskavah, ki sta jih prispevala prof. Paweł Smoczyński[13] in Leon Kaczmarek[14]) in folkloro, nato pa so se omejili na pogovorni poljski jezik in na njegove notranje, stilistične in dialektološke obrate. Sprejeli so komparativne in interjezikovne vidike, še posebej tiste, ki temeljijo na semantiki in aksiologiji. Leta 1980 so izdali *Słownika ludowych stereotypów językowych*, ki velja za 'manifest' lublinske etnolingvistike. Bartmiński je slovar zasnoval že v sedemdesetih letih 20. stoletja; zanimal ga je predvsem 'navaden' človek, predstavnik folklorne tradicije, njegov subjektivni svetovni nazor, njegova interpretacija realnosti in ocene, zato je iskal definicije besed, ki jih človek kot predstavnik narodnega jezika in folklore vcepi v svoj jezik. Definicije v etnolingvističnem slovarju so razširjene: ni pomemben opis pomena besede, temveč *stereotip*, ki ga Bartmiński opredeli kot predstavo o predmetu, ki se oblikuje v okvirih kolektivne izkušnje in opredeljuje to, kar predmet predstavlja, kako vpliva, kako deluje, v kakšnem odnosu je s človekom itd.; gre za predstavo, ki je posplošena v jeziku, nam je dostopna skozi jezik ter pripada ko-

[12] Po mnenju Tolstaje je v današnjem času tak antropološki vidik na kulturo in jezik značilen za vse humanistične vede (Tolstaja 2006: 22).

[13] Paweł Smoczyński je avtor Atlasa lublinskega dialekta (Bartmiński 2008: 2).

[14] Leon Kaczmarek je vpeljal snemanje lokalnih folklornih konverzacij (Bartmiński 2008: 2).

lektivnemu znanju o svetu.[15] Stereotipi so komponente lingvističnega svetovnega nazora (Bartmiński 2005: 12–15).

Danes lublinska etnolingvistika zavzema antropološko-kulturno in kognitivno področje lingvistike: predstavlja del sodobne lingvistike, ki se osredotoča na jezik in na njegova razmerja s kulturo in zgodovino določene družbe (lokalne, regionalne ali nacionalne) ter na obnašanje, sistem vrednot in lokalne mentalitete. Preko 'kulture v jeziku' poskuša rekonstruirati svet s sinhronega vidika, kot se kaže v jeziku ter ga prikazati kot rezultat specifičnih konceptualizacij realizacij govorca. Ob analizi sočasnega jezika[16] lublinska etnolingvistika upošteva tudi podatke iz preteklosti kot tudi sodobno dediščino (Bartmiński 2008: 9).

Po Bartmińskem je naloga etnolingvistike 'subjektivna' rekonstrukcija kulture in raziskovanje mentalitete njenih nosilcev (subjektov), njihovih zmožnosti konceptualizacije sveta, zasidranih v jeziku, zato je glavna metoda Bartmińskega in lublinske šole celotno obravnavanje jezika in kulture kot pojava, ki ima enega in istega nosilca; pozornost je osredotočena na nosilca in na njegov svetovni nazor. Človek, njegova dejavnost in njegova zavest predstavljajo sfero jezika; vse nosi na sebi sled besede, odblesk smislov, konotacij in asociacij. Iz jezika je možno razbrati človekov vsakdan in večnost, javno in zasebno, upanja in strahove, okuse in ocene. Zato je glavni cilj lublinske šole indirektno ali direktno odgovoriti na vprašanje, kako se kolektivna zavest kaže v jeziku ter kako se skozi lingvistične tekste in kulturno vedenje manifestira koncept realnosti. Z drugimi besedami: kako se loči realnost na posamezne elemente, kako jih poimenuje in s kakšne perspektive in s kakšnimi detajli jih ločuje, kakšna so razmerja med objekti in dogodki in kakšna je vloga človeka v svetu, kako je človeško vedenje modelirano glede na vloge v družbi oz. kako se človeško bitje sprejema in kako dojema svet okoli sebe v določeni kulturi (Bartmiński 2008: 9–13).

Zastopanost lingvistične antropologije in etnolingvistike v Sloveniji

Za enega prvih, ki se je ukvarjal z lingvistično antropologijo v Sloveniji, velja Stane Južnič, ki je 1972 izdal šapirografirano izdajo učbenika o lingvistični antropologiji in jo tudi uporabil kot izhodišče za »sociologijo jezika oz. sociolingvistiko« na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo (Južnič1983: 12). S svojim delom je Južnič predstavil lingvistično antropologijo, ne pa tudi sistematično razvijal. Kljub temu je nastalo nekaj diplomskih nalog, tako pod njegovim mentorstvom kot pod mentorstvom profesorjev na Filozofski fakulteti (na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo).

Etnolingvistika je bolj zastopana v etnoloških in lingvističnih raziskavah kot dodatna metoda, predvsem v sociolingvističnih raziskavah. V večini gre za kvantitativni pristop (nabiranje besedišča).[17]

[15] Na izbranih primerih za *sonce*, *konja*, *vola*, *kukavico*, *rožmarin*, *večji* in *ljubeč* je bila preko stereotipov predstavljena stalna semantična in formalna relacija ter opisana z mrežo strukturiranih stavčnih definicij, s t. i. minimalnimi konteksti (kasneje opredeljenimi kot »stereotipni motivi«), ki temeljijo na folklornih in pogovornih tekstih glede na pomen morfološke in tekstualne analize. Stavčne definicije so bile urejene po 'semantičnih kategorijah' (Bartmiński 2008: 3).

[16] Polje raziskovanja pokriva vse nacionalne jezike, upoštevajoč pogovorni jezik z vsem bogastvom, s stili in tipi govora (Bartmiński 2008: 8).

[17] Mojca Ravnik je etnolingvistično raziskovanje označila kot zelo različno, »čisto v skladu s heterogenostjo problemov, situacij, zgodovinskih kontekstov. Pahljača z imenom etnolingvistika se razteza od etnologije, sociolinigvistike, lingvistične antropologije.« (Elektronska pošta, 20. 7. 2010). Tudi kot ključne besede najdemo

Etnolingvistika kot metoda preučevanja je v Sloveniji še vedno metoda, za katero se odločajo posamezniki. Uporabljajo jo predvsem v preučevanju frazeologije, kjer se je v slovenskem jezikoslovju pojavila že sredi 20. stoletja (kljub temu, da je začetek moderne frazeologije pri nas – nekoliko zapoznelo – v prvi polovici sedemdesetih let s Toporišičevim člankom *K izrazju in tipologiji slovenske frazeologije* v *Jeziku in slovstvu 1973/74*). Prvo slovensko monografsko etnolingvistično leksikološko-frazeološko raziskavo z vsem potrebnim zgodovinskim in sociokulturnim instrumentarijem je leta 1977 objavil Jože Stabej, z naslovom *Kruh ubogih*; posvečena je krompirju. Večji del jezikoslovnega razpravljanja je namenjen slovenskim poimenovanjem za to rastlino, predstavljene pa so tudi vse prostorsko-časovne, socialne idr. okoliščine za razlago frazemov in pregovorov (*imeti krompir* 'imeti srečo', *neumen kmet ima najdebelejši krompir* itd.). Prvo teoretično in načelno razmišljanje, povezano tudi z etnolingvističnim preučevanjem frazemov je prispeval Janez Keber vsaj v dveh člankih:[18] 1995 je izšel *Pomen etnografskih in zgodovinskih podatkov za raziskovanje leksike in frazeologije* v *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj* (prikaz, kako ustrezno izrabljati podatke iz kulturnozgodovinskih virov za razlaganje motivacijske osnove konkretnih frazemov) ter 2001 *Razlaganje izvora slovenskih frazemov* (sistematično poda in razloži s primeri svoj 'razlagalni pristop' pri razlaganju izvora frazemov) (Kržišnik 2005: 77). Sicer pa je danes etnolingvistična metoda priznana in uporabljana tudi pri nas (v širšem razmahu sta sociolingvistika in kognitivna lingvistika), predvsem pri obravnavanju frazeologije in v povezavi z drugimi metodami, medtem ko lingvistično antropologijo zasledimo pri antropologih in manj v jezikoslovju.

V zadnjem času je o sodobnem raziskovanju preseka jezika, kulture in mišljenja napisala odličen članek Tanja Petrović.[19] V članku obravnava tako lingvistično antropologijo in etnolingvistiko kot kognitivno lingvistiko, prikaže njihov razvoj in preplet.

Lingvistična antropologija in etnolingvistika v Sloveniji nista zastopani kot samostojni vedi, temveč zgolj kot dodatna ali pomožna metoda v raziskovanju, večinoma sociolingvističnem, etnološkem in antropološkem. Zato ostaja ta prostor še odprt, hkrati pa ga čedalje bolj zapolnjujejo raziskave v etnologiji, frazeologiji, dialektologiji in konceptualni lingvistiki.

Sklep

Lingvistična antropologija in etnolingvistika sta vedi, ki imata skupne korenine in skupen predmet raziskovanja, tj. jezik kot človeška vokalna komunikacija v soodnosu s kulturo, vendar so med njunima vidikoma tega soodnosa razlike: v lingvistični antropologiji je poudarjeno, da jezik v določeni meri določa kulturo, daje omejitve, kaj in kako izraziti – jezik da določen obrazec mišljenja (ko se otrok uči govoriti, hkrati s tem sprejema neki model sveta); jezik raziskuje kot karakteristiko, ki definira človeka, ter spremlja in raziskuje razvoj jezika v kontekstu človeške evolucije. Dojema ga kot sredstvo in kot pomemben dejavnik identifikacije, ki ima v soodvisnosti s kulturo neko posebno moč:

etnolingvistiko največkrat pri narečnih in etnoloških raziskavah, predvsem s področja manjšin, v funkciji opisa njihovega narečja in poimenovanj.

[18] Še vedno lahko trdimo, da je Janez Keber najplodnejši raziskovalec etnolingvistične smeri v slovenski frazeologiji.

[19] In the search for Subtle Ties: Approaches to Research at the Intersection of Language, Culture, and Cognition, *Die Europäizität der Slawa oder die Slavizität Europas : ein Beitrag der kultur- und sprachrelativistischen Linguistik*, Berlin, München, 2009, str. 11—47.

med seboj povezuje različne generacije in v tem povezovanju je vsebina neke kulture; zato je jezik shranjevalec in založnik modeliranja stvarnosti.[20] Lingvistična antropologija se v raziskovanju soodnosa jezika in kulture zanima predvsem za to, kaj jezik 'dela', kako oblikuje naš svet in našo komunikacijo.

V etnolingvistiki jezik izraža kulturo in človekov svetovni nazor, njegove vrednote, prepričanja, verovanja. Posebno mesto daje odnosu jezika do slovstvene folklore in vse (tradicionalne) duhovne kulture, saj naj bi jezik v teku svoje zgodovine sprejel vase kulturne smisle: v pomenih besed in frazemov, celo v gramatiki se nahajajo izrazi predstav o svetu in o človeku. Kot tak pomeni izražanje kulturne tradicije ter vir raziskovanja kulture in rekonstrukcije njegovih zgodnjih stanj. Zanima jo kulturno ozadje kot izhodišče za slikovito podlago nekega jezikovnega pojava, saj je tako mogoče ugotoviti, kako je neka kulturna realija povezana z določenim kulturnim prostorom in časom. Npr. pri pregovoru *Obleka naredi človeka* 'kdor se lepo, izbrano oblači, dobi večji ugled, naredi boljši vtis'[21] lahko raziskujemo pomembnost obleke ter primernosti in načina oblačenja; v ospredju je stereotip, da je človek, ki se lepo oblači, bolj ugleden in zanesljiv, človeku, ki je slabše oblečen, ne gre vedno zaupati. Ta stereotip izhaja iz velikih socialnih razlik in stereotipov iz preteklosti, ko so, poenostavljeno rečeno, revni kradli za preživetje, bogati pa so imeli vso blaginjo, zatorej jim ni bilo treba krasti in lagati in so bili bolj zaupanja vredni kot revnejši sloj, iz česar sledi, da je zaupanje vezano na gmotno stanje človeka. Seveda je ta razlaga zelo poenostavljena in predvsem manjkajo še drugi pregovori in frazemi na temo obleke, vloga oblačil v slovstveni folklori ter raziskava med ljudmi, ki bi pokazala razumevanje pregovorov in frazemov; le z vsemi temi raziskavami bi lahko ustvarili jezikovno sliko sveta, tj. osnovne predstave o svetu in o človeku, ki pokažejo vse vidike svetovnega nazora in predstav človeka. Raziskavo bi lahko razširili na tako besedno kot predmetno izražen pomen obleke pri obredih (kar bi sodilo na področje širše etnolingvistike), lingvistična antropologija pa bi razširila raziskavo na vse lingvistične forme izražanja oblačil in oblačilnih zahtev, 'omejevanje oblačilnega sveta' z jezikom, kaj s svojim jezikom na temo oblačil delamo ter posledično na pomen in funkcijo obleke v vsakdanjiku ter za posebne priložnosti.

Kljub temu, da imata lingvistična antropologija in etnolingvistika skupne korenine in deloma skupen predmet obravnave, tj. soodnos jezika in kulture, imata za raziskovanje problematike različne pristope in izhodišča, zato se lahko raziskave širijo in dopolnjujejo. Ker pa je raziskovalno polje te problematike izredno široko je dobrodošlo, da se metode definirajo in vidiki porazdelijo, saj tako lahko dobimo kvalitetnejše raziskave.

V Sloveniji je ta raziskovalni prostor še široko odprt, hkrati pa ga že zapolnjuje precej raziskav, katerih del sta tudi lingvistična antropologija in etnolingvistika.

Literatura

Balašova, Elena A.: *Naivnaja kartina mira Slovencev: socio- i etnolingvističeskij podhod*. Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete. Ljubljana 2004.

[20] Jeziki se ne razlikujejo samo med različnimi narodi, temveč tudi v samem jeziku – glede na starost govorcev, področje itd.

[21] Razlaga je povzeta iz Slovarja slovenskega knjižnega jezika na spletnih straneh: http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj_testa&expression=ge%3Dobleka&hs=1.

Bartmiński, Jerzy: *Jazykovoj obraz mira: očerki po etnolingvistike*. Založba Indrik. Moskva 2005.

Bartmiński, Jerzy: *Lublin Ethnolinguistics* (2004). http://www.rastko.org.yu/projekti/etnoling/delo/12073, pregledano 7. 5. 2008.

Duranti, Alessandro: *Linguistic Anthropology*. Cambrige textbooks in Linguistics. Velika Britanija: Cambrige University Press 1997.

Judin, Aleksej V.: *Slavjanskaja etnolingvistika* (2007). http://www.rastko.org.yu/rastko/delo/11696, pregledano 8. 5. 2008.

Južnič, Stane: *Lingvistična antropologija*. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani. Dopisna delavska univerza Univerzum. Ljubljana 1983.

Keber, Janez: Pomen etnografskih in zgodovinskih podatkov za raziskovanje leksike in frazeologije. *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Slovensko etnološko društvo: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva. Ljubljana 1995. Str. 85–90.

Keber, Janez: Razlaganje izvora slovenskih frazemov. *Zbornik za učitelje slovenščine kot drugega/tujega jezika*. Ljubljana : Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovanske jezike in književnosti Filozofske fakultete. Ljubljana 2001. Str. 35–50.

Kržišnik, Erika: Frazeologija v luči kulture. *Večkulturnost v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi. 41. seminar slovenskega jezika, literature in kulture 27. 6.–15. 7. 2005. Zbornik predavanj*. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko. Ljubljana 2005. Str. 67–81.

Muršič, Rajko: *Uvod v metodologijo. Izbrane teme*. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. Ljubljana 2001.

Parrott Hickerson, Nancy: *Linguistic Anthropology*. ZDA: Texas Tech University.

Petrović, Tanja: In the search for Subtle Ties: Approaches to Research at the Intersection of Language, Culture, and Cognition, *Die Europäizität der Slawa oder die Slavizität Europas : ein Beitrag der kultur- und sprachrelativistischen Linguistik*. Berlin, München: O. Sagner 2009. Str. 11–47.

Salzmann, Zdenek: *Language, Culture & Society*. ZDA: Worldview Press 1993.

Sulima Roch: Folklorystyka i etnolingwistika a horyzont poznawczy antropologii kultury. *Etnolingwistyka 18*. Lublin 2006.

Stabej, Jože: *Kruh ubogih : kulturnozgodovinski in jezikovni začrt zgodovine krompirja na Slovenskem*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Ljubljana 1977.

Tolstaja, Svetlana M.: Postulaty moskovskoj etnolingvistiki. *Etnolingwistyka 18*. Lublin2006.

Toporišič, Jože: K izrazju in tipologiji slovenske frazeologije. *Jezik in slovstvo 19*, št. 8 (maj 1973/74). Ljubljana 1973/74. Str. 273–279.

Wrocławski Krzysztof: Folklorisika, etnolingwistika, etnofilologia? *Etnolingwistyka 18*. Lublin2006.

http://www.anthropology.emory.edu/Linganth/

http://www.rastko.org.yu/projekti/etnoling/

Linguistic Anthropology and Ethnolinguistics

Saša Babič

In the second half of 20th century the interest of linguistic research transferred from symbol to the human that uses these symbols. This had an influence on folkloristics and has largely changed the discussion of their fundamental forms: text and ritual. Text gained the pragmatic interpretation: the discussion about text became closer to the discussion about ritual, happening, as much as the inner structure, semantics and "outer" existence of its implementation became important for the contents' interpretation. New comprehension of the folklore text as a syncretic cultural phenomenon brought folkloristic studies closer to ethnology, sociology and culturology. Folklorists found out new phenomena and categories, especially the pragmatics of folklore text, its ceremony (and also cultural) functions, creators and listener, intention, aim and circumstances (time, place, context) of performing. On the basis of such discussion about language and text they founded linguistic anthropology and the following ethnolinguistics.

Linguistic anthropology and ethnolinguistics have common roots and common fields of research, though there are differences between them: in linguistic anthropology it is stressed that language to a marked extent defines the culture, gives boundaries, prescribing what and how to express – language provides the form of our thinking (as a child is learning the language, he/she also accepts a certain model of the world). Linguistic anthropology researches language as a characteristic that defines the human being and it researches language in the context of human evolution. It understands language as a means and as an important factor of identification, that connects different generations, and by connecting it represents the content of a certain culture; that is why language is a keeper and publisher of modelling the reality. Linguistic anthropology is interested in what language "does", how it models our world and our communication.

In ethnolinguistics, language represents the culture and a human world view, personal evaluations, convictions, beliefs. It puts a special meaning on the relation towards the folklore, as language is supposed to accept cultural meanings during history: in the meaning of words and sayings, even in grammar, the expressions of the conceptions about the world and human beings are located. As such, language represents the expression of cultural tradition and the source for research into its early states. Ethnolinguistics is interested in the cultural background as a starting-point for the picture foundations of a certain language phenomenon; using this method, it is intended to figure out how certain culture phenomena are connected with a certain culture place and time.

Even though linguistic anthropology and ethnolinguistics have common roots and a partly common field of research, i. e. correlation of language and culture, they have different origins and approaches. That is why the researches can extend and supplement the field. As the research field of this topic is extremely wide, it is most welcome that the methods are defined and the points of view specified appoints; in this way, the results of the researches have more quality.

In Slovenia both methods are used as a part of ethnologic, linguistic and cultural researches, but never as an independent research study or a project, and mostly not as a specified method. So there is still an open area to start independent research in the area of linguistic anthropology and ethnolinguistics in Slovenia.

»Voda! Jaz ti darujem, od dna do dna …« Pesemske sledi verovanja v nadnaravno moč vode

Marija Klobčar

This paper examines beliefs in the supernatural power of water as expressed or preserved in folk songs, and at the same time addresses the study of this heritage. The study of belief in the supernatural power of water reflected in song thus takes place at two levels: on the one hand, it seeks aspects of this belief in the lyrics of folksongs that connect water with the supernatural, and on the other hand it uses preserved songs to determine what directed and shaped the transcribers' relationship to this heritage.

Na zadnji strani slovenskega bankovca za pet tisoč tolarjev, prvič izdanega skoraj dve leti po slovenski osamosvojitvi, 1. junija 1993, je bil v tlorisu in narisu upodobljen Robbov vodnjak[1]. Njegova upodobitev je pomenila uvrstitev enega od prepoznavnih simbolov v nabor reprezentativnih slovenskih podob. Povezava med vodnjakom in denarjem je imela torej v tem primeru narodnoreprezentativno vlogo.

Uvrstitev na slovenski bankovec pa ni edina simbolna vloga tega vodnjaka: Robbov vodnjak na Mestnem trgu v Ljubljani je namreč le eden od številnih vodnjakov, v katera danes ljudje mečejo kovance. Kovance mečejo v bajerje in jezera, kovanci se zbirajo v Postojnski jami v jezercu, v katerem je človeška ribica, najti pa jih je mogoče celo v simboličnih jezercih, vključenih v cerkvene jaslice. Jaslice v cerkvi v neposredni bližini Robbovega vodnjaka so zato opremljali z napisi, da je prepovedano metati kovance v vodo. Zakaj prepoved in kje je ob tem mogoče iskati zvezo s pesmijo?

Skrite sledi obrednega darovanja vodi v pesemskem izročilu

V 19. stoletju, v času vedno bolj intenzivnega zbiranja ljudskega pesemskega izročila, je bilo zbiranje obrednih pesmi nezaželeno. Te pesmi so bile sicer del izročila, vendar so s predkrščanskimi elementi neposredno izražale vero v magično moč naravnih sil, s tem pa zaostalost in nasprotovanje krščanskemu nauku. Narodnoreprezentativni vlogi, ki je bila v ozadju fokloristi čnih prizadevanj, s tem niso ustrezale.

V začetku zanimanja za ljudsko pesemsko izročilo so bile namreč zaradi potrebe po izražanju nacionalne samobitnosti izpostavljene predvsem pripovedne pesmi (Bohlman 2004: 36). Pesmi, ki so bile del obredja, vključno s pesmimi, povezanimi z verovanjem v nadnaravno moč vode, pa so bile v nasprotju s tem že stoletja izpostavljene preganjanju. Ta proces se je začel že pred koncem 9. stoletja s prepovedjo koledovanja »po poganski šegi« (Grafenauer 1973: 45).

[1] http://www.bsi.si/bankovci-in-kovanci/opis-bankovcev.asp?MapaId=445.

Ker se je pokristjanjenje izkazalo za uspešnejšo metodo, kot je bilo odkrito preganjanje, se je v preoblikovani obliki ohranilo veliko predkrščanskih elementov. Prav zato je v 16. stoletju Primož Trubar, slovenski protestantski pridigar in avtor prvih slovenskih knjig, Cerkvi očital ohranjanje poganskih navad. Trubar je namreč v tej zvezi med drugim obsojal tudi blagoslavljanje vode (Trubar 1562: *32*). Prav blagoslovljena voda pa je v šegah v veliki meri nadomestila predkrščansko verovanje v čudežno moč vode. Zaton reformacije je to kritičnost utišal, številnim oblikam predkrščanskega verovanja pa so nasprotovali tudi katoliški razumniki. Smešenje teh pogledov je najti tudi v Valvasorjevi kroniki *Die Ehre des Hertzogthums Krain* iz leta 1689 (Valvasor 1689: 473). Kljub temu je bilo v 19. stoletju razlogov za nasprotovanje predkrščanskemu verovanju še dovolj; učinkovito jih je oslabila šele uvedba splošne šolske obveznosti.

Prvi zapisovalci ljudskih pesmi so poročali, da so obredna ravnanja s prepoznavnim predkrščanskim miselnim ozadjem veljala za greh, za katerega posamezni duhovniki pri spovedi niso dajali odveze (Podgoriški 1862: 367). Pesmi so bile ob tem toliko bolj izpostavljene, saj je bilo petje težko prikriti. Eden prvih zapisovalcev slovenskih ljudskih pesmi, Stanko Vraz, ni mogel razumeti nasprotovanja predkrščanskemu izročilu, ki je preprečevalo tudi petje (Vraz 1879: 2–3). Poročal je o obrednem darovanju vodi za novo leto na Štajerskem (Vraz XIX, 3. nav. po: Pajek 1884: 87) in v svojih zapisih ohranil spomin na obredne pesmi, povezane tudi z verovanjem v moč vode, vendar je ob izdaji zbirke *Narodne pesni ilirske* tudi sam objavil predvsem pripovedne pesmi (Vraz 1839).

Zgodba o zapisovanju in objavljanju pesmi o vodi je torej hkrati zgodba o razmerju med pripovednimi in obrednimi pesmimi. Pri Slovencih je odmev na Herderjevo objavo srbske Hasanaginice povzročil visoko vrednotenje junaških pesmi, precejšnje pozornosti pa so bile deležne tudi bajeslovne in pravljične pesmi. Ena od teh je bila tudi pesem o dekletu, sveti Marjeti, in o njeni rešitvi pred zmajem, med letoma 1842 in 1845 zapisana na Selih pri Kamniku (*SLP* I: 131–132). Pesem omenja veliko naselje, grad in jezero; v njem je zmaj, ki mu morajo žrtvovati ljudi. Vrsta je prišla tudi na grajskega gospoda in gospo, vendar je gospa namesto sebe in moža zmaju namenila pastorko Marjetico. Marjetica se je morala obleči kot nevesta; med potjo k jezeru je srečala svetega Jurija, ki jo je rešil pred zmajem, zmaj pa je v jezi podrl grajsko poslopje.

Tam stoji, stoji velika vas,
na konc vasi beli grad,
na konc gradu pa jezer globok.
Notri je pa neguden črv,
neguden črv, lintvern hud;
druzga ne pije, druzga ne je,
leško kri, leško meso.
Še so imel ordnancijo,
de so mu enga človeka dajali.
Prišla je ordnanca bla
na žlahtniga gospoda in pa na gospo,
de pojde k jezer globokimu,
de tam svoje življenje sklenil bo:
ven bo prišal neguden črv
in bo tam tega požrl,
kter bo tjekaj poslan.
Še je to rekel žlahtni gospod:
»Kaj pravim, žlahtna gospa!
Prišla je ordnanca:
pojdeš ti, al pojdem jez
k jezer globokimu?«
Še to rekla žlahtna gospa:
»Nič se ne boj, žlahtni gospod!
Ne pojdeš ti, ne pojdem jez,
dala bova Marjetico.«
Še tako rekla žlahtna gospa:
»Gori, gori pojd, Marjetica,
naprav se k ena nevestica!«
Marjetica čista, nedolžna bla,

rada je svojo mačoho bogala.
Napravla se je k ena nevestica,
pa je bla silno žalostna.
Šla je k jezeru globokimu,
srečal jo je en stari mož,
o ljub sveti Jurij orožnik.
Še je tako rekel star možic:
»Kaj je tebi, Marjetica,
ker si silno žalostna?«
Še je tako rekla Marjetica:
»Usmil se tavženkrat Bogu!
Godi se vselej tako,
k otroci svoje matere nimajo.
Jaz grem k jezer globokimu:
prišal bo neguden črv,
ki bo mene tam požrl.«
Še je tako rekel star možic,
oj ljub svet Jurij orožnik:
»Nič se ne boj, Marjetica,
saj pojdem jez tudi s tabo.«
Šla sta k jezer globokimu,
prišal je ven neguden črv,
neguden črv, lintvern hud.
Svet Jur je zavzdvignil desno roko,
čez črva storil sveti križ.
Marjetica je zdrasala pasec svoj,
vrgla ga je črvu na vrat.
Črv je tako močno zarjul,
de se je ves grad na kup razsul.
Zdaj premisli, človek ti,
kaj ena taka pregreha stri:
ta nevošlivost stri,
de se cel grad potopi.[2]

Pesem o dekletu, ki ga sveti Jurij reši pred zmajem, je bila razumljena predvsem kot pesem o svetem Juriju Umeščena je bila v čas od 12. stoletja naprej, saj naj bi svetega Jurija izoblikovala šele legenda 12. stoletja (SLP I: 131–132). Zgodba pa ima vendarle tudi drugo sporočilo, ki morda ne zapisovalcu ne racionalistično usmerjenemu uredniku prve zbirke slovenskih ljudskih pesmi, dr. Karlu Štreklju, ne bi bilo všeč, če bi bil pozoren nanj: vsebuje namreč zelo jasno sled obrednega darovanja vodi. Vsebina je pokristjanjena: dekle je spremenjeno v svetnico, sveto Marjeto. Kot sirota brez staršev je sveta Marjeta prisiljena prevzeti nase vlogo osebne žrtve, ki jo zahteva vodni demon. Ljudsko izročilo kamniške okolice, kjer je bila pesem zapisana, je ohranilo spomin na nekdanje jezero, ki je čudežno odteklo, zavetnica mesta je bila sveta Marjeta, cerkev v Nevljah, ki naj bi bila ob njem, pa je posvečena svetemu Juriju. Možnost obstoja jezera pa z navzočnostjo glinastih sedimentov potrjujejo geološke ugotovitve (Tolmač 1983) in najdba mamuta v Nevljah. Podoba svete Marjete je bila do konca 19. stoletja tudi v grbu mesta Kamnik, takrat pa jo je liberalna mestna oblast zaradi strankarskih nasprotij nadomestila s podobo Veronike.

Pesem o sveti Marjeti in zmaju kot pripovedna pesem, ki ima jasno izraženo držo pripovedovalca, v času zapisa ni bila sporna: verovanja v nujnost obredne žrtve ne izraža neposredno, saj je krščanska preobleka prekrivala sledi predkrščanskega verovanja. Ta pesem tako ne poudarja verovanja v moč vode, temveč vlogo svetega Jurija. Za zapisovalce in zbiralce je bila takšna pesem tako kot vse pripovedne pesmi zanimiva in uporabna za izražanje nacionalne samobitnosti. Starost pripovednih pesmi je bila namreč dokaz ustvarjalnosti naroda, s tem pa tudi njegove samobitnosti in pravice do nacionalne uveljavitve.

[2] Leški – človeški; neguden – grd, ostuden, ordnancija (iz nem – po lat.) – odločba, obveznost; zdrasala - odtrgala.

Zapisovanje pripovednih pesmi, tudi bajeslovnih, je torej služilo nacionalni samopromociji, temu cilju pa so bile podrejene tudi nekatere »narodno« zaznamovane prireditve. Poleg zapisovanja pripovednih pesmi je zato pomenilo uspešen način iskanja nacionalne samopotrditve tudi oživljanje plesnih iger. Nacionalno samopotrjevanje s pesmijo, v kateri je skrito obredno darovanje vodi, je tako mogoče čutiti v folklorističnem oživljanju belokranjske igre most.

Igra most je bila razširjena po vsej Sloveniji in ni slovenska posebnost, saj jo je v podobni obliki poznala večina evropskih narodov. Spremljala jo je pesem; v metliški varianti sta si nasproti stoječi vrsti izmenično odpevali posamične vrstice, ob koncu igre pa je prišlo na vrsto tudi vprašanje:

B: *Kaj nam mite nosite?*
A: *Črnooko deklico*. (Marolt 1936: 48).

Folklористično oživljanje igre je sicer ohranjalo tako ples kot pesem, vendar ob oživljanju te plesne igre pomen izročitve dekletca, »črnooke deklice«, za mitnino ni bil več znan. Leta 1936 je tako France Marolt zapisal: »*/…/ docela pa se je izgubila motivično važna misel o črnooki deklici.*« (Marolt 1936: 48)

Razširjenost plesne igre v širšem evropskem prostoru dokazuje, da njene korenine segajo v indoevropsko plast. Nekateri vidijo v njej simbol prehajanja ali vedno obnavljajočega se življenja in tudi simbol mitološkega mostu z onostranstvom, drugim pa je igra ostanek starodavnih obredov pri graditvi mostov (Ramovš 1991: 138–140). Na Slovenskem so igro ohranili tudi odrasli; v Železnikih in Kropi so jo povsem opustili, v Metliki, Črnomlju in Predgradu pa jo po zaslugi folklornih skupin plešejo še danes.

Pesem o sveti Marjeti in svetem Juriju in belokranjska igra most, kjer izročijo za mitnino črnooko deklico, pa imata skupni imenovalec: v obeh primerih je prepoznavna sled verovanja v vodno božanstvo in darovanja vodi, ki se je v različnih oblikah ohranjalo tudi pozneje. Da gre res za ostanke darovanja vodnemu božanstvu, ki je poznalo človeške žrtve, je mogoče razbrati tudi iz neposrednega dokaza takšnega dejanja.

V Prekmurju, ki je v času avstroogrske monarhije spadalo pod ogrsko krono, je v veliki povodnji narasla reka Mura ogrožala vas Melinci, kjer je bilo veliko mlinov (Kühar 1910: 115). Vaščani so na vse načine skušali ustaviti spodkopavanje bregov, vendar brez uspeha: Mura je grozila, da bo odnesla vas. Vaški možje so se pri iskanju rešitve zatekli k izročilu, ki je očitno še živelo med ljudmi: zmenili so se, da bodo poleg struge živega zakopali sedemletnega dečka. Blizu Mure so skopali jamo in vanjo zakopali sedem let starega Džurovega Števeka, ukleščenega med dve deski. Deček je neizmerno jokal, vendar so vaščani vztrajali pri stoji nameri. Verjeli so, da so s tem preprečili nadaljnje spodkopavanje bregov (Kühar 1914: 23).

V tej tragični zgodbi o darovanju otroka vodi ni bilo ne rešitelja ne pesmi, ki bi ohranila spomin na dogodek. Zgodba, objavljena leta 1914, ne navaja časa tega dogodka, ohranjeno ime otroka pa dokazuje precejšnjo časovno bližino. Zapisovalec dodaja, da so dečka sredi 19. stoletja skušali odkopati, da bi ga pokopali v blagoslovljeni zemlji, vendar zaradi zaudarjanja trupla tega niso zmogli (Kühar 1914: 23). Spomin nanj je ohranilo le verovanje, da se na mestu, kjer je bil nesrečni otrok živ pokopan, prikazuje čudna svetloba.

Zbiranje pesemskega izročila in odnos do pesmi o nadnaravni moči vode

Tragična zgodba iz Melincev pojasnjuje, da razlogi za nasprotovanje predkrščanskemu verovanju v nadnaravno moč vode niso bili le religioznega značaja: oba primera, torej primer zapisa pripovedne pesmi o sveti Marjeti in zmaju in primer pesmi ob plesni igri z omembo darovanja deklice za mitnino imata torej v ozadju resnično darovanje vodi. Sled darovanja pa je bila dovolj zabrisana, da so zapisovalci in ohranjevalci ljudskega izročila oba primera pesmi uvrstili med pomembne dokaze nacionalnega in ju z zapisom ali oživljanjem skušali ohraniti.

Pesmi, ki so sledi tega verovanja odkrito ohranjale, pa so izražale zaostalost, s katero se niti preprosti ljudje kot ohranjevalci izročila niti izobraženci kot zapisovalci niso želeli ponašati. Obrednih pesmi, povezanih z verovanjem v nadnaravno moč vode, zato med najstarejšimi zapisi slovenskih ljudskih pesmi skoraj ni. Nasprotovanje ljudskemu verovanju pa je povzročilo, da so te pesmi ljudje z opismenjevanjem sami opuščali, večinoma prej, preden so se zapisovalci ljudskega izročila začeli zanimati zanje.

Za te pesmi so se začeli zanimati predvsem zagovorniki mitološke šole. Ta šola, ki je s prizadevanjem za rekonstrukcijo slovanskega Pantheona sledila dogajanjem v nemškem prostoru (Kropej 1992: 74), je bila na Slovenskem veliko odmevnejša v zbiranju ljudskega pripovedništva kot pri zbiranju pesemskega izročila. Pripovedništvo je ohranjalo spomin na mitološko izročilo, vendar je hkrati vzpostavljalo distanco: mitološka šola se je namreč soočala z velikim nasprotovanjem ljudskemu verovanju. Nasprotovanja je slabilo zavedanje, da tudi to izročilo ob mednarodnih primerjavah lahko služi nacionalni samopromociji.

Gregor Krek, eden vidnejših predstavnikov mitološke šole, je leta 1872 zapisal, da imajo ljudske pesmi *»neprecenljivo lastnost, posvetiti v sicer temna svetišča, odpirajoča nam tajnosti bogočastja naših pradedov*« (Krek 1872: 171). Tedaj so predvsem v raznih revijah že dve desetletji izhajali zapisi raznih zbiralcev (Kropej 1992: 74), ki so sledili smernicam mitološke šole. Pod vplivom teh pogledov so zapisovali tudi najrazličnejša predkrščanska verovanja ter šege in pesmi, povezane z njimi, čeprav javno mnenje temu ni bilo naklonjeno. V javnosti sta se torej prepletala nasprotovanje ljudskemu verovanju in vrednotenje šeg in pesmi, ki so imele »*svoj izvirek notri v malikovavskih časih naših pradedov*« (Navratil 1949).

Leta 1851 je eden najvidnejših predstavnikov mitološke šole na Slovenskem, Matija Majar, v Rožu na Koroškem zapisal božično pesem, v kateri je ohranjen spomin na magično moč svete noči. Pesem so peli za začetek polnočnice, sicer pa so jo prepevali koledniki. V njej je verovanje v moč vode podrejeno dogodku božjega rojstva: čudežna moč vode svete noči naj bi bila namenjena celo sveti družini. Pesem namreč med drugim pravi:

»… *Jožef vzame barihelco*
in hila[3] *po frišno vodico …*«
V sveti noči je bilo namreč potrebno iti po vodo, kar pesem pojasni v nadaljevanju:
»… *So vse gore zvate ble,*
so vse vode z vinam takle …«

Pojasnilo ob pesmi razlaga pomen vode v sveti noči: v sveti noči naj bi bile v nekem trenutku vse gore zlate, v rekah in drugih vodah pa naj bi teklo vino. Če bi človek v tem

[3] Hila – narečno iz nem. eilen – hiteti.

trenutku zajel iz reke, potoka ali studenca, bi namesto vode zajel vino (SNP 3: 23–24, št. 4770). V tej pesmi se je torej ohranilo takšno razumevanje čudežne vode, ki je bilo bližje krščanski simboliki vode in vina.

Zapisi zagovornikov mitološke šole so začeli sestavljati mozaično zgodbo o čudežni vlogi vode v življenju posameznika. Ta poročila so v odnosu do vode v predstavah preprostih ljudi opažala predvsem dvoje: po eni strani so ljudje v vodi videli nadnaravno moč, vodno božanstvo, ki se mu je bilo potrebno prikupiti ali pa se mu odkupiti z darovanjem, posebno ob določenih priložnostih, po drugi strani pa so ob posebnih priložnostih to moč skušali izkoristiti tudi zase. Najpomembnejši priložnosti za to sta pomenila najdaljši dan in najdaljša noč v letu, torej letni in zimski kres, na osebni ravni pa predvsem poroka.

Darovanje vodi izraža sledi globokega verovanja v vodno božanstvo, zato je krščanstvo uspelo to prepričanje preusmerjati le postopno, z osredotočanjem na cerkvena praznovanja in pokristjanjenjem besedil, ki so obredje spremljala, torej tudi pesmi. Spomladanske šege, povezane z vodo, so se zato različno prepletale z veliko nočjo, binkoštmi in kresom, zimske pa z božičem in novim letom. Voda je imela namreč kljub pokristjanjenju v predstavah ljudi posebno moč, ki si jo je bilo ob teh ključnih praznikih potrebno pridobiti, hkrati pa so to moč ob posebnih priložnostih tudi izkoriščali.

Zatekanje k magični moči vode pa je zelo dolgo spremljala zavest, da se je tem močem potrebno tudi oddolžiti. Zgodba o sveti Marjeti in zmaju in vloga črnooke deklice v belokranjski plesni igri most pričata o najgloblji obliki verovanja v vodno božanstvo, o darovanju vodi, ki je zahtevalo ljudi. Darovanje, ki se je ohranjalo ob spomladanskih in zimskih šegah, pa je bilo simbolično: sprva so darovali hrano, v 19. stoletju pa postopno že denar. V najstarejših poročilih je še ohranjen spomin na darovanje kruha, kot je razvidno iz darovanja za novo leto ali za veliko noč na območju vzhodne Slovenije: »*Na novega leta dan vstajajo dekle za rana in hite po vodo. Ktera preje pride, vrže jabelko, v katero je rožmarinov šopek vtaknjen, v studenec, da bi laže in hitro moža dobila.*« (Vraz XIX, 3. nav. po: Pajek 1884: 87). »*Nekoč je dobila voda na Štajerskem na veliko noč dar, vrgli so v studenec nekaj blagoslovljenega kruha, v celjski okolici so vrgli nekaj blagoslovljenega kruha v studence, nekaj pa ga je dobila živina. V lendavski okolici posujejo okoli studenca drobtine blagoslovljenih jedi*« (Möderndorfer 1948: 250–251).

Poročila o darovanju vodi v Radomercih na Štajerskem iz sredine 19. stoletja še govorijo o sledeh magičnih besedil, torej o pesmih. Prvo poročilo navaja, da hodijo na novoletno jutro dekleta »vodi darovat«. Vsako stopi k studencu in vrže vanjo nekaj denarja z besedami: »*Ljuba voda! Jaz ti darujem od dna do dna, sem za moža že zadosti godna.*« (Razlag 1852: 104; nav. po: Pajek 1884: 88). V nekaterih primerih je bila prošnja tudi povsem konkretna, kot je bilo zapisano v Središču:

»*Voda! Jaz ti darujem, od dna do dna,*
jaz sem za moža godna,
daj mi moža Štefana ali pa Vrbana.« (Pajek 1984: 88).
V Beli krajini so darovanje vodi pospremili z besedami:
»*Na, voda, to darujem tebi, tudi ti daruj meni!*« (Kuret 1970: 241).

Z darovanjem vodi so si torej ljudje pridobili pravico do njene moči, tudi magična dejanja umivanja ali polivanja z vodo pa so se ohranjala bolj ali manj skrivaj. Obredno polivanje neveste z vodo je bilo na vzhodu in jugu slovenskega etničnega ozemlja, torej v

Prekmurju in v Beli krajini, v navadi še v začetku 20. stoletja. Pesmi o tem se niso ohranile ali pa niso bile zapisane. V Prekmurju so poznali *šprickanje* neveste, v Beli krajini pa sta ženin in starešina zagugala nevesto nad potokom, da se je dotaknila žive vode. V Vinici v Beli krajini so tako na drugi dan gostije, drugi *pirovni* dan, svatje odvedli nevesto k bližnji živi vodi (k potoku ali studencu), kjer je potekal obred očiščenja. Eden od svatov je nosil pred sprevodom na kolu svežo jarčevo glavo, zadnji svat – »govornik« – pa je s kadilnico kadil po polju in nosil škopnik slame, ki ga je pri vodi zažgal. Nevesta je imela v žepih sol, da je z njo posipala polje, v vrču pa vino, ki ga je po obredu ponudila svatom.[4]

V letnih šegah je bilo obredno polivanje z vodo znano predvsem ob velikonočnem kresu. S Štajerskega je ohranjen zapis, da so pri velikonočnem kresu fantje polivali dekleta, dekleta pa fante; zapisana je bila tudi pesem, ki so jo peli pri tem. Sodeč po besedilu, je pesem potekala v dialogu:

»*Ljubi moj fant je jak,*
on je lep mijak –
moja pa deklica
čvrsta kopalica.«

Polivanje je bilo v navadi tudi na kresni večer. Takrat so se fantje in dekleta medsebojno polivali med plesom, med tem pa so peli:

»*Sveti, sveti, svetli kres!*
Vrti, vrti mladi ples!« (SNP III: 203).

Polivanje z vodo pri kresu je bilo sredi 19. stoletja na Štajerskem še zelo živo: »*Mladeniči radi dekleta pri kresu z vodo polivajo. Zato gledajo dekleta, ko h kresu pridejo, naj preje, kje bi voda bila; pa dečki njo kje prikrijejo in izbrano deklino v hipu z vodo polijejo. Od take polite dekline pravijo: 'Dobila je mivaka za možaka'.*« (Pajek 1884: 57). Polivanje kresnic je bilo znano tudi v Beli krajini (Kuret 1967: 109).

Šega polivanja z vodo pri velikonočnem kresu se je ohranila v umivanju: po ljudskem verovanju naj bi imela voda takrat, ko so na veliki četrtek utihnili zvonovi, in takrat, ko so se na veliko soboto vnovič oglasili, posebno moč, zato se je takrat »*v prejšnjih časih kar trlo praznovernega ženstva ob vodnjakih*«, da bi si natočili vode. Ta voda naj bi namreč koristila lepoti – zagotavljala naj bi lepo polt, ponekod pa so verjeli, da je zdravilna predvsem za oči. Šega je bila znana na vsem slovenskem etničnem ozemlju (Kuret 1965: 156–157). Na Koroškem so ob tem izgovarjali besede: »*Lišej, lišaj, fuj te bodi, ki si na veliki petek meso jedu! Lišej, lišaj, pojdi nazaj!*« (Möderndorfer 1948: 251).

Poleg verovanja v magično moč vode je bilo v 19. stoletju simbolno darovanje vodi ob posebnih priložnostih še dokaj razširjeno. Da je bil v ozadju ostanek verovanja v vodno božanstvo, je čutiti v njegovih poimenovanjih. Na Štajerskem so na primer verjeli, da v vodi živi povodni mož Gestrin. Brodarji in ribiči so, preden so šli na vodo, vrgli vanjo »*kakošno rutico, v ktero so zavili prstan, da Gestrina potolažijo in si ga prijaznega storijo*« (Pajek 1884: 40). Če pri kopanju vodnjaka dolgo niso prišli do vode, so se zavedali, da se

[4] Opis ob fotografiji GNI ZRC SAZU, F Ob-9.

bodo morali odkupiti vodnemu božanstvu – da bodo morali »*Vancašu ofer dati*« (Pajek 1884: 245; Kropej 2008: 253–254). V Prekmurju so romarji, ko so prešli reko Muro, vanjo vrgli kruh. Darovanje vodi je bilo vidno tudi v poročnih šegah, saj so ob poroki v vodo vrgli denar (Ložar-Podlogar 1995: 53). V Ziljski dolini je bila navada, da sta ženin in nevesta na poti k poroki v potok ali vodnjak vrgla denar, živa še ob koncu 20. stoletja (Zablatnik 1990: 64), prav tako pa tudi navada, da je nevesta vrgla nekaj kovancev v studenec tudi po poroki (Zablatnik 1990: 69). To verovanje se je preneslo v čas po drugi svetovni vojni.

Verovanje v moč vode se je torej ob vedno večji razgledanosti ljudi ohranjalo predvsem kot skrito izkoriščanje njene magične moči, vendar so se ohranjale tudi sledi darovanja. Na novo leto so v Predgradu še ob koncu 19. stoletja »darovali vodi«, tako da je eden izmed domačih vrgel v studenec rezino kruha, verjetno v želji, da vode ne bi nikoli zmanjkalo (Makarovič 1985: 473). V Predgradu je bil spomin na to, kako so no novo leto hodili po vodo, živ še po drugi svetovni vojni. Voda je morala biti prinešena opolnoči, ponekod pa so šla dekleta po vodo na studenec po polnoči. »*In veselje je blo tisti čas.*« V tej – novi - vodi se je umila vsa družina. Smisel darovanja vodi se je že zgubljal: dekla, ki je vodo prinesla, je dobila od gospodarja dar – denar – kar v *lavor*, v katerem je prinesla vodo. Če se kdo zjutraj ni umil v novi vodi, je moral plačati – vreči je moral denar v vodo. (Predgrad, T 410/A, T410/C, 1963). Iz Prekmurja pa je znan le podatek, da so po vodo na novo leto morali iti bosi (Kuret 1970: 244).

Z darovanjem vodi so se torej ljudje vodi oddolžili za to, kar so prejeli od nje, torej za moč, ki so je bili deležni ob posebnih priložnostih. Pesmi, ki so ta magična dejanja spremljale, so izginile hitreje kot samo verovanje, ohranjale pa so se v obrobnih predelih. V Kostelu sta bili še leta 1961 zapisani dve pesmi, ki so ju peli na starega leta zvečer pri kresu in takrat, ko so šli na studenec po vodo. Prva govori o nastopu novega leta:

Staro leto je minilo,
novo nam je nastopilo,
kakor blisk goreč
staro šlo je preč,
al nazaj ga ne bo več (GNI M 24 344).[5]

Druga je božična in dokazuje, da je šega lahko ostala, njena zunanja podoba, torej pesem, pa je bila pokristjanjena:

Marija gredo v zelenja
pa nesjo krancel veselja.
Od tega rojstva božjega,
od tega leta novega,
Marija ziblje Jezusa (GNI M 24 345).

Drugi primer zgovorno dokazuje pokristjanjenje: šega je ostala, njeno vsebino pa so skušali nadomestiti s krščanskim sporočilom. Pesem je bila nosilka novega sporočila.

[5] Primeri z oznako GNI so v arhivu Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU.

Ob izginjanju verovanja v nadnaravno moč vode je bila kakršna koli sled te drže pogosto deležna posmeha. To je veljalo tudi za verovanje v čudežno moč binkoštne rose, ki je bilo še po drugi svetovni vojni živo celo v razvitem osrednjeslovenskem območju, vključno z zaledjem Ljubljane. Na Dolenjskem so še v šestdesetih letih 20. stoletja ženske hodile na binkošti pred sončnim vzhodom na polje, si v roke nabrale rose in se umivale z njo. Pri tem so govorile: »*Preluba binkoštna rosica, da b bla še jest leipa, tok kot si. Pa tok čista.*« S tem so se po njihovem verovanju obvarovale tudi pikov mrčesa. Z roso so se hodili umivat tudi otroci, moški pa ne. Podoben obredni pomen binkoštne rose je viden tudi v tem, da so ponekod na Dolenjskem binkoštno roso nabirali tudi za izdelovanje droži, s katerimi so zamesili kruh (GNI, T 407).

Kritično misleči so to verovanje smešili: med ljudmi je bila zelo znana zgodba o dekli, ki se je šla umit z binkoštno roso in govorila: »*O binkoštna rosica, o binkoštna rosica …*«; pri tem je segla v kravji iztrebek in vzkliknila: »*O ti prekleta prasica!*« Zmotnost praznoverja je bila poudarjena s tem, da je bil dogodek pripisan dekli. To verovanje – tako kot druga verovanja, povezana z magično vlogo vode – v očeh javnosti namreč z razgledanostjo nikakor ni bilo združljivo.

Današnje podobe spomina na verovanje v magično moč vode in njene mednarodne vzporednice

Pregled pesemskih besedil, povezanih z verovanjem v nadnaravno moč vode, dokazuje, da pesem ni bila temeljna nosilka sporočila, temveč le sestavni del obredja. Ob preganjanju tega obredja je pesem ljudi najglasneje izdajala, zato se je hitreje pokristjanila od samega verovanja. Šega je bila namreč vztrajnejša od pesmi: pesem je večinoma ali utihnila ali pa se je spremenila v pokristjanjeno pesem ali molitev. Spomin na pesmi, vezane na predkrščansko izročilo, zato danes ohranjajo le pisni zapisi, ki so presegli ozko presojo praznoverja.

Tej presoji se je izmaknila šega spuščanja cerkvic v Železni Kapli na Koroškem, ki jo spremljajo do nerazumljivosti spremenjeni latinsko-slovenski verzi. Šego obnavljajo vsako leto na predvečer svečnice, 1. februarja. Otroci se ob 18. uri zberejo pred ljudsko šolo, vsak pa drži v rokah drog, na katerem je pritrjena cerkvica iz lepenke. Na poti proti Glavnemu trgu vpijejo latinsko-slovenske verze »*Ante pante populore, Kocle vrate cvilelore.*« Pred cerkvijo je kratek dvojezični slovensko-nemški cerkveni obred, ki ga vodi župnik, na poti proti gradu Hagenegg pa množica spet vpije »*Ante pante populore, Kocle vrate cvilelore.*« Na mostu pred gradom Hagenegg se ljudje ustavijo, otroci snamejo svoje cerkvice z droga in jih vržejo v Belo, da odplavajo (Till 2010: 52–53).

Šego razlaga pripovedka, ki se sklicuje na veliko neurje v preteklosti. Ob neurju so se vaščani zatekli v romarsko cerkev Marije v Trnju in se zaobljubili, da bodo vsako leto v zahvalo naredili veliko procesijo (Till 2010: 52–53). Nerazumljive besede, ki jih vzklikajo otroci, naj bi nastale kot izraz nerazumevanja latinskega besedila »*Ante faciem omnium populorum*« (Turnšek 1943: 89), nadaljevanje pa naj bi bilo naključna rima iz leta 1854; avtorstvo pripisujejo hlapcu Luki Smrtniku, nastala pa naj bi, ko se je sprevod pomikal po trgu mimo Kocljeve hiše; vrata so zacvilila, hlapec pa naj bi k vzkliku »*Ante pante populore*« dodal verze »*Kocle vrate cvilelore*« (Till 52–53).

Zapis pred več kot petdesetimi leti ob razlagi šege poudarja veliko poplavo, kar se je v današnjem zavedanju že močno izgubilo. V Železni Kapli se namreč steka pet rek.

Ob poplavi so prebivalci vrgli v naraslo vodo veliko cerkveno maketo in s tem naj bi voda upadla (Kotnik 1930/31: 146). V ozadju šege je torej simbolično predkrščansko zaznamovano darovanje vodi, ki je v povezavi s cerkvenim praznovanjem svečnice dobilo krščansko vsebino, z vključitvijo cerkvenega obreda pa tudi krščansko podobo. S spremenjenim besedilom šega ni bila sporna, zato se je ohranila. Podobno simbolično darovanje ima vzporednico v šegi spuščanja Lucijinih hišic v Fürstenfeldbrücku na Bavarskem, prav tako povezani s povodnijo (Till 2010: 53–54). Pri teh ravnanjih je šlo torej za verovanja, ki daleč presegajo meje nacionalnega.

Prav primerjave pa opozarjajo tako na razsežnosti, ki jih je imelo verovanje v nadnaravno moč vode, kot na sorodnosti in razhajanja v nadaljnjem ohranjanju teh šeg. Takšno primerjavo omogoča tudi verovanje v moč vode ob veliki noči, še pred drugo svetovno vojno dokumentirano v osrednjeslovenskem območju: v nekaterih drugih slovanskih deželah, kot na primer na Slovaškem, se je navada kot šega polivanja na velikonočni ponedeljek ohranila do danes in ima predvsem družabni značaj. Prav družabnost je namreč zameglila podobo predkrščanskega verovanja, ki se je skrivalo in razkrivalo v tem obredju.

Zanimiva je tudi primerjava belokranjske igre most s slovanskim izročilom (prim. Marolt 1936: 55): med igrami odraslih deklet, ki so se na Slovaškem začele pred veliko nočjo in se navadno končale na veliko noč ali velikonočni ponedeljek, je bila ta igra zelo podobna slovenski belokranjski pesmi, vključno s simbolno izročitvijo črnooke deklice. Na vprašanje prve skupine »Hoja … Čo nám za dar nesiete? Hoja …« odgovori druga »Hoja … Černooké dievčatko. Hoja …« (Horváthová 1986: 199).

Primerjave opozarjajo na to, da je skupnih sledi predkrščanskega verovanja veliko več, kot smo v iskanju razločevalnega videli doslej. Tudi na videz nepomembna navada, kot je metanje kovancev v vodnjake, nakazuje potrebo po iskanju vzporednic, pa naj gre za tako znani vodnjak, kot je Fontana di Trevi v Rimu[6], za Robbov vodnjak v Ljubljani, zaradi ogroženosti zamenjan s kopijo, ali za komaj znane vodnjake malih mest. Sledi nekdanjega verovanja v moč vode namreč opozarjajo na to, da danes narodov ne združuje le ohranjeno izročilo, temveč tudi to, kar se ni ohranilo ali pa je bilo zaradi iskanja razločevalnega prezrto ali zamolčano. Ohranjene pesmi ali njihovi drobci so ob tem dragocena pričevanja, ki presegajo meje nacionalnega.

Bibliografija

Bohlman, Philip V., 2004: *The Music of European Nationalism. Cultural Identity and Modern History*, Santa Barbara: ABC CLIO.

Horváthová, Emília, 1986: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*, Bratislava: Tatran.

Kotnik, Fran, 1930/31: Otroška procesija pred Svečnico v Železni Kapli, *Naš rod* 5, 146.

Krek, Gregor, 1872: Odlomek iz spisa: Važnost ustnega slovstva (tradicijonalne literature) kot izvirnik basnoslovju (mythologiji), *Zora* 1, 71–174.

Kropej, Monika, 1992: Raziskovanje ljudskega pripovedništva na Slovenskem. *Traditiones* 21, 73–84.

[6] http://www.trevifountain.net/2010/12/the-rite-of-trowing-a-coin/.

Kropej, Monika, 2008: Od ajda do zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja. Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva založba.
Kühar, Števan, 1910: Národno blágo vogŕskij Slovăncof, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 7, 107–128.
Kühar, Števan, 1914: Národno blágo vogŕskij Slovăncof, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 11, Priloga: 17–37.
Kumer, Zmaga, 2002: *Slovenska ljudska pesem*, Ljubljana: Slovenska matica v Ljubljani.
Kuret, Niko, 1965–1970: *Praznično leto Slovencev* 1–4, Celje: Mohorjeva družba.
Makarovič, Marija, 1985: *Predgrad in Predgrajci. Narodopisna podoba belokranjske vasi*, Ljubljana: Kulturna skupnost Kočevje.
Mencej, Mirjam, 1997: *Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*, Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
Marolt, France, 1936: *Tri obredja iz Bele Krajine*, *Slovenske narodoslovne študije II*, Ljubljana: Glasbena Matica v Ljubljani.
Podgoriški, L., 1862: Narodne vraže in navade, *Slovenski glasnik* 8, 367–368.
Pajek, Josip, 1884: *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, Ljubljana: Matica Slovenska.
Ramovš, Miko, 1991: Otroške igre z odvzemanjem in privzemanjem na Slovenskem, *Traditiones* 20, 127–142.
Slovenske ljudske pesmi I (SLP I), 1970: Pripovedne pesmi. Ur. Z. Kumer idr.. Ljubljana: Slovenska matica.
Till, Jože, 2010: Železnokapelska šega "nošenja cerkvic." *Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu*: 48–54.
Tolmač za list Ljubljana L 33-66, 1983 (Tolmač ...): Osnovna geološka karta 1 : 100 000, Beograd: Socialistična Federativna Republika Jugoslavija
Trubar, Primož, 2005: Artikuli oli deilli te prave, stare vere krščanske. Reprinted in *Zbrana dela Primoža Trubarja*, vol. 3, (prva izdaja 1562), Ljubljana: Rokus, Slovensko protestantsko društvo Primoža Trubarja, 5–52.
Turnšek, Metod, 1943: *Pod vernim krovom*, vol. 1, Ljubljana: Družba svetega Mohorja.
Valvasor, Johann Weichard Freiherrn, 1689 (1877): Die Ehre des Herzogthums Krain, Faksimile, Rudolfswerth: J. Krajec.
Vraz, Stanko, 1839: *Narodne pesni ilirske*, Zagreb: Author.
Wilson, William A., 2005: Herder, Folklore and Romantic Nationalism, *Journal of Popular Culture* 4 (1973): 819–835, Reprinted in Alan Dundes, ed. *Folklore: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Vol. 2. *The Founders of Folklore*. London: Routledge, 4–21.
Zablatnik, Pavle, 1990: *Od zibelke do groba*, Klagenfurt: Mohorjeva založba.
Zora, 1852: Graz: Tancer: 104.

"Water! I sacrifice to you, from bottom to bottom …": Belief in the Supernatural Power of Water Reflected in Song

Marija Klobčar

Slovenian folk songs connected with belief in the supernatural power of water did not raise much interest during the initial period of folksong transcription: due to efforts to establish ethnic identity, evidence of pre-Christian beliefs was not something that enhanced prestige at that time. In the oldest folksong transcriptions, this belief is thus covert or indirect: for example, traces of people's sacrifices to a water deity can be found in the ballad about St. George and St. Margaret, and the dance game *most* 'bridge'. Both examples refer to a belief that demanded human sacrifice to a water deity. That this sacrifice actually existed is confirmed by an undated event in the Prekmurje village of Melinci, when a seven-year-old boy was sacrificed to the flooding Mura River to make the water subside.

In the mid-nineteenth century, transcriptions of ritual song lyrics emerged that directly expressed the supernatural power of water; the majority of transcribers had backgrounds in the mythological school. In the transcriptions, the songs were presented as component parts of the rituals: they accompanied a symbolic sacrifice to the water or symbolic acts that would yield some sort of benefit due to the supernatural power of the water, such as ritual washing or drawing water on specific occasions. At that time, belief in the power of water was thus realized at a symbolic level following the reciprocity principle of "I give to you, you give to me" and people sacrificed something to the water such as bread, an apple, or money, and at the same time expected payment from it (usually beauty, good health, or a bridegroom). Songs, which were often already greatly truncated, were used in both cases, but they were disappearing faster than the customs themselves.

People covered up these acts and so they were difficult to trace. Due to improved education, a greater general breadth of knowledge, and ideological opposition to superstition, sacrifice to water was disappearing, and even more so its purpose; songs were lost or changed in this process. Despite all of the limitations felt by the transcribers as well as the people themselves, the transcribed rituals and ritual songs prove that the ideas of the special power of water continued to be used in rituals up until the nineteenth century, and some even up to the Second World War or beyond. Magical acts that were supposed to provide happiness, which usually meant a good groom and especially beauty, were preserved for a relatively long time. Like tossing coins in fountains, this belief has been preserved to the present day, reaching far beyond national borders.

By studying the relationship to water and reflecting on these issues, one can see a clear duality of the relationship to ritual songs in Slovenia. Folklore studies were shaped as a discipline that identified the distinctive elements in the song heritage that distinguished Slovenians as a nation. Ritual songs were left in the background due to their connection with pre-Christian beliefs. Transcribing folksongs was therefore selective, but later on the transcribers were no longer aware of this selectivity. The songs about belief in the supernatural power of water that have been transcribed thus do not completely reflect the true beliefs, but show what has been preserved despite ethnologists' initial disinclination and people's reserve.

One custom that managed to evade the self-censorship of those preserving the custom as well as the opprobrium of their opponents is the practice of floating small wooden

churches down the river at Eisenkappel in Austrian Carinthia, which is accompanied by the Latin-Slovenian verse "Ante pante populore, Kocle vrate cvilelore"; the verse has been modified so much that is hardly intelligible today. The custom is performed every year on the night before Candlemas, or 1 February. It is based on a great flood in the past, when the people threw a large model church in the rising water, which made it subside again. In the background of this custom thus lies the symbolic pre-Christian sacrifice to the water, which has its parallels with the custom of floating St. Lucy's houses illuminated with candles in Fürstenfeldbruck, Bavaria, which is also connected with a flood.

Comparisons with the preserved heritage of other peoples draw attention to the fact that many more traces of pre-Christian beliefs are shared between peoples than has been determined so far because of the emphasis on seeking distinctions. Even seemingly unimportant customs such as throwing coins in fountains indicates the need to seek parallels. These behaviors are connected with beliefs that reach far beyond ethnic boundaries. This is also confirmed by the comparison of the White-Carniolan game *most* 'bridge' with the Slovak tradition, which includes a surprisingly similar song that accompanied this custom. In addition, the modern Slovak custom of pouring water on people on Easter Monday, which is only one of this custom's forms preserved in the area settled by the West Slavs, is reminiscent of the custom of pouring water on people at Easter and at bonfires in Slovenia.

At the same time, the tradition of songs connected with beliefs in the supernatural power of water proves that it cannot be understood and treated merely as song heritage: the perception, discovery, and understanding of ritual songs demands a comprehensive ethnological context. Only in this way is it possible to understand the multilayered nature of these song fragments, which often become much more informative only through international comparisons.

Арапот во македонската народна книжевност и негови паралели на Медитеранот

Лидија Стојановиќ

The continuity/duration of the figure of the Arab (in Macedonian folk literature) is not maintained in the same manner and to the same extent in all areas. This implies the problem of substrata and the super-strata. If we approach the Arab only by listing the facts without taking into account the historical background (from the Arab-Byzantine conflict to the present day), then we may arrive at a paradoxical, ahistorical idea of continuity. Moreover, the continuity of a certain phenomenon (the formulaic character of the Arab, for example) is actually made possible by profound social changes. As the Arab-Byzantine conflict receded into the past, the formulaic character of the Arab assumed three basic characteristics (three-headed/black/sorcerer), most frequently as a bearer of the basic attributes of an enemy (in the epic) or a helper (in folktales). By sustaining the rules and requirements of genre, the Arab performs his function. This character is associated with the basic motif of abduction of a young woman. With the arrival of the Turks, he returns to the stage as a real historical opponent of the domestic, national hero. The emergence of his substitutes (the Turk, Arnaut or Gypsy) has the primary purpose of preserving his attributes and this indicates the subtlety of the issue of continuity.

Увод

Историчноста и траењето кои се однесуваат на континуитетот, нѐ потсетуваат дека наспроти долгото траење во пренесувањето како синоним за традицијата, многу поголемо внимание мора да му се обрне на „пренесеното“ кое е во неверојатна зависност од историските промени на коишто им е потчинето; истото дури и кога во неговиот надворешен облик останува неизменето, според правилата на новите пренесувања /раскажувачи, информатори/, ги менува своите функции, смисла и значење.

Континуитетот на Арапот /во народната книжевност/ не постои во сите области на ист начин и во иста мера; со ова се навестува проблемот на супстратот и суперстатот. Доколу му приоѓаме на Арапот само со редење на фактите, без воопшто да се земе во предвид историската подлога (од арапско-византиските судири до денес), тогаш доаѓаме до парадоксалната, аисторичната идеја за континуитетот. Дури може да се каже дека токму континуитетот и константноста на одредена појава (во случајот формулниот лик на арапинот) станува возможен благодарение на длабоките општествени промени.

Историчноста и траењето на Арапот во народната книжевност на медитеранот се условени од историските, реални настани во корелација со разината на

свеста; со одмакнувањето од арапско-византиските судири, формулниот лик на Арапот поприма три основни карактеристики (троглав/црн/волшебник), носејќи ги најчесто основните атрибути на еден непријател (во епот) или помошник-чудотворец во сказните. Задржувајќи ги правилата и барањата на жанрот, тој ја обавува својата функција. Сепак, за овој лик се врзува *основниот мотив на грабнувањето на младата жена* (Лепа Вида, Болен Дојчин, Крали Марко, Гјерг Елез Алија). Со доаѓањето на турците, тој повторно се враќа на сцена како реален историски противник на домашниот, национален херој. Појавата на неговите супститути, (турчинот, арнаутите или циганот), служи пред сè за да ги задржи неговите атрибути, и ни покажуваат колку е суптилно прашањето на траењето.

Имајќи ја во предвид определбата на професорот Раде Божовиќ, според кого-што митолошко-историскиот клуч на црна Арапина се наоѓа во неговата сложена дејствувачка функција, претставена како: Змеј/Ламја чудовиште > Црнбог/Троглав/Триглав > црни Арапин > Турчин, со што го направи главниот помак во фолклористиката, дека Турчинот претставува супститут на Арапинот, а не обратно, всушност, сликовито и јасно ни говори за тоа како епското пеење постапно но убедливо се движи од митот кон историјата, како последица на внатрешниот механизам на поетиката на митот и усното творештво. Ја воспоставува тезата дека Арапинот како сложен, синкретичен лик, ја претставува парадигмата за најекспресивниот *лик на странец* кој се јавува на овие простори и дека *потекнува од периодот на византиско-арапските судири* (1977). Аналогно становиште застапува и И. Графенауер (1943), во неговата студија посветена на Лепа Вида. Покрај средовисокогерманскиот новелистички еп *Potep* (Rother)[1], *Hildesage* (od Kudrun), и сицилијанската приказна Scibilia Nobili, Графенауер наведува и други извори што ги става во корелација со баладата за Лепа Вида, изнесувајќи го својот став дека таа не потекнува од средноевропските, алпско-аврстриски и нордиски сижеа настанати за време на крстоносните војни кон средината на 12 век, туку дека основата на насилното грабнување на младата жена/мајка потекнува од времето на арапските напади на Медитеранот во раниот среден век.

Ликот на Арапинот е многу рано внесен во многуте епови од медитеранскиот басен. Во оваа смисла, Божовиќ уште во 1977 г. го постави основното прашање: дали Арапинот во народната традиција воопшто, како и во поезијата, како потесно подрачје, претставува митолошка или историска личност, или пак станува збор за нешто трето, со што ја гради својата теза дека станува збор за еден сложен лик кој прераснува во најизграден лик на странец во народната усна традиција на овие простори (Božović, 1977). Самиот Арапин како формулен лик нè инспирираше да разгледаме некои поспецифични ситуации во коишто доаѓа до средба/судир помеѓу главните протагонисти од народната книжевност со разните негови алтернации. Покрај разновидноста на темите и мотивите за коишто се врзани Арапите, треба

[1] Станува збор за познатата песна за Кралот Ротер, кој ја проси ќерката на византискиот крал. Ова дело заедно со песната за војводата Ернст, неговото прогонство од Германија и патот кон Исток, потоа легендарните песни за Салман (Саламун) и Моролф, како и ликовите на светците Освалд и Орендел ги карактеризира една заедничка особеност. Во сите овие епски песни, без оглед кој им беше авторот, истата сказочна фантастика ги спои верските и светските мотиви во конгломератот кој беше подеднакво оддалечен и од строгата јуначка песна и од верскиот занос во приказот на Христовиот живот и оној на светците.

да се обрне внимание и на разноврсниот третман на ликот на Арапинот, или Арапката. Како што заклучи Божовиќ, а тоа го откривме и во матерјалите од македонскиот и медитеранскиот фолклор, внатрешниот раст, покрај надворешниот, и кој се однесува на епската традиција, ги развои особеностите на овој лик до таа мерка што Арапинот (торглав/црн/Арапка девојка) стана најизграден лик на странец во усната традиција. Она што во текот на нашето истражување ни остави голем впечаток е внимателното поврзување на позитивниот квалификатив на Арапинот волшебник (кој е во функција на помошник на главниот лик од сказната),[2] со оној негативниот, како примарен (од чиешто зло треба да се спасиме) кога е во прашање народната традиција од јужнословенскиот, балканскиот или медитеранскиот простор. Одговорот околу неговиот амбивалентен карактер е многу јасен. Структурата на овој лик од народната проза (сказните и новелистичните приказни) допушта, и покрај некои значајни разлики во однос на овој лик од песните, да заклучиме дека истиот преминувал од поезија во проза и обратно (Božović 1977, 18–19). Со една многу важна напомена дека во прозата се чувствува и помладото влијание на ориенталните мотиви, особено на приказните од прочуената збирка „1001 ноќ", релација што ја истражуваа Продановиќ (1932), Horálek (1969), Kalashi (1972), Nevena Krstić (1973), Пенушлиски (1984).

Сега ќе се обидеме да извршиме реконструкција на некои поинтересни ситуации во коишто поетските и прозните јунаци се среќаваат со Арапот (триглав, црн, волшебник). Резимирано, во каков однос се јавуваат Арапот од епските, баладните и сказочните сижеа?

Епска биографија

Еден од позначајните дуели во јужнословенската епска поезија го водат Крали Марко – Црна Арапина. Со една значајна напомена: Арапот е слоевит синтетички лик чие траење и живот во епот се долги; Арапот како формулен јунак живее подолго од Марко, имајќи ги во предвид и поновите песни со чисто историски призвук. Ја прифаќаме проценката на Божовиќ, според кого сите останати колизии: Арапин – домашен јунак произлегуваат од колизијата Арапин – Марко по пат на варијации (1977, 214–215). Кога мислиме на споменатиот пар Марко – Арапин, не смееме да ги испуштиме од вид 1. ставот дека траењето на Арапинот е многу подолго од она на Марко и 2. дека епската биографија на Марко е многу полинеарна и унифицирана во однос на онаа на Арапот кој се јавува со многу послоевита структура.

Многу едноставно: онака како што Хомеровите херои претставувале идеализирани микенци, така и Јужните словени во врмето на турската доминација идеализирале некои средновековни личности, меѓу кои биле и такви кои како историски лица не се одликувале ниту со својата храброст, ниту со некои исклучителни подвизи. Сепак, подоцна ги сметале за големи херои, ставајќи ги во нов наративен

[2] Овде би навеле одреден број приказни во коишто се откриваат македонско-турски приказнечни паралели, при што Арапот е во функција на еден од иницијациските покровители на главниот херој, понекаде е во функција на негов непријател (повторно во склад со сказочното иницијациско сценарио), понекаде е волшебник кој му помага на сиромавиот, а понекаде се јавува и како главен јунак, кој со својата препознатлива умешност го победува противникот – во приказната „Арап се обложува со Вренг (Француз)" (Цепенков, 1959, кн. 3, пр. бр. 290, сс. 284–285).

свет, преку познатиот биографски модел на херојот. Формулата комплетно ги менува историските личности и нивните доживувања, ставајќи ги во новиот наративен свет. Единствено остануваат неизменети нивните имиња. Познатата формула во потполност се однесува и на културниот херој Марко[3], пратејќи ја познатата схема: чудесно раѓање, задојување од самовила, стекнување натприродна моќ, херојски подвизи и кризни моменти во зрелото доба, оснивање или ослободување на градови/нови територии, триумфална смрт/бесмртноста, во облик на едно мистериозно исчезнување со надеж за повторно појавување се јавува во преданијата или во легендите за Крали Марко.

Крали Марко (национален херој на сите јужнословенски народи), во основа претставува *херој-коњаник* од времињата пред доселувањето на Словените на Балканскиот Полуостров. Овој херој-коњаник е доживеан во свеста на балканските народи многу порано од историскиот крал Марко. Назначениот херој ги носи атрибутите на моќен *спасител* кој ја донесува слободата, утехата и одново ја дава надежта (Srejović 1958, 96). Словенските народи, коишто се доселуваат многу подоцна на територијата на Балканскиот Полуостров, под влијание на автохтоното население, ја прифаќаат легендата за херојот-коњаник, која му припаѓа на тракиските и илирските божества. Овие пак, кои беа под влијание на многу поразвиените религии од типот на хеленската, ориенталната и римската, беа во многу поинаква позиција во однос на религиозните представи на словенските доселеници (спореди Srejović 1958, 96). Адаптирајќи се на содржината, аналогно во свеста, херојот-коњаник се трансформира во Крали Марко, кој веднаш беше прифатен како национален херој. На тој начин, легендата за Крали Марко ја има вредноста на голем национален мит (1958, 96–97). Сепак, не смееме да го запоставиме ставот дека коњот како атрибут се јавува и кај Германите, Источните Словени, Индијците, така што со право претставува еден општ индоевропски феномен.

Случајот со Арапот е многу позанимлив; клучот за разгатнувањето на неговото траење е претставен преку хоризонталата и вертикалата на неговиот лик. Божовиќ забележува дека функцијата на Арапот трае подолго одошто мотивот за кој е врзана, што во секој случај претставува продор на историјата во епот и наслојување и генеза на првотниот носител или носители на архифункциите. Односот помеѓу троглав, црн, и етничкиот фактор Арапин, укажува на тоа дека во него треба да се бараат историски и реални причини, за што е добар доказ и постоењето на вертикалата на ликот на Арапинот наспроти хоризонталата (1977, 216).

Неговото појавување во најстарите епски песни – свадбарските, обично како троглав, кој ги пречекува свадбарите со цел да ја грабне невестата и даровите, Божовиќ го врзува за времето кога почнува да се распаѓа институцијата на групниот брак, претполагајќи дека веќе од синдијазмичкиот брак почнува да се јавува темата на барањето жена вон својот род/племе, па оттука и доаѓа до јуначките војувања/борби поврзани со самиот чин на просење и свадба (1977, 215). Според него, преку прогресирање или регресирање на двата основни мотива „Арапот ги пречекува свадбарите“ и „Арапот наметнува данок во девојки“ всушност настануваа нови мотиви и на тој начин се шириле епската содржинска подлога. Само на овој начин

[3] Во фолклористиката е познат фактот дека Крали Марко од народната поезија нема речиси никакви заеднички карактеристики со историскиот крал Марко. Сп. Вук, С. Караџић, Српски ријечник, в. Марко Краљевић; Томић (1909); С. Стојковић (1922), Srejović (1958, 75–76).

може да се толкува и разбере, според Божовиќ широката употреба на овој формулен и синкретички лик, од страна на народните пејачи, кој го претставува едниот од јунаците на колизија околу кој се вртат најразновидни содржини (исто, с. 216).

Разрешувањето на прашањето околу синкретичкиот фактор на Арапот, Божовиќ го гледа во спојот на митското и историското, кој се наоѓа во системот на пренесувањето на информацијата и во рецепцијата помеѓу информаторите. Недоразбирањето во примањето на информацијата (песните или приказните за Арапот) поради разликата во разината на свеста, знаењето и сфаќањето помеѓу информаторот и рецепиентот, стариот и новиот пренесувач на традицијата доведуваат до мешање на митското и стварното. Во секој случај овде не смее да се занемари историската дистанца, т.е факторот на времето и општествените услови, како и тоа дека функцијата на дејствувачкото лице која ја превзема Арапот, во суштина е формулната структура која се ослонува на својата статичност. Од друга страна, промената на условите, оддалечувањето од митските времиња и историските настани, ја разорува постоечката структура и ја динамизира. Така динамизираната структура не ја губи својата рамнотежа, таа се конституира на нова разина; во нашиот случај – во функцијата која ја извршува Арапот се појавува вертикалната линија на развојот, со што се врши усогласување и урамнотежување на оваа структура со нови значења (1977, 216).

Токму во борбата помеѓу динамиката и статиката на структурните формулни елементи и новите декодирања на информациите од страна на новите рецепиенти, т.е. новите пренесувачи на традицијата, се наслутува синкретичноста и староста на ликот на Арапот како одговор на прашањето зошто тој се појавува ту како троглав, ту како црн, или пак само како Арапин. Едноставно, преку оддалечувањето од настаните од арапско-византиското краиште, Арапот како непријател и противник од усните кажувања или пеења, засновани на реалноста, во текот на епскиот живот отпочнува да се митизира благодарение на формулните архиструктури на епското мислење на учесниците во пренесувањето на традицијата. Митизирањето на Араповата функција станува сé посилно колку што времето од збиднувањата од арапско-византиските краишта одминува. Структурата на овој начин повторно се руши, регресира и тежнее кон својата архиформа. Во една таква ситуација се јавува Марко како нов член во колизијата со Арапот и од тој момент започнува повторното динамизирање на Араповата формулна функција. Таа постапно се оддалечува од митот и се примакнува кон стварноста, и конечно, благодарение на Турците, со својата вертикала преминува во реалност. Со други зборови, со појавата на Турците, Арапот повторно влегува во нашата историска стварност, тој ја доживува својата реинкарнација по византиско-арапските војувања (Božović 1977, 216–217). На овој начин, Божовиќ аналитички го решава едниот од основните проблеми во фолклористиката, кој се однесува на континуитетот, потсетувајќи нè дека наспроти долгото траење во пренесувањето како синоним за традицијата, многу поголемо внимание мора да му се обрне на „пренесеното“ кое е во неверојатна зависност од историските промени на коишто им е потчинето; истото дури и кога во неговиот надворешен облик останува неизменето, според правилата на новите пренесувања /раскажвачи/, ги менува своите функции, смисла и значење.

Овој лик и неговите функции траат онолку долго сè додека не се востанови ликот на новиот национален непријател – Турчинот. Генетичкиот тоталитет на ликот на Арапинот во хоризонталата е јасен. Тој наследува функции на некаква

митска личност на што укажува семантичкиот елемент троглав. Со другиот семантички елемент, кој е многу почесто употребуван, ситуацијата е нешто поинаква. Во тој елемент, покрај хтоничната димензија, присутна е, по сè изгледа, и димензијата на историските судири на Византија со Арапскиот халифат од времето на династијата на Абасидите, бидејќи Абасидите како свој знамен носеа црна боја; но не ги исклучува и влијанието на антрополошкото сознание, како и можното влијание на распространетите арапски јуначки народни приказни за црните јунаци, особено оние за Антара и Абдул Вахаб (Abdul Wahab). Сепак, не смееме да го испуштиме од вид фактот дека многу поприфатливо решение за фолклористите беше митолошкото толкување, идејата за митскиот црн човек, асоцијациите со демоните од долниот свет, одошто типолошката теорија на Путилов, со востановената хоризонтала што ја применува Божовиќ.

Се јавуваат песни од понов период во кои функциите на Арапот ги наследуваат, т.е. превземаат други ликови од типот на Циганот (затоа што е црн), Арнаутите или пак Турчинот, како последица на генетичкиот раст на функциите, односно појавата на новиот национален непријател. Многу често во различни варијанти на едно сиже како противник на Марко се јавува ту Арапот, ту Турчинот, или пак и двата лика (исто, 217). Во делот посветен на *Болен Дојчин*, ќе ја наведеме спомената супституција. Слични варијации се среќаваат и во некои свадбени обичаи во Македонија.[4]

Како последица на учеството на Јужните Словени во судирите на византиско-арапското краиште Арапот се конституира како јунак на кого му се оддава и признание. Арапите се воедно и каков-таков историски непријател на Јужните Словени, па оттука и оваа причина мора да се земе во предвид при обидот на разгатнувањето /протолкувањето/ на влезот на Арапите во нашата епска традиција. Словените кои со доаѓањето на Балканскиот полуостров се судрија со поинаква цивилизација, беа веројатно веќе тогаш спремни да менуваат некои од своите сфаќања. Со доаѓањето на византиско-арапското краиште нивната традиција почнува да се вклопува во нови услови, и тоа е правиот час, архиколизијата Црнбог–некој друг архијунак или можеби баш Белбог, да му отстапи место на црниот (абасидски) Арапин[5], и да ги превземе неговите функции. И бидејќи во тој период (7–10 век) Словените сé уште го примаа христијанството, во нашата епска песна или раскажување не можеше да се развие верската нетрпеливост кон Арапите, особено што Јужните Словени во тие војни беа воена сила (сп. Božović 1977, 221-222). Оттука, не треба да нè чудат песните во кои станува збор за побратимство помеѓу некој наш јунак и арапот.

Грабнување на младата жена

Помеѓу разните јунаци кои влегуваат во костец со Црната Арапина, притоа повторно се врзуваме за основниот мотив околу грабнувањето на девојката и од-

[4] Во Прилепско кај исламизираните Македонци до скоро се среќаваше, неколкучлена група од свадбената поворка да се маскираат во турски чауши со цел свадбата да биде добра, или пак во животни (како атрибути на нечисти сили) во смисла на верување во прочистување од злите сили (Петреска, 2002). Некои пак од брсјачката околина се преоблекуваат во Цигани (парталави, та дури се црнат), додека во Струшко се среќават под називот громници. Кај последниве се јавува преоблекување (машките се преоблекуваат во женски, а кај одредени учесници се јавува црнење на лицата) кое се одвива за време на свадба и сунет (в. Весна Петреска, 2002).

[5] абасидски – поради црната боја која ја носеше војската на Абасидите.

браната на нејзината чест од страна на братот/браќата во пар ги препознаваме Болен Дојчин, Ѓерг Елез Алија[6] и Браќата Јакшиќи. Во циклусот што го градат песните за Браќата Јакшиќи, Лома го препознава индоевропскиот близначки мит, истакнувајќи дека и во овој случај со историските личности кои преминуваат во новиот наративен свет остануваат неизменети само нивните имиња. Лома укажува на историската подлога на циклусот на браќата Јакшиќи (Дмитар и Стефан Јакшиќи, кои се историски личности, синови или посинци на Јакша, војвода деспот Ѓурѓе, кои по конечната пропаст на Србија 1459 се иселиле во Унгарија и стапиле во служба на кралот Матија. Лома констатира дека освен имињата, она што се опевува во народните песни (и во бугарштиците и во десетерачките) за Јакшиќите, не е ништо исторично освен имињата Стјепан и Митар. Она што е многу поинтересно, а на што Лома всушност и го става акцентот во неговото истражување, е препознатливото упатување на индо-европскиот мит за близнаците, кој во својот класичен вид е познат од хеленската и староиндиската митологија. Како протагонисти се јавуваат двата брата-близнаци, коњаници, и нивната сестра, која заедно ја спасуваат од грабнувачот, или пак обајцата ја бараат за жена.[7] Кај Хелените тоа се Диоскурите и Хелена, а исто така и Орест, Пилад и Ифигенија, чиешто бегство од Таврида, највероајтно одразува некоја домашна, иранска митска предлошка; кај ведските Индијци, тоа се двајцата Ашвини, „Коњаници“ и нивната сестра Сурја „Сунчица“. Сродните претстави се среќаваат кај Германите и Балтите, во чиишто народни песни аналогните улоги ги играат двајцата „Божји синови“ и „Сончевата ќерка“. Најдиректен словенски пандан на овие ликови претставуваат двајцата браќа Јакшиќи (најчесто Димитар и Стјепан), и нивната сестра во песната која говори како некој странец, најчесто Арапин, ја грабнал и ја одвел во својата далечна земја, а браќата ја пронаоѓаат и ја ослободуваат. Класичниот запис е оној на Вук II 97, „Јакшићима двори похарани“ (Лома 2002, 59). Следејќи го Чајкановиќ, според кого зад фигурата на Црна Арапина во српската традиција стои божествениот владетел на царството на мртвите,[8] и Лома во него го препознава митолошкиот образец на патот кон оној свет; во тој поглед се особено значајни граничните води, без разлика дали станува збор за мориња (како во праиндоевропскиот мит за двајцата близнаци кои спасувајќи ја сестрата бегаат со неа преку море), или пак да станува збор за езеро или река чија вода не смее да се пие, затоа што е отровна (секако во таа смисла, што оној кој ја пие го губи сеќавањето на својот земски живот и се сврстува помеѓу мртвите). Оттука, Лома, не како случано избран ,го препознава мотивот на божемското давење на двата брата „во синото море“ во една варијанта од *Пјеванија* (2002, 62). Словенечки еквивалент на божествените близнаци од индоевропската митологија ни открива Змаго Шмитек (2004, 165–166) во кочевските балади за Приморката /

[6] И во албанскиот фолклор се чувствува полистадијалноста и полиморфизмот на ликот Arapi i Zi. Во дуелите кои најчесто ги води мома-војник или културниот херој Ѓерѓ Елез Алија, тој се појавува ту како митско чудовиште со три глави, како во песната Gjergj Elez Alija (Anton Çetta i dr. 1993, 8–13), ту како човечко битие.

[7] Споменатата двојност: сестра/невеста, односно брат/сопруг се јавува и во варијантите од Болен Дојчин. Постои помал број на варијанти во кои наместо сестрата, како протагонист се јавува сопругата.

[8] Проф. Петрушевски својата докторска дисертација под менторство на Чајкановиќ ја посвети на Црните божества и демони кај старите народи, кои ги врзува со долниот свет (кај мисирците, вавилонците, индоариевците, персијанците, старите грци, римјани, старите германи, келти, старите словени) (Петровиќ 1940).

Meererin, откривајќи ни многу стари матрици, на кои ќе се навратиме во анализата на Лепа Вида.

Препознатлива епска биографија се чувствува и кај болниот брат кој ја брани честа на својата сестра (Болен Дојчин или Ѓерѓ Елез Алија кај Албанците). Во случајот со Болен Дојчин постојат два типа на песни: 1. тип на песни, што ги има значително помалку, во коишто е широко објаснета причината за Дојчиновата болест, а во неколку варијанти дури и неговата предодреденост на јуначки мегдан да ја победи Црна Арапина и со тоа да се искупи стореният грев.[9] 2. Вториот тип на песни го опеваат познатото сиже на одбраната на честа на сестрата/жената; во нив не е објаснета причината за Дојчиновата болест, а акцентот е ставен на битката со Црната Арапина. Првиот тип Пенушлиски ги нарекува проширен, а вториот–скратен (општ) тип (1988, сс. 317–318). За нас беа особено интересни варијантите од првиот тип во кои причината за разболувањето на Дојчин е неговата сексуална аберација, т.е. некрофилија. Оваа ретка сполна аберација е позната и кај другите народи. Рускиот фолклорист Н. П. Андрејев[10] упати на три случаја во кои станува збор за ваков тип грешници: во Русија од Поволжје, арапски од Палестина и арменски од под Кавказ (Matičetov, 1987, 339).

Во двете најстари македонски варијанти на песната Болен Дојчин (Миладиновци, п. бр. 155, и Верковиќ, 1985, 3, п. бр. 47) улогата на Дојчиновата сестра ја има Дојчиница. Во други седум објавени варијанти таа настапува напоредно со Дојчиновата сестра. Ниту во една современа варијанта вакви случаи нема. Според ова, може да се заклучи дека на народните пејачи повеќе им одговарало улогата на негувателка да ја игра Дојчиновата сестра, гласник и извршител на Дојчиновите пораки, а не жената на болниот јунак.

Не смеат да се испуштат од вид и куриозитетните случаи во коишто Дојчин се јавува како Марков побратим: во недовршената Вукова песна „Марко Краљеиќ у азачкој тамници“ (Вук 2, п.бр.65) каде што Крали Марко (јунакот над јунаците) не можејќи да се ослободи од арапската зандана, праќа писмо преку сокол до Дојчина (Војвода Дојчил) – господарот на Солун – за да го избави/да го спаси. По применото писмо, по извесно размислување, побратимот решава да се послужи со итрина. Тој земал „боја карабоја“ и решил да го обои своето „бело лице“ и се сторил „црни Арапине“:

„О Дојчило, Богом побратиме!
Тешке сам ти муке допаднуо,
Тешке муке, у Арапске руке,
допаднуо ропства и тамнице;
А проклете Азачке тамнице
у тамници живети не могу!
Тамница је куќа необична;
Избави ме, ако Бога знадеш!“
(Вук, 2, п. бр. 65; стр.275)

[9] Во овој тип на песни се препознава баладичниот мотив за грешниот ајдутин.
[10] Die Legende von den zwei Erzsündern. Helsinki 1924, FFC 54, 62.

Интересна варијанта претставува наративната преработка „Крали Марко и Болен Дојчин“ (Reiter 1964, 255–256), во која Марко отепува цела војска од 300 турци, по што бива затворен од царот во „апсаната“ цели три години. Се јавува неговото „пиле соколово“ со чија помош Марко го повикува побратимот Дојчин да го спаси. Двата споменати примера ни говорат во прилог на тезата на Божовиќ, дека под влијание на новите општествени услови, историската дистанца и „недоразбирањето“ во процесот на пренесувањето на информацијата, доаѓа до супституција: антихеројот се јавува ту како Црна Арапина, ту како Турчин.

Огромно внимание му беше посветено на овој јунак во рамките на балканската фолклористика, но она што би го споменале овде се однесува на константоста на проценката и промена на истата во одредени литерарни транспозиции на овој лик. Во двете драми на Ѓеорги Сталев, во согласност со модерната, или едноставно, следејќи ги правилата на уметноста (Бурдје), Болен Дојчин не е претставен како никаков морален победник; особено е осуден двобојот со Арапинот, до кој доаѓа токму во моментот кога е засегната неговата сестра Ангелина. Самиот чин е доживеан како морален егоизам. Односот помеѓу срамот и честа како две основни морални категории во потполност е изменет. Имајќи ја во предвид историската дистанца архаичната чест се трансформира во современ срам и обратно. Причината е јасна: архаичните мотиви се толкуваат на современ начин, и кога станува збор за културната константа, во смисла на континуитетот и траењето, проблемот треба да се преобрне во константност на проценката како и испитување на причините кои довеле до промената на проценката.

„Општествата на честа и срамот“ се по дефиниција агонални општества (Gezeman, 1943). Таквите социјални склопови се одликуваат со една огорчена, секојдневна борба за сопствениот, семејниот, братствениот – и во екстремниот случај – племенскиот углед. Во нашиот случај мораме да го имаме во предвид мислењето на Ѓордано, кој честа не ја разбира како еден егалитаристички принцип кој се темели на изедначувањето на „статусот на моќните“ и „врлините на слабите“; честа пред сè се поврзува со припадноста на одреден општествен слој, па оттука постојат три поима на честа со соодветни норми, кои се согласуваат со традиционалното сталешко устројство: плебејска, граѓанска и аристократска чест (Đordano 2001, 105). Покрај ова, треба да се оповргне идејата дека честа им припаѓа на предмодерните, а достоинството на модерните општества. Двете морални особини подеднакво се јавуваат во двата типа на општества.

Архимотивот на грабнувањето на младата жена/невеста е основата на уште едно сиже од народната книжевност - баладата за Лепа Вида, едно од најубавите и најпрепознатливи имиња во словенечката народна книжевност. Првите записи датираат од првата половина на 19 век. Како што напоменавме, историската позадина за настанувањето на песната претставуваат пиратските напади на арапите, односно шпанските маври на северниот брег од Средоземното море во раниот среден век (црнецот ја води Лепа Вида во Шпанија). Во панонскиот свет Лепа Вида се јавува како карактеристично сказочнен лик без историска позадина. Фолклорното предание познава неколку приказни за Лепа Вида и нејзиното заминување на море: хероината е грабната доброволно (познатиот мотив на Арапот преварант) каде што наводно со понудената лековита билка ќе го излечи своето болно дете, и која завршува трагично (самоубиство во море), вториот преоден тип според кој таа се

упатува во туѓина, каде што месечината ѝ соопштува дека детето умрело, и третиот тип, кој добива елегичен призвук, (станува доилка на шпанското кралче, и наместо за сопственото се грижи за туѓото дете).

Првиот трагичен (икански варијантен тип) е настанат врз основа на Брезниковиот икански запис, а елегично долењскиот варијантен тип врз основа на Смолетовата[11] варијанта. Во првиот трагичен (икански) варијантен тип на *Лепа Вида*¸ *Mlada Vida*, по перфидното, типично трикстерско грабнување од страна на црнецот, баладата завршува со типичниот трагичен крај (скок во море):

Raji čem na sredi v morje skočiti,
Kakor pri tebi se, črni zamorec, voziti!
Kako boš, dete, se milo jokalo,
Ko ne boš matere več imelo!
Vida je čez se sveti križ storila,
Na sredi morja je v vodo skočila.
(Grafenauer, 1943, 379)

Во претпоставената (возможната) претходница на долењскиот тип на *Лепа Вида*, кој се базира на Рудежевата варијанта, се јавува епизодата во која црнецот е пратен од шпанскиот крал да ја превезе во шпанската земја Лепа Вида, каде што ќе стане шпанска кралица и таму ќе дои кралско дете, и во завршниот дел по пристигнувањето во шпанската земја се јавува финалното обраќање на Лепа Вида:

Daleč jo je prepeljal v špansko deželo,
k španskemu kralju v belem gradu.
Prelepa Vida v gradu stala,
tam pri oknu sonce vpraševala.
Tako je rekla prelepa Vida:
„Kaj te vprašam, ti rumeno Sonce:
Kaj dela zdaj moje bolno detece?“
Tako je reklo rumeno Sonce:
„Kaj bo delalo tvoje bolno detece!
Siroti svečo so zdaj držali.
Tvoj ubogi mož se po morju vozi,
tebe išče, prelepa Vida,
po tebi se, Vida, milo joka.“
Prelepa Vida zavpije, zakriči,
pri tej priči dušo spusti.
(Grafenauer 1943, 380)

На востановениот почеток и развој на дејствието, трагичниот исход е заменет со елегичното обраќање на шпанската кралица до ожалостената Лепа Вида поради умреното болно дете:

K nji pride španska kraljica:
„Kaj ti je prelepa Vida.
Kaj se tako milo jokaš?“

[11] Се смета дека Смоле ја добил варијантата од Јожеф Рудеж (1793–1846). (Grafenauer, стр.34).

„Kaj bi se sirota milo ne jokala?
Sem pri oknu stala, zlato kupco pomivala,
Padla mi je čez okno v morje globoko."
Tako je rekla španska kraljica:
„Nič ne maraj, ti lepa Vida!
Jaz ti spet bom drugo kupila,
Pri mojem kralju tebe izgovorila.
Le lepo doji mojega kraljiča!"
(Grafenauer 1943, 382)

Според Графенауер, мотивите го имаат следниот развој: Баладната претходница на сицилијанската приказна се претпоставува дека била распространета во Јужна Италија кон крајот на 11 век; во исто време беше оформен овде иханскиот тип на „Лепа Вида" со мотивот на грабнувањето на лаѓата со скапоценото благо (isto, 288). Се јавува и албанско-калабриски баладен тип, со истиот овој мотив, според кој е основана и баладната претходница на сицилијанската приказна. Значи, постариот баладен образец за „насилното грабнување на младата жена/мајка од поморскиот грабнувач, претставува претходница на сицилијанските варијанти „Scibilia Nobili ". Пред тоа морала да се оформи баладата за насилното грабнување на христијанската девојка од страна на неверникот.

Така, оваа врста на баладните обрасци нé води назад кон периодот на најжестоките арапско-мавриски запленувања долж западното Средоземје и по Јадранот, до периодот кога Сарацените ја зазедоа Сицилија (827–912), кога беа господари во Тарент (841–881) и Бари (841–871), одејќи уште наназад, до периодот кога Арабјаните кон средината на 7 век беа завладеале со Источното Средоземје, пљачкаа и пустошеа по грчките брегови и јуришаа од година во година во Цариград (672–677 /678/). (Grafenauer 1943, 288–89).

Истражувањата на претходниците на баладата *Грабнувањето на младата жена/мајка*, одејќи во насока на потрагата на нејзиното потекло, го разврзува проблемот во насока на барање на земјата на потекло одкаде што потекнува баладата (што претставуваше еден белег на фолклористичките истражувања сè до доцниот 20 век); тоа пак води до едно етнографско истражување на типовите и варијантните, одејќи така сè до Ротер (кој ја претставува помладата временска рамка). Сето ова нè враќа на настаните поврзани со маварско-арапските пиратски напади. Од еден книжевноисториски аспект ни беше интересна временско-просторната рамка на евентуалното јавување на баладата за грабнувањето на младата жена, како и појавата на нејзините основни варијанти кои ги дава Графенауер:

А. I Примитивниот тип на баладата „Насилното грабнување на младата жена/мајка " која ѝ претходи на „Scibilia Nobili", припадник на племиќкиот сталеж, е врста од грчката територија – сите нејзини претходници се од грчко потекло – кои се врзуваат за периодот од 7–8 век.

А. IIа. Верзијата од албанско-калабрискиот тип за „Грабнувањето со обмана на младата жена/мајка, со универзалниот мотив преку качување на брод, е од редот на патрициите /(племиќите)/, и го прикажува амбиентот од римско-византиските градови долж јадранскиот брег и Јонското море, а се сместува околу 10 век.

А. IIб. Верзијата од типот Ихан која се однесува на *Грабнувањето на младата жена/мајка* , чијашто обмана овој пат се однесува на лекот /за болното дете/, е формиран меѓу словенското население во западните провинции на Балканскиот полуостров во 11 век.

Н + А. IIа. Баладната претходница е и сицилијанската приказна на Русо, формирана е во 11 век, којашто Норманите италомеридијанци ја пренеле во Сицилија.

А. IIb + P_s Трагичната претходница на верзиите од типот на Carnia inferiora и преодниот словенско-хрватски тип и разговорот со сонцето се јавува во 12 век.

В. Во полу трагичниот тип (Carnia inferiora) се јавува Лепа Вида како доилка на шпанското кралче. Во Словенија се јавува кон крајот на 12 век

СI. Преодниот словенско-хрватски тип - Лепа Вида, во кочевскиот крај – Лепа Марија – не по своја желба станува љубовница на похотникот: 13 век.

СIIа. Верзијата од типот Carnia superiore, – Младата Вида несакано вљубена во киднаперот, чудесно се враќа дома со помош на Сонцето: крај на 13 век.

СIIb. Верзијата од типот Carnia superiore: Лепа Вида, „госпоѓа и домаќинка/ газдарица“ на киднаперот, се враќа дома каде што се грижи за пастирскиот син: 14 век.

Варијантите во кои се јавува сонцето, Шмитек го поврзува идноевропскиот мит за сончевите близнаци. Притоа, забележуваме дека и тој, како и Божовиќ, ја прати синкретичката природа на грабнувачот „črn zamorec“. Така, Лепа Вида исто како и „die schöne Meererin“, се наоѓа во заточеништво покрај морскиот брег, место каде што престојува нејзиниот грабнувач, „črn zamorec“. Првобитно станува збор за црното хтонско демонско суштество од „зад светските мориња“. На ова укажуваат бројните словенечки паралели за „povodniot mož“ кој ја зима за себе земната жена. Дури подоцна демонското битие е заменето со муслиманскиот Мавар, арапскиот пљачкаш или трговец (2004, 166). Тука и го наоѓа Шмитек решението за овој тип варијанти, за кои смета дека спаѓаат меѓу постарите, во кои сонцето ја враќа назад дома грабнатата жена, од едноставна причина што единствено тоа (сонцето, сончевиот јунак?) може да ги премине границите на нашиот досеглив свет. Во една горењска варијанта, Лепа Вида се спасува од заточеништво, следејќи го сонцето, но не можејќи да го одржи темпото, таа извикува: „о чекај чекај румено сонце// напред не можам, а за назад баш ми е гајле (O čakaj čakaj rumeno sonce // naprej ne morem, nazaj ne maram!) (2004, 166).

Ѓерѓ Елез Алија, албанскиот културен херој, со исто така изградена епска биографија, се јавува како протагонист во дуелите со Бајлозите или Арапите, од типот на јужнословенскиот и романскиот Болен Дојчин, со кого е интересно да се направи следната споредба. Речиси сите српски, хрватски, македонски, бугарски и романски верзии ги карактеризира една источна позиција. Настаните се локализираат во Солун, понекогаш во Цариград, каде што се води дуелот со Арапот (Црна Арапина). Во албанските верзии, пак, се јавуваат Бајлозите и арапите кои редовно доаѓаат од морето, и обично се локалозираат настаните во Драч или Скадар. Хаџихасани го поврзува ова сиже со една хроника од Рагуза, според која: „во 789 год. еден страшен Гигант правел зулуми и пустошења ширум целиот брег, во Далмација и во Арберија“. И покрај дискутабилниот карактер и автентичноста на белешките од оваа хроника, сепак ги издвојуваат два интересни факти: 1, дека легендата за

еден таков гигант, фабулативно циркулирала на Балканот уште од крајот на 8 век, и 2. дека оваа легенда била позната на целиот западен брег на Балканскиот полуостров (1997, 22).

Арапот во прозниот фолклор

Покрај темите и ситуациите кои ги сретнавме во примерите од народната поезија, како интересни ни се јавија и оние случаи од народната проза, кои се во македонскиот фолклор навлезени преку турските, а некои пак превземени од 1001 ноќ. Професорот Пенушлиски, кој беше редактор на Македонските народни приказни од Цепенков, во текот на своето истражување откри неколку интересни македонско-турски приказнечни паралели, во кои доста често се среќава ликот на Арапинот. Сега ќе ги претставиме оние случаи каде што се среќава Арапот.

Приказната *На богатио што му излезе еден Арап на пат и му рече: На младос сака да трга раат али на старос* (Цепенков, пр.бр.111) е варијанта од типот ЕБ 136 = AaTh 577 (948). Широкиот наслов на приказнава јасно ја кажува суштината на сижето. Богатиот човек се определил да живее спокојно на старост, па изгубил сè што имал: жената (и децата), имот. Откако ги поминал сите искушенија , тој на крајот станал цар и живеел спокојно до својата смрт заедно со семејството. Турски варијанти има околу 30. Постои и византиска верзија во уводот и заклучокот: Приказнава се наоѓа и во збирката 1001 ноќ (E. Littmann[12], Bd. 3, 784–801, цит. сп. Пенушлиски 1984, 397).

Приказната Сиромавиот и за чучулигата која му го јадела просото (Цепенков, пр.74). ЕБ 176 = AaTh 563

Приказната во својата целокупна основа одговара на турскиот приказничен тип ЕБ 176 = AaTh 563, со посочени 23 варијанти: 1. Еден сиромашен плаче затоа што изгубил скап предмет. Му се појавува Оф-лала (чудесен Арап) и му дава магаре што прави злато; 2. Магарето ќе му го украдат; 3. при повторното плачење, тој ќе добие волшебно столче; 4. Столчето ќе му го заменат со обично; 5. При повторното плачење, тој ќе добие чудесен боздоган. 6. Со негова помош, тој ќе си ги поврати магарето и волшебното столче (Пенушлиски, 1984, 397). Во македонската приказна, волшебните предмети (магаре, прачка и боздоган), сиромавиот ги добива од царот на чучулигите (варијанта Д. Мирчев, СбНУ IX, 158, од Ресен). Во една турска варијанта (Vasfi Mahir, En guzel Türk Masallari, Istambul 1934, 68–70) јаребици го одвеле сиромавиот во воденица, каде му се појавил Арапот со чудесните предмети (исто, 397).[13]

Приказната „Четириесетте царски синои и четириесетте снаи, големата змија, ламјата, арапо, царо и дервишот (Цеп. 90) претставува контаминација на турските

[12] E. Littmann, Die Erzählung aus den Tausend und ein Nächten, 1–6, Leipzig, 1924.

[13] Варијанти: Болте-Поливка I, 346. А. Арне посочува азиски, индиски и европски варијанти (вклучително и јужнословенски народи) во FFC 96, 52. Монографска студија: A. Aarne, Die Zaubergaben, Journal de la Société Finno-ougrienne, XXVII (1909), 1–96. Карл Крон, оснивачот на миграционата теорија, сосем оправдано предполага индиско потекло на ова сиже и негово пренесување преку Мала Азија (сп. Пенушлиски, 1984:397).

типови ЕБ 96 и ЕБ 77 (AaTh 513 A). Во последниов тип се јавуваат истите необични помошници-јунаци од приказната на Цепенков: јунак што јаде леб од целокупното брашно што го мелат 12 воденици, Чекор планина, чудесниот стрелец и Шмркни море (Пенушлиски 1984, 398).

Според согледувањата на истражувачите на народните приказни, необично е занимлива сличноста на турските волшебни приказни со приказните од прозната традиција на земјите покрај Средоземното море (Slavoljub Džindžić, Turske bajke, Beograd 1978, 216). Приказната *Царицата што била тешка и видела сон ако изеи една зелена слива ќе роди; и царо што најде слива во градината од еден силен Арап и му го такса син му на Арапо од петнаесет години да си го земи* (Цепенков, 73) се разликува од турскиот тип ЕБ 158 (AaTh 314), со некои проширувања и епизоди. Во турските варијанти царицата забременува од јаболко (слично на приказната на Цепенков 52, со тоа што раѓа девојче, а нејзината комшика од фрлените јаболкови лушпи - момче), а во нашава приказна - од слива. Приказнава е преплетена со чудесно бегство на момчето од дворецот на Арапот, со помош на чудесен коњ. Според Пенушлиски, вакви споредби можат да се редат и за други волшебни приказни на Цепенков. Речиси без исклучок, тие покажуваат извонредно голема сличност или идентичност со турските приказни. Она што е најприродно, во нашата средина тие претрпувале и разновини промени. Честопати јунаците добивале наши имиња (Петре, Цане, Најденко, Мечо, Злата и др.). Понекогаш, некои приказни добивале и сосема нови интерпетации, се развивале или губеле значајни мотивски низи, во согласност со сфаќањата на нашите луѓе и раскажувачите (...) Од некои турски приказни се преземени само одделни епизоди за да функционираат како наполно посебни творби (Пенушлиски 1984, 399).

Ликот на Арапинот е доста присутен низ разните Зборници од македонската народна проза, но сега ќе ја наведеме приказната со препознатливото иницијациско сиже. Во приказната Дете јуначе со чудесна сила (Верковиќ, 1985, 4), Арапот се јавува како еден од учесниците кои имат за цел да го оформат малото дете во силен јунак. Во една епизода, Арапинот се јавува како негов противник. При тоа, во текот на целото дејствие, Арапинот ја извршува функцијата на едниот од повеќето противници во иницијациските искушенија на главниот протагонист:

„Тамо на друмот беше нашол еден страшен Арапин; беше отворил Арапинот устата му, сакаше да го гл`тне цело детето: толко беше отворена устата му, штото едниот додак му беше на земјата и другиот на небото. Като виде така детето, изважда тешката му бозлугана, на Арапинот три бозлугани го удри, та го оклава, да така оттамо е проминал. Та друг ден е врвел та отиде на п`тот, беше нашол една страшна мечка, излезе на п`тот, та му вели (...). (Верковиќ, 1985, 4, стр.378).

Заклучок

Преку анализа на структурните елементи врзани за овој лик, кога станува збор за епиката, прифатлив е ставот на Р. Божовиќ дека формулниот лик на Арапот претставува последица на историските и на културните врски со арапскиот свет, но и генетичкиот развој на нашата епика, нејзиниот *преод од мит во историја* (1977, 218); во баладичните сижеа како доминантен се јавува универзалниот мотив на грабнување на младата девојка/жена, а варијациите на овој мотив се прикажани повторно преку ге-

нетичкиот раст на функциите. За прозата во којашто најмногу се чувствува оној помлад бран на ориентални влијанија (Horálek 1969, Пенушлиски 1984), сепак не смее да се запостави ставот дека Арапот преминувал од поезија во проза кое пак се одредува и од гледна точка на јунаците, протагонистите кои минуваат низ својата иницијација. Додека епскиот херој минува низ својата херојска, надлична иницијација, и ги носи атрибутите на еден моќен спасител кој ја донесува слободата, утехата и одново ја дава надежта, за достоен противник го има троглавиот или Црниот Арапин, дотогаш пак протагонистот од сказната, кој минува низ своето полово созревање, во еден *авантуристички манир*, наидува на Арапинот кој ги задржува функциите на овој жанр: поврзан е со *оној* свет, со фазата на привремената смрт низ која минува иницијантот, како волшебник, чудотворец, или како страотен непријател во функција на успешно извршување на иницијациските искушенија на главниот јунак.

Кога мислиме на траењето на мотивите или темите од народната книжевност поврзани со Арапот, лесно можеме да ги воочиме стибилизирачките обликовни елементи кај стихот и народната приказна (особено кај сказната), кои што пак од своја страна многу замашно можат да ја предочат вкочанетоста овозможена преку слепото придржување кон сталните обрасци. Овие формулни елементи се врзуваат за варијациите, чиешто цврсто јадро придонесува кон засилувањето на дојмот на континуитетот на раскажувачките типови. Сепак колку и да се обидуваат, истите едвај да можат да го продолжат своето животно траење, во моментот кога внатрешната врска во нивната содржина е изгубена.

Референтна литература

Aarne, A. & S. Thompson. 1964. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography,* FFC, No.184, Helsinki.

Bausinger, Hermann. 1969. Zur Algebra der Kontinuität. *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, ed. by Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner. Berlin, 9–30.

Božović, Rade. 1977. *Arapi u usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*. Beograd: Filološki fakultet Beogradskog Univerziteta, Knj. XLVII.

Eberhard, W. und P.N. Boratav. 1953. *Typen türkischer Volksmärchen.* Wiesbaden.

Fochi, Adrian. 1987 [1964]. *Balada lui Doicin bolnavul în folclorul sud-est european*. în *Valori ale culturii populare românești,* Vol.I, Introducere şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Ediție îngrijită de Rodica Fochi. București: Ed. Minerva, pp.60–239.

Grafenauer, Ivan. 1943. *Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološko-historični razred. Dela 4.

Džindžić, Slavoljub. 1978. *Turske bajke*, Beograd.

Horálek, Karel. 1969. Märchen aus Tausend und einer Nacht bei den Slaven. *Fabula* S. 155–195.

Haxhihasani, Qemal. 1997. "Gjergj Elez Alija. Gjeneza, zhvillimi, tipologija." *Çështje të folklorit shqiptar*. Tiranë: Instituti i kulturës popullore. pp.3–36.

Loma, Aleksandar. 2002. *Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*. Beograd: SANU. Balkanološki institut. Posebna izdanja, knj.78.

Пенушлиски Кирил, 1984. *Македонско-турски приказнични паралели* (врз приказните на Марко Цепенков), Зборник во чест на Блаже Конески, Скопје: Унив. Кирил и Методиј.

Пенушлиски, Кирил. 1988. „Болен Дојчин" во македонската народна поезија. *Одбрани фолклористички трудови*, кн. 2. Скопје: Македонска книга, стр. 303–399.

Петреска Весна. 2002. *Свадбата како обред на премин кај Македонците од брсјачката етнографска целина.* Скопје: Институт за фолклор „М. Цепенков", кн.43

Петровић, М. (Петрушевски). 1940. *Божанства и демони црне боје код старих народа*, Београд.

Srejović, D. 1958. Les anciens éléments balkaniques dans la figure de Marko Kraljević. *Živa antika*, VIII, sv.1: 75–97.

Šmitek, Zmago. 2004. *Mitološko izročilo slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.

Taylor, Archer. 1964. The Biographical Pattern in Traditional Narrative. *Journal of Folklore Institute*, I: 114–129.

Зборници

Верковиќ, С.И. 1985. *Македонски народни умотворби*, 1–5. Скопје: Македонска книга.

Караџић, Вук. С. 1976. *Српске народне пјесме,* 1–4. Београд: Просвета.

Миладиновци, 1983. *Зборник на народни песни.* (Ред. Х. Поленаковиќ и т. Димитровски). Скопје: Македонска книга.

Reiter, Norbert. 1964. *Der Dialekt von Titov Veles*. Berlin. Band 32.

Цепенков Марко, 1959. *Македонски народни приказни,* кн. 1–3, Скопје: Кочо Рацин, ред. К. Пенушлиски.

Цепенков, Марко. 1989. *Македонски народни приказни*, кн. 1–5. Скопје: (Ред. К. Пенушлиски).

Çetta Anton, Fayli Syla, Muzafere Mustafa dhe Anton Berisha (Eds.). 1993. *Këngë kreshnike*, III. Prishtine: Instituti Albanologjik i Prishtinës.

The Black Arab in Macedonian Folk Literature and Parallels in the Mediterranean Folklore

Lidija Stojanović

In epic and ballad folk literature, the formulaic character of the Arab emerges as a consequence of historical and cultural contacts with the Arab world, but also in line with the genetic development of epic poetry in its *passage from myth into history*. In both genres, which at times cannot easily be differentiated, the universal motif of the abduction of a young girl/woman is central. In prose, where the later waves of Oriental influence are most strongly felt, we must not dismiss the view that the Arab was transferred from poetry into prose, which was also defined from the aspect of the hero/protagonist who undergoes initiation. While the epic hero undergoes his heroic, super-personal initiation and assumes the attributes of a powerful saviour bringing freedom and consolation and rekindling hope, he has a worthy opponent in the three-headed or Black Arab. The protagonist of the folktale, undergoing his sexual maturation, comes across the Arab in an *adventurous manner*. The Arab retains the functions of this genre: he is related to the *other* world, to the stage of temporary death as a stage in the protagonist's initiation, and he plays the role of sorcerer, miracle-worker, or of a formidable enemy in the successful completion of the initiation tests of the main hero.

When we consider the duration of the motifs and subjects of folk literature related to the Arab, we can easily observe stabilizing, shaping elements in both the verse and folk tales (especially in fairy tales), which strongly indicate an inflexibility made possible through strict observance of constant patterns. These formulaic elements are associated with variations whose solid core contributes to an amplified impression of continuity in the narrative types. Nevertheless, however much they try, they cannot prolong their life after the internal link with their content lost.

Зао час у веровању словенских народа

Љубинко Раденковић

According to the Slavic beliefs, during the circulation of the time, at the shift between the night and the day, there is a dangerous interlude, when the man is exposed to the possibility of misfortunate accident or even death. If we imagine the time as the current that flows in from the daybreak till noon, and than flows out from the noon till late at night, than each stop along that route presents a "crack", an entrance to the world beyond.

Према веровању словенских народа, у кругу времена дан-ноћ, постоји неки негативни део времена, у коме се оно што је започето по човека добро не завршава, и где свака његова несмотреност може имати далекосежне последице. Код Белоруса се говорило: "У Бога дни роўные, да часы ня роўные" (У Бога су дани срећни, али сви тренуци у њима нису срећни) (Богданович 1895: 174–175). Тај опасни тренутак, према веровању са севера Русије, најчешће пада у подне: "Најстрашније је ђавола споменути у подне. Марија је узела (хлеб), ножем га исекла, али се није прекрстила пре јела, и загрцнула се. А то је све ђаво урадио" (Соколов 1931: № 123). У Нижегородском Поволжју "несрећним" се сматрају преломни моменти у времену дан-ноћ: пре свега поноћ, подне, или време везано за почетак јутра или вечери: "Вот одинадцать, двенадцать - вот эти два часа, и час – вот эти три часа. Это неурошные часы и называются (...) А само главно – двенадцать часов" (Ето, једанаест, дванаест - ова два сата, и један сат – ето та три сата. Они се и називају зли сати (...) Али најважније – то је дванаест сати); "Полдвенадцатого ночью - это неурочные часы" (Пола дванаест ноћу - то је зао час); "В двенадцатом часу (...) хоть дня, хоть ночи (...) В двенадцатом часу до первого часу" (У дванаест сати (...) било дана, било ноћи (...) У дванаестом сату до један сат) (Корепова, Храмова 2008: 47). И по веровању Белоруса у Полесју, опасни тренутак настаје приликом изласка сунца, у подне и у поноћ, и тада се може остварити клетва да *кадук* (ђаво) однесе човека (Сержпутоўскі 1998: 254). И ван тих преломних сати у дневно-ноћном времену, према народном веровању, постоји неки зао час, за кога се не зна када ће доћи, и тада човека могу погодити исте последице, као у преломним сатима.

Ако се време схвати у просторном смислу, као оно које од јутра до поднева *истиче*, а затим од поднева до дубоке ноћи *утиче*, онда би сваки његов застој, свака његова "пукотина" (уп. рус. назив за зао час – "неровен час"), представљала могућност отварања пута у онострани свет. Управо се тај свет разликује од света живих

[1] Рад је део резултата са пројекта "Народна култура Срба између Истока и Запада" (№ 177022), који у целини финансира Министарство науке Републике Србије.

по томе, што тамо време не тече, и зато је на том свету све вечно и у њему нема промена. Познат је приповедни мотив, по коме се човек нађе на оном свету (случајно, или по позиву пријатеља – покојника) и тамо му се учини да је био кратко, а када се врати у свет живих више га нико не познаје, јер је у међувремену протекло више векова од његовог одласка од куће (уп. Ђорђевић Д. 1988: 490–491; Bošković-Stulli 1999: 141–148).

Ван овога, према народном веровању, постоји досуђени, судбоносни тренутак, када је одређено да неки човек изгуби живот. Разлика између ова два опасна момента за човека видљива су и из примера који се наводе у Речнику косовскометохијског дијалекта, Г. Елезовића: 1) "Погоди се тако *зли саат*" (за први случај) и, 2) "Шта му би те умре? – Дошао му *саат*. Сваки ће да умре кад му дође *саат*" (Елезовић 1935/II: 189).

Опасни моменат, када човека вреба несрећа, код Срба у Херцеговини назива се *зао час* (Братић 1902: 292; Филиповић 1949: 206); на Косову – *зли саат* (Елезовић 1935/II: 189); у јужној Србији *лош сат* (Ђорђевић Д. 1958: 548); у Црној Гори (Пива) – *назочас*: "Назочас оде у планину и тамо га опали муња" (Гаговић 2004: 146); код Македонаца (Мариово) – *лошиот саат* (Ристески 1999: 32); код бугарских муслимана у Родопима – *икси саат* (Троева-Григорова 2003: 167); код Словенца у Резији (Италија) - *hüda ura* (Matičetov 1968: 225) или *hud čas* (Cvetek 1993: 62–63); на Руском северу - *неровен час* (Власова 1998: 429), у Нижегородском Поволжју - *неурочный час*, *злая минута*, *страшной час*, *нечётный час* (Корепова, Храмова 2008: 47); код Белоруса (Полесје) – *ліхая часіна* (Сержпутоўскі 1998: 254); У Русији, на Уралу, постоји израз *дикой цяс*, којим се може означавати подне, али и други "зли" час: "… Лешачиха, сидит на реке, волосы чешет.... Забежал в *дикой цяс*, лешачиха в воду и бухнула" (Лешачиха седи на обали реке и чешља косу ... Налетео си у зли час, лешачиха буђ у воду) (Востриков 2000/V: 153).

Супротно "злом часу", у словенским језицима постоји ознака за "добро", "повољно" или "срећно време", у којем све што је започето добиће повољан исход. У благосиљањима код Срба, када се што почиње или се негде полази, исказује се жеља да наступи "добар час", код Бугара "добър час", код Руса и Белоруса "добрый час": "У добри час!", "У сто добријех часа!" (Караџић 1987: 293, 300); "Ej, помози Боже (Бошке, Бочке) и овесели, срећу удели, срећан дом, *добар час*, овај час најбољ (...)" (Николић 1932: 121); "Дай, Боже, у добрый час сказать, а у злый замоўчать" (Дај, Боже, да кажем у добри час, а у зли да заћутим). Последњи израз код Белоруса говорио се на свадби, као благослов младенцима (Богданович 1895: 174–175). У Русији (Нижегородско Поволжје), "срећни" час се назива *урочный час*.

Према руском веровању, ако мајка клетвом пошаље своје дете леснику (рус. *леший*) у "добри и свети час", онда оно неће трпети последице, али ако се то погоди у "зли час", онда ће бес однети дете. Чак псовање стоке у "зли час" може довести, како се веровало, да она постане невидљива за домаћина (Јарославска губернија; Власова 1998: 429). Према руском веровању, леснику је дат један минут у току дана и ноћи, када он може опчинити човека, да он не зна где се налази (Максимов 1996: 42). Уз израз "Ни ф час сказал" (У зао час си рекао), у околини Воронежа у Русији записана је прича, како је мајка проклела кћер "не в час", зато што јој је игла пала на под, и она је истог часа "пропала испод пода". По другом казивању из истог краја, мајка је проклела кћер зато што је није послушала да не иде за воду на реку, и то је условило

да се она удави у реци (Дикарев 1891: 180). Према српском предању, жена је проклињала човека речима: "Очи ти испале!", човек, знајући да наступа зли час, брзо је рекао: "Тебе нека испадну!", и истог часа су жени испале очи (Ђорђевић Д. 1958: 548). И по веровању из Нижњег Поволжја, проклињање у "зли час" може изазвати да оно падне на самог клетвеника (Корепова, Храмова 2008: 48). Према веровању из Босне (Високо), "зли час" се могао појавити у уторак и петак, и зато се у те дане није саветовало да се почиње са орањем (Филиповић 1949: 206). Међу Вуковим пословицама среће се и израз: "Тако ми се зли час на вјенчање не намјерио!" (Караџић 1987: 276). У Русији (Нижегородско Поволжје) се сматрало да не треба излазити из куће у зао час (у преломно време), јер тада човек може наићи на нечисту силу или на врачару, да нагази на бачене чини. Такође, у то време се није избацивало смеће из куће (да се не би "избацио" из живота неки укућанин). Чак, говорило се, да тада не треба пити воду, јер она "спава", или је "мртва" (Корепова, Храмова 2008: 48).

Сматра се опасним ако је дете зачето или се родило у зли час. Према веровању из Херцеговине, дете које је зачето у зли час (или уочи каквог великог празника, или уочи дванаест Великих петака у години), ако је женско, постаће вештица, а после смрти ће постати вампир (Братић 1902: 288, 292). Према предању из Србије (Косово), суђенице, које су одређивале судбину детету, рекле су: "Боље да се дете и није родило, јер није рођено у добар час" (Вукановић 2001: 483). И у Македонији (Мариово) се веровало, да се сваки човек рађа у одређени час, који може бити "добар, богат, здрав" или у "лош саат" (Ристески 1999: 32). И код Бугара постоји веровање да се дете може родити у "добри дни - в добър час и в лош час" (Маринов 1984: 489).

Код Словенаца, зли час (*huda ura*) се персонификује, и може означавати *невреме* (праћено олујом), али и *судбоносни тренутак*, тј. час када је човеку одређено да умре. Према предању из Толминског, нико од домаћина у селу није хтео да прими у свој дом жену с дететом на преноћиште, осим једног сиромашног старца. У поноћ је дошла страшна "худа ура" и, када се старац ујутру пробудио, у његовом дому није било ни жене, ни детета. Када је погледао око себе, видео је да његовог села више нема, само је његова сиромашна кућица стајала на средини језера (Dolenc 1992: 173). У словеначком језику, паралелно са називом *huda ura*, среће се и назив *hudournik* "бујица", "планински поток", *hüdovürnik* "умрло некрштено дете, које лети у виду птице" (Штајерска – Pajek 1884: 56), *hudobač* "полесњак, шумски дух" (Kropej 2008: 223) (из старословенског *худыи* "лош", "зао", "ружан"). Према веровању Словенаца из Резије у Италији, *Hüda ura* у лику бабе појављује се у планинама пред почетак невремена (Matičetov 1968/XVI: 225).

У Словенији (Бохињ) су забележени изрази "Hud čas ga kliče" (зао час га зове), "Hud čas čaka" (зао час га чека), тј. несрећа га чека. Тако, према предању, чувши глас "худог (злог) часа", нису пустили момка да иде у планину, где би он, у одређеном тренутку погинуо. Када је тај тренутак прошао, чули су глас "Hud čas ja to, človeka pa ni!" (Зао час је прошао, человека није било) (Cvetek 1993: 62). Или, према предању из Прекомурја, дечаку је било досуђено да се утопи у воду када напуни 12 година. Тог дана у подне, дечак је пустио краве да саме пређу преко моста, а он је остао иза њих. Мост се срушио, а с неба се чуо глас: "Čas je prišeo, dečkeca pa nej bilou!" (Час је дошао, дечака није било!) (Rešek 1995: 102).

Према руским веровањима, прерану смрт човеку (дављењем у води) објављује водени дух (рус. *водяной*), који се показује на месту где човек мора да се утопи, и

виче: "Час тот, до рокового нету!" (Час је дошао, али судбином одређеног нема); "Рок есть, до головы нет!" (Коб је ту, али главе нема!). После тога, човек коме је таква судбина одређена, долази до воде и дави се (Власова 1998: 105). Међу Вуковим пословицама налазе се и изрази, вероватно заклетве: "Тако ми страшне уре (која ме чека)!", и "Тако ми смртне уре, која ме чека и која ме не може проћи" (Караџић 1987: 277).

У закључку се може рећи да су Словени схватали време као оно које се непрекидно врти у оквиру дана и ноћи (ст. рус. *нощедьньство*), те месечевог и годишњег циклуса. Ритмички извирући и увирући, оно покрива простор, и представља услов одржања живота на земљи. Сваки "застој" времена представља отворену капију на онај свет и господство нечисте силе која угрожава човека. У часу смрти човека, отвара се "рупа" у времену кроз коју он нестаје.

Литература

Богданович 1895 – А. Е. Богданович, *Пережитки древняго миросозерцания у белоруссов*, Гродна 1895.

Братић 1902 – Т. А. Братић, *Пабирци из народног ветеринарства*, ГЗМ XVI, Сарајево 1902.

Власова 1998 – М. Власова, *Русские суеверия. Энциклопедический словарь*, Санкт-Петербург 1998.

Востриков 2000/5 – О. В. Востриков, *Традиционная культура Урала*, вып. 5, Екатеринбург 2000.

Вукановић 2001 – Т. Вукановић, *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији*, Београд 2001.

Гаговић 2004 – С. Гаговић, *Из лексике Пиве* (*село Безује*) // СДЗб LI, Београд 2004.

Дикарев 1891 – М. А. Дикарев, *Воронежский этнографический сборник*, Воронеж 1891.

Ђорђевић Д. 1958 – Д. М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, Београд 1958.

Ђорђевић Д. 1988 – Д. М. Ђорђевић, *Српске народне приповетке и предања из Лесковачке области*, приредила Н. Милошевић-Ђорђевић // СЕЗб XCIV, Београд 1988.

Елезовић 1935/2 – Г. Елезовић, *Речник косовско-метохијског дијалекта*, књ. I (1932), књ. II (1935) // СДЗб VI, САНУ, Београд.

Караџић 1986 – В. С. Караџић, *Српски рјечник (1852)*// Сабрана дела Вука Караџића XI/1, Београд 1986.

Караџић 1987 – В. С. Караџић, *Српске народне пословице*// Сабрана дела Вука Караџића IX, Београд 1987.

Корепова, Храмова 2008 – К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, *В "неурочный час" и в "злую минуту"* // Живая старина 2(58), Москва 2008, 47-49.

Максимов 1996 – С. В. Максимов, *Нечистая, неведомая и крестная сила*, Москва 1996.

Маринов 1984 – Д. Маринов, *Избрани прозведения*, т. II, София 1984.

Марковић 1899/I - М. С. Марковић, *Српске народне празноверице*, Караџић I, Алексинац 1899.

Николић 1932 – В. М. Николић, *Прилози и фолклорне белешке. Здравице из Заплања* // Гласник Етнографског музеја VII, Београд 1932.

Ристески 1999 – Љ. С. Ристески, *Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово*, Прилеп 1999.

Сержпутоўскі 1998 – А. К. Сержпутоўскі, *Прымхі і забабоны белорусаў – палешукоў,* Мінск 1998.

Соколов 1931 – Ю. М. Соколов, *Сказки и предания Северного края*, Москва-Ленинград 1931.

Троева-Григорова 2003 – Е. Троева-Григорова, *Демоните на Родопите*, София 2003.

Филиповић 1949 – М. С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, *СЕЗб* LXI, Београд 1949.

Bošković-Stulli 1999 – M. Bošković-Stulli, *Priča o osi mlađem od sina ili o neusklađenu vremenu* // "Republika" 5-6, Zagreb 1999.

Cvetek 1993 – M. Cvetek, *Naš voča so včas zapodval. Bohinjske pravljice*, Ljubljana 1993 (Zbirka Glasovi 5).

Dolenc 1992 – J. Dolenc, *Zlati Bogatin. Tolminske povedke*, Ljubljana 1992 (Zbirka Glasovi 4).

Kropej 2008 – M. Kropej, *Od Ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*, Celovec 2008.

Matičetov 1968 – M. Matičetov, *Pregled ustnega slovstva Slovencev v Rezii* (Italija) // Slavistična revija XVI, Ljubljana 1968.

Pajek 1884 – Pajek, *Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1884.

Rešek 1995 – D. Rešek, *Brezglavljeni. Zgodbe iz Prekmurja*, Ljubljana 1995 (Glasovi 9).

Zablatnik 1984 – P. Zablatnik, *Čar letnih časov v ljudskih šegah. Stare vere in navade na Koroškem*, Celovec 1984.

“Неровен”, “лих час” в поверьях славянских народов

Любинко Раденкович

В традиционной культуре славян существует представление о существовании в суточном цикле неизвестного особо опасного момента. Если человек начинает определеную деятельность в этот момент, это для него может иметь роковые последствия – несчастье или смерть.

Этот опасный момент на Русском Севере называется *неровен час*; в Нижегородском Поволжье *неурочный час*; на Урале, существует выражение *дикой цяс*, которое может обозначать полдень, но и другой “лих” час; в южной Сербии *лош сат*, у сербов в Герцеговине – *зао час*; у словенцев в Резии (Италья) - *hüda ura* или *hud čas*; у болгарских мусульман в Родопах – *икси саат*.

Если мать пошлёт ребёнка к лешему “в добрый и святой час”, для него это проклятие пройдет бесследно, но если “в лих час, то бес уведёт ребёнка”. Даже ругания скотины “под неровен час” приводят к тому, что она, по поверьям, становится невидимой для хозяев. По поверьям в Нижнегородском Поволожье проклятие в неурочное время может пасть и на самого ругающего. В Боснии (Високо) верили, что злой час имеется во вторник и в пятницу и потому, в эти дни не рекомендовалось начинать пахоту.

Считается очень опасным, если человек зачат или родился в злой час. По поверьям из Герцеговины, человек который зачат в злой час после смерти станет упырем.

У словенцев, лихой час персонифицируется, наказывая или выполняя то, что определенно судьбой человеку. По поверьям словенцев из Резии в Италии, *Hüda ura* в образе бабушки появляется в горах перед началом бури. В Бохине зафиксированы выражения “Hud čas ga kliče” (лих час зовет его), “Hud čas čaka” (лих час ждет), т.е. ему уготовано несчастье.

Kognitywna definicja Peruna: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata

Michał Łuczyński

The author analyses Perun, a supreme Storm-God in Old-Slavic pagan religion and mythology, which is correlated to rock, thunder, lightning and rain, war and justice. The author focuses on that problem as a part of Slavic mythology worldviews. Theoretically and methodologically it is based on the model on cognitive definition as proposed by Jerzy Bartmiński.

Problematyka wiążąca się z prasłowiańskim *Perunъ 'bóg burzy' zajmuje w badaniach nad Słowiańszczyzną niezwykle istotne miejsce, stanowiąc jeden z centralnych przedmiotów sporu badaczy różnych specjalności. Od lat zajmują się nim historycy, językoznawcy, religioznawcy, archeolodzy i in. Większość z nich widzi w nim postać boga suwerennego o konotacjach atmosferycznych lub wegetacyjnych, rozmaicie rozumiejąc jego funkcję w panteonie. Badacze rozmaicie postrzegają jego miejsce w panteonie, raz umieszczając go w funkcji władzy zwierzchniej i magicznej (Gieysztor 1977), innym razem – wojskowej (Топоров 1961). Niektórzy inni, zwłaszcza dawniejsi autorzy, wręcz negują jego istnienie jako bóstwa słowiańskiego i interpretują go jako staroruską hipostazę, kalkę skandynawskiego Thora, zaadaptowanego w funkcji boga drużyny książęcej na dworze w Kijowie przez synkretyczne wierzenia starej Rusi (np. Rożniecki 1901). Badania nad tym problemem nie ustają, a bogata literatura przedmiotu na ten temat wciąż jest uzupełniana o nowe interpretacje.

Tradycyjnie podejmowane pytania o rodzimość i zasięg występowania kultu Peruna czy kwestia obecności bądź nie składników obcych (wareskich) w rytuale przysięgi na oręż, domniemana praindoeuropejska geneza tej postaci i inne – bodaj dopiero stosunkowo niedawno zostały rozstrzygnięte i dziś już nie ma podstaw wątpić ani w możliwość rodzimości zewnętrznych form kultu, takich jak formuły magiczne (Фетисов 2001), ani w archaiczność samego bóstwa i to, że psł. *Perunъ kontynuuje formę pie. dial. *Per$^{ō/ə}$unos 'bóg-burza'. Dotyczy to również funkcji i znaczenia tego pradawnego bóstwa gromu i piorunów, którego militarne kompetencje są źródłowo najwyraźniej uchwytne.

Wydaje się również, że na ogół nikt nie kwestionuje założeń teorii tzw. mitu podstawowego, tj. mitu mówiącego o pojedynku Peruna z zoomorficznym / ofidycznym przeciwnikiem (Welesem~Wołosem, żmijem, smokiem) o elementy wszechświata, takie jak wody, płodność, bydło itp. (Иванов, Топоров 1974; Топоров 1998; por. Matasović 1996: 23 n.; Belaj 1998: 67 n.). Co więcej, ślady tego hipotetycznego mitu są obecnie odnajdywane nie tylko we wschodniosłowiańskim, ale także w folklorze południowosłowiańskim – chorwackim, słoweńskim itp. (np. Михайлов 1996; Marjanić 2009). Nowsze badania na ten temat niewątpliwie wskazują na szeroki zasięg występowania tego archaicznego mo-

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA XIV - 2011, 219 - 230

tywu, a także różnorodność możliwych transformacji postaci Peruna we współczesnym folklorze.

Zauważalne w ostatnim czasie staje się zwłaszcza nasilenie badań nad postacią Peruna w co najmniej dwóch aspektach: pogłębionych studiów nad dotychczasowymi, znanymi tekstami źródłowymi wzmiankującymi tego boga oraz próby wyjścia poza korpus znanych źródeł w poszukiwaniu śladów kultu Peruna poza Słowiańszczyzną. Nowe interpretacje najstarszego tekstu wymieniającego postać gromowładcy Antów – „O wojnach" Prokopiusza z Cezarei – to studia A. Lomy (2004) i E.R. Lujana (2008). Pierwsza z wymienionych podejmuje jeszcze dawniejszą kwestię tłumaczenia zwrotu *theon mer gar hena / theōn mer gar hena* 'boga bowiem jedynego/jednego z bogów', który miałby świadczyć odpowiednio o monoteizmie lub politeizmie ich religii. Druga wydobywa z zapomnienia mniej znany fragment o rytualnych morderstwach dokonywanych przez Antów na Bałkanach, które można interpretować jako formę ofiary religijnej.

Z kolei, fakt występowania w folklorze ludów kaukaskich postaci bohatera Piry, Piryona itp., skłonił kilku badaczy (m.in. Клейн 1985, 2004; Алексеев 2006) do baczniejszego zwrócenia uwagi na tamtejszy folklor z nadzieją odnalezienia tam śladów słowiańskich wierzeń i uzupełnienia skąpych – jak zwykło się uważać – informacji na temat tego bóstwa w rodzimych źródłach. Tym bardziej że – jak by się na pierwszy rzut oka mogło wydawać – wyraźne konotacje atmosferyczne i wegetacyjne tej postaci upoważniają do takich wniosków.

Abstrahując od tego ostatniego, który opiera się tylko i wyłącznie na pozornej zgodności fonetycznej kaukaskich form Пиръон, Пиръа (od *firaun* z przejściem f н p) z formą słowiańską, powszechny pogląd dotyczący słowiańskiego Peruna wydaje się stały i raczej nie odbiega od tych przedstawianych w nowszych syntezach problematyki tzw. kanonu Włodzimierza i bóstw w nim zgromadzonych[1], tzn. nie wychodzi on poza obręb tradycyjnie powielanych interpretacji i cytowanych materiałów.

Tymczasem nurt badań etnolingwistycznych, jaki porusza problematykę reliktów tradycyjnego światopoglądu we współczesnych przekazach folklorystycznych, dostarcza tematyce historycznej metod pozwalających na ujęcie tego problemu w zupełnie innym świetle. Metody opisu wypracowane w ramach tego nurtu, jak również podejście kognitywne zastosowane do rekonstrukcji najstarszych wyobrażeń, czym dotychczas zajmowali się przeważnie historycy, otwierają tu perspektywę rekonstrukcji postaci także i słowiańskiego boga-burzy.

Artykuł ten jest poświęcony zastosowaniu tej metodologii do badania najstarszych postaci mitycznych poświadczonych zarówno w źródłach historycznych, jak i przekazach nowożytnego folkloru. Celem tej pracy jest zatem rekonstrukcja językowo-kulturowego obrazu Peruna jako jednego z bóstw panteonu wschodnich Słowian na podstawie tekstów literackich, historycznych i leksykograficznych, począwszy od wczesnego średniowiecza, a skończywszy na relacjach etnograficznych 2 poł. XX wieku.

Przeprowadzona kwerenda źródeł pozwoliła włączyć do korpusu tekstów, na podstawie których dokonano opisu konotacji teonimu, oprócz znanych i wielokrotnie w historiografii przywoływanych, również nieznane i dotychczas szerzej nie wykorzystywane zapisy historyczne i folklorystyczne. Oprócz więc fragmentów staroruskiej „Kroniki Nestora", znalazły się tu m.in. ludowe bajki wierzeniowe i podania etiologiczne z terenu Rosji,

[1] Np. Téra 2005: 5–8.

związane z nowogrodzkimi toponimiami typu Peryń, Perynia Ren', Perunski monaster (dotychczas niemal nie badane pod tym względem). Zdecydowano również o włączeniu do korpusu źródeł do analizy postaci Peruna częściowo zrekonstruowany niemal nieznany fragment prawdopodobnie staroruskiego kazania w formie graffiti z Nowogrodu (patrz Dokumentacja 18), dotychczas w ogóle nie wiązany z wyobrażeniami o tym bóstwie. Rozszerzenie materiału źródłowego pozwoliło – jak się wydaje – na pełniejszą rekonstrukcję i lepsze jej oparcie w podstawie materiałowej. Wyekscerpowane fragmenty zawierające nazwę Perun zostały następnie poddane analizie semantycznej.

Teoretycznie i metodologicznie, praca opiera się na założeniach lingwistyki kognitywnej, wyłożonej w szeregu prac badaczy zw. z kręgiem etnolingwistyki lubelskiej – przede wszystkim Jerzego Bartmińskiego. Metoda definicji kognitywnej, jaką tutaj zastosowano, została opracowana na potrzeby wydawanego od 1995 r. „Słownika Stereotypów i Symboli Ludowych" (SSSL)[2]. O przydatności tej formuły do etnolingwistycznego opisu demonów czy innych postaci mitologicznych świadczą dotychczas opublikowane opracowania na przykładzie polskich materiałów etnograficznych lub historycznych (zmora, strzyga, płanetnik, Szatan i in.). Okazała się ona przydatna i z powodzeniem zastosowana w etnolingwistycznym opisie pojęć sfery *demonologia*. Przedstawione w niniejszym artykule wyniki badań są próbą zastosowania tej metody do rekonstrukcji fragmentu historycznego stanu obrazu świata – bóstwa nominowanego za pomocą teonimu *Perun*.

Zasadnicza część artykułu jest tzw. definicją kognitywną leksemu, składającą się z a) omówienia oraz eksplikacji hasła z zastosowaniem podziału fasetowego; b) dokumentacji hasła, obejmującej wszystkie znane teksty, w których nazwa ta się pojawia. W eksplikacji zdecydowano się na rozróżnienie znaczeń leksemu *Perun* na: 1.1. 'bóstwo pogańskie', 1.2. 'demon atmosferyczny, płanetnik', 1.3. 'diabeł, czart, nieczysty'. W dokumentacji zachowany został podział materiału według kryterium gatunkowego, na: kroniki, legendy, bajki, zapisy wierzeń itd.

Definicja kognitywna nie jest jedyną metodą opisu etnolingwistycznego tego pola semantycznego, jaki zaproponowano. Na użytek wydawanego w Moskwie słownika „Slavjanskije drevnosti" stosuje się schemat opisu postaci mitologicznych[3], który przewiduje od kilku do kilkunastu kategorii semantycznych z licznymi podkategoriami i postuluje osobny model definicji dla tej grupy haseł, uwzględniający specyfikę i ich wewnętrzną strukturę.

Zarówno jeden, jak i drugi model opisu postaci mitologicznych włącza kategorie takie, jak nazwa, wygląd, pochodzenie i transformacje, miejsce i czas pojawiania się i działania postaci. Dotyczy to na ogół postaci znanych ze współczesnego folkloru, do których charakterystyki wykorzystuje się dużą ilość tekstów i relacji. Jeśli jednak chodzi o próbę zastosowania tego modelu do najstarszych postaci folkloru, znanych w przeważającej części ze wzmianek w źródłach historycznych, konieczne okazało się skorelowanie ze sobą danych z tekstów historycznych poddanych ekstensywnej i porównawczej interpretacji z wykorzystaniem typologicznych ustaleń antropologii historycznej, z tekstami folklorystycznymi.

[2] Por. Bartmiński 2007: 42–51.

[3] Схема; por. Bartmiński 2007: 50–51, 85.

Definicja kognitywna teonimu Perun

1. Eksplikacja

Perun według tradycyjnych wierzeń ludowych jest bogiem, który wywołuje burzę. Rządzi pogodą, wstrząsa chmurami, decyduje, czy pada deszcz, czy grzmi. Latem, w czasie zbiorów i żniw sprowadza burze nad pola. Jest to rosły starzec z siwymi włosami i gęstą brodą, jego atrybutem jest broń. W czasie burzy ściga i zabija nią swych wrogów.

Perun znajduje się w burzowej chmurze, której nadejście zwiastuje burzę z piorunami. Perun zwykle przebywa też na górze, w dębowym lesie, na zalesionym wzgórzu (w dąbrowie). Tu najłatwiej go spotkać, żeby przekazać mu swoje prośby. Święty gaj jest jego domem, dlatego nie można go splamić krwią ani przemocą, żeby nie obrazić gospodarza tego miejsca. Perun przygląda się wiecom i sądom odbywanym w świętym gaju i jest świadkiem przysiąg składanych w celu zatwierdzenia pokoju (miru). Tych, którzy nie dotrzymują słowa, karze ciężko śmiercią od własnej broni.

Na wojnie albo w bitwie dobrze jest zwrócić się o pomoc do tego boga i obiecać mu coś ze swojej trzody, wtedy na pewno wyjdzie się cało z opresji. Za zwycięstwo w walce dobrze mu też podziękować, dając mu bydło i ludzi (jeńców), pamiętając jednak, żeby wcześniej nie zbezcześcić ich przemocą ani żadnym orężem, aby bóg nie czuł się obrażony.

1. *Perun* 'bóstwo pogańskie'

(nazwa) psł. *Perunъ; srus. Перунъ, Перен, sbułg. Поревн, Пороун, społab. *Peron (> łac. Proue, Prove, Prone); ros. Перюн, błr. Пе́рунъ.

Augmentativum srus. Перунище

(derywaty) teonim (epitet patronimiczny) społab. *Porenic (> łac. Porenutius, Poremicius)

(etym.) Nazwa została utworzona od appelativum psł. *perunъ, dosł. 'uderzający; ten, kto uderza', o budowie rdzeń *per- i sufiks -unъ, (> ie. *perō(u)nos 'grom' z ie. per(g)- 'bić, uderzać'). Ewolucja semantyczna przebiegała w kierunku 'coś, co uderza' (н 'piorun, grom') н 'ktoś, kto uderza' (н 'postać mityczna')[4]

(homonimy) Apelatywa: pol. piorun, połab. perĕn, perün, kaszub. paron, p'iorën, cz. dial. parom, słow. parom, błr. пярýн, błr. dial. перун, ukr. пирýн, пе́ром, ros. dial. перун 'grom, grzmot'. W toponimii: drimonim chorw. Пирун; oronimy serb., chorw. Перун, bułg. Перин, Перен, Перин; ojkonimy społab. Perun, Peron, Pyron, Pyrun (> niem. Prohn), bułg. Перин, serb. Пирин, maced. Перин. Antroponimy: spol. Piorun, scz. Perun, błr. Пярун, bułg. Перун, Парун, słwń. Perìn, Parón. Agionim ros. Перун.

(hiper.) srus. богъ, ангел, старецъ, БЕСЪ, ros. зверь-змияка, bułg. дяд

(kohipon.) ukr. Hrim

(part.) P. ma (dużą) głowę 35, zarost (wąsy 1, 35, gęstą brodę 34)

P. ma broń (pałkę 3b; łuk ze strzałami 35) albo żarna 36 lub kamień 7

P. ma zwierzęta 9a

(atryb.) P. jest czerwony, złoty, srebrny 1

P. jest wysoki, barczysty 35

P. jest stary 7, 17, 22

[4] Фасмер III 246-7; Трубачев 2002: 197.

(agent.) P. pije i je 3c
P. świeci / błyszczy 22, 35
P. patrzy na sąd/wiec sądowy 8c
(sprawca) P. sprawia, że jest burza:
P. pociera żarnami, powodując grzmoty 36
P. tworzy błyskawicę 9a, 36
P. rządzi niebem, pogodą 18
(odbior.) P. dostaje zwierzęta/ludzi 1, 9
(adres.) a) P-a prosi się o ratunek na wojnie 9b
P-owi każe się ukarać człowieka śmiercią (od oręża) 4, 5
(material.) Perun jest z drzewa 1
(lokaliz.) a) P. jest nad wodą 1, 2, 20b
P. jest na lądzie 5
P. jest na górze/wzgórzu 2, 8a, 20b-c
P. jest w lesie 8b
P. jest w posągu 3a
b) Sądy są tam, gdzie P. 8c
Broń (miecze, włócznie i tarcze) są tam, gdzie P. 4c
(podob. paral.) P. jest jak człowiek 2, 7

2. *perun* 'demon atmosferyczny, płanetnik'
(nazwa) błr. P'arún, ukr. перун, pol. dial. p'eron.
(hiper.) błr. dial. bóx, pol. chłop, ukr. дух
(part.) P. ma broń (strzelbę) 28b
(atryb.) P. jest ogromny 28b
(agent.) P. lata 28b
P. goni / poluje 28b
(sprawca) P. błyska, rzuca piorunem / powoduje, że jest burza 29
P. powoduje śmierć konia/owiec 29, 32
(adres.) b) P. mówi do człowieka 28b
(lokaliz.) a) P. jest w chmurze 29
(tempor.) P. jest latem 29
(podob. kompar.) P. jest jak wiatr 28b
P. jest jak drzewo 28b

3. *perun* 'diabeł, czart, nieczysty'
(nazwa) błr. dial. перун
(agent.) P. ucieka 30
P. chowa się (pod człowieka, drzewo, kamień) 30
(adres.) a) P. rozmawia ze św. Eliaszem 30
b) P-owi grozi św. Eliasz 30
(lokaliz.) a) P. jest koło domu 30
P. jest koło drzewa 30
P. jest koło kamienia 30

2. Dokumentacja

KRONIKI

[1] „постави кумиры на холму вне двора теремнаго Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ злат (...) и жряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери (...) и оскверняху землю требами своими" (PVL, 980 r.)

[2] „Перуна же повеле (...) влещи с горы (...) на Ручай, 12 мужа пристави тети жельземь. Се же не яко древу чующю, но на поруганье бесу, иже прелщаше симь образом человекы, да възмездье прииметь от человек" (PVL, 987 r.)

[3] a) „Перуна (...) повеле влещи в Волхов (...); и в то время вшел беаше бес в Перуна и нача кричати: «о горе! ох мне! Достахся немилостивым сим рукам»"; и вринуша его в Волхов."

b) „Он же поплове сквозе Велий мост, верже палицю свою на мост, его же ныне безумнии убивающеся, утеху творять бесом".

c) „И заповеда никому же ни где не пореяти его; и иде пидьблянин рано на реку, хотя горонци вести в город; оли Перун приплы к дереву, и отрину и шестом: «Ты, - рече, - Перущице, досыть еси ел и пил, а ныне поплови проч», и плы с света окошнее". (PVL, 989 r.)

[4] „... и роте заходивше межы собою, (...) а Олга водивше на роту, и мужи его по Рускому закону кляншася оружьемъ своим, и Перуном, богом своим, (...) и утвердиша миръ." (PVL, 907 r.)

[5] a) „да не имуть помощи (...) от Перуна, да не ущитятся щиты своими, и да посечени будить мечи своими, от стрелъ и от иного оружья своего" (PVL, 945 r.)

b) „Аще ли же кто (...) преступить се, (...) будеть достоинъ своимъ оружьемъ умрети, и да будеть клятъ (...) от Перуна, яко преступи свою клятву" (PVL, 945 r.)

c) „и приде на холмъ, кде стояше Перун, и покладоша оружье свое, и щиты и золото, и ходи Игорь роте и люди его" (PVL, 945 r.)

[6] „... да имеемъ клятву от бога, въ его же веруемъ в Перуна (...), и своимъ оружьемь да исечени будем." (PVL, 971 r.)

[7] „(...) Перунъ, бяше у нихъ старейшый богъ, созданъ на подобіе человече, емуже въ рукахъ бяше камень многоценный аки огнь, емуже яко богу жертву приношаху, и огнь неугасающій зъ дубового древія непрестанно паляху" (Kronika Hustyńska[5]).

[8] a) „Przydarzyło się zaś, że w drodze przybyliśmy do gaju, który jest jedyny w tym kraju, cała bowiem okolica jest płaska. Tam wśród bardzo starych drzew zobaczyliśmy święte dęby, które były poświęcone bogu owej ziemi zwanemu Prone".

b) „inne bóstwa zamieszkują lasy i gaje, jak na przykład bożek starogardzki Prone [łac. Proue, Prove]"

c) „Tam co poniedziałek mieszkańcy całego kraju wraz z księciem i kapłanem gromadzili się, aby wymierzać sprawiedliwość"

d) „Wejście do przybytku było zakazane wszystkim z wyjątkiem kapłana i tych, którzy pragnęli złożyć ofiary lub którym groziło niebezpieczeństwo śmierci. Tym bowiem nigdy nie odmawiano azylu. Wobec swoich miejsc świętych Słowianie odnoszą się z taką

[5] Mansikka 1922: 114.

czcią, że obejścia świątyń nie pozwalają zbezcześcić nawet krwią wroga" (Helmond, Kronika Słowian I 84[6])

[9] a) „Uważają oni, że jeden tylko bóg, twórca błyskawicy, jest panem całego świata, i składają mu w ofierze woły i wszystkie inne zwierzęta ofiarne"

b) „kiedy zajrzy im śmierć w oczy, czy to w chorobie czy na wojnie, ślubują wówczas, że jeśli jej unikną, złożą bogu natychmiast ofiarę w zamian za ocalone życie, a uniknąwszy składają ją, jak przyobiecali, i są przekonani, że kupili sobie ocalenie za tę właśnie ofiarę" (Prokopiusz III 14,23-24)

c) „[Sklawinowie] Zabijali zaś napotkanych nie mieczem, włócznią, ani w żaden inny zwyczajny sposób (...) palili nie szczędząc nikogo, zamknąwszy ich w chatach wraz z bydłem i owcami, których nie mogli zabrać do swego kraju" (Prokopiusz III 38,17[7])

KAZANIA

[10] „... темъ же богом требоукладоуть и творять и словеньскый языкъ ... Перуну..." (Słowo św. Grzegorza, XII-XIII w.[8])

[11] „И ти начаша требы класти ... Перуна, бога ихъ. (...) по святемъ же крещеньи Перуна отринуша (...). Но і ноне по оукраінамъ молятся ему проклятому богу Перуну" (Słowo jak poganie kłaniali się idolom, XVI w.[9])

[12] „приступиша къ идоломъ и начаша жрети (...) Перуну" (Słowo Jana Złotousta, XIV-XV w.[10])

[13] „молилася (...) Перуну (...)?" (XVI w.[11])

[14] „... молятся ... Перуну" (Słowo o Mamaju, XVI w.[12])

[15] a) „И вероуютъ въ Пероуна"

b) „Молятся ... Перуну" (Słowo Chrystolubca[13])

[16] „верующе в Перуну (...)".

b) „молятся (...) Перуну" (Zlatan Ciep, XIV-XV w.[14])

[17] „Мняще боги многы, Перуна (...) то человецы были сут стареишины, Перунь в Елинехъ" (Słowo i objawienie św. Apostołów, XVI w.[15])

[18] „(ТО ТИ НЕ ВЕ)ЛЕ БЕСЪ N(Е)БО ... N ... РАЗВЕДРЪ ...Д (ВО)ЗДО(УХИ) ...ПОТРЯСОШЯ ОБЛАЦИ РЕЧЕ Б(ОГ)Ъ ТО СТЪВОРИ (Nowogród, XII w.[16])

PROZA

[19] „Мамаи же цар... нача призывати боги своя Перуна (...)" (Słowo o Mamaju[17])

[6] Meyer 1931: 44–45.
[7] Prokopiusz, s. 69, 74; por. Labuda 1999: 170.
[8] Mansikka 1922: 162.
[9] Mansikka 1922: 163.
[10] Mansikka 1922: 174.
[11] Mansikka 1922: 250.
[12] Срезневский II 920.
[13] Аничковъ 1912: 374, 377.
[14] Mansikka 149, 151.
[15] Mansikka 1922: 201.
[16] Рыбаков 1987: 687.
[17] Срезневский op. cit.

[20] „и пришедъ [Володимеръ] въ Кыевъ, изби вся идолы, Перуна (...)"

b) „яко пріиде въ Кіевъ, идолы повеле испроврещы, (...) а Перуна же идола повеле (...) влещи с горы по Боричеву на Ручей"

c) „Привлекши кумира Перуна, и ввергоша его въ Днепръ въ реку (...) и проплы сквозе порогы, изверже ветръ на брегъ и ста му гора и прослы оттоле Перуня гора" (Żywot zwykły księcia Włodzimierza, XIV w.[18])

[21] „и поганьскыя богы паче же и бесы, Перуна (...) попра и скруши" (Żywot stary Włodzimierza[19])

LEGENDY, APOKRYFY

[22] „Два ангела громная есть, (...) елленскій старецъ Перунъ (...) ангела молніина" (Biesiada o trzech świętych, XV w.[20])

[23] „то то они все богы прозваша (...) Перуна на боги обратиша" (Chodzenie św. Bogurodzicy po mękach, XII w.[21])

[24] „Радуйся, учителю Върахмановъ, сын божии, Поруна велика, царь Александръ..." (Aleksandreida, XIII w.[22])

[25] „Бог неба и земли (...) унижается и оскрбляется поклонениемъ болвану Перуну" (Słowo o św. Jerzym episkopie, XIX w.[23])

[26] „Болшии сын князя Словена – Волхов бесоугодный и чародей, лют в людех тогда бысть и бесовскими и мечты творя и преобразуяся во образ лютого зверя коркодела и залегаше в той реце Волхове водный путь (...). Сего же ради люди (...) сущим богом окаянного того нарицаху и Грома его или Перуна нарекоша (...). Постави же он, окаянный чародей, нощных ради мечтаний и собрания бесовского градок мал на месте некоем зовомом Перыня, идеже и кумир Перун стояше. И баснословят о сем волхве невегласи глаголюше: В боги сел". (Cvietnik 1665 r.[24])

[27] a) „Был зверь-змияка, этот зверь-змияка жил на этом самом месте, вот где теперь скит святой стоит, Перюньской. Кажинную ночь этот зверь-змияка ходил спать в Ильмень-озеро с волховскою короницею.

b) (...) Новый город схватил змияку Перюна да и бросил в Волхов. Черт силен: поплыл не вниз по реке, а в гору – к Ильмень-озеру; подплыл к сторону своему жилью – да и на берег!

c) Володимер-князь велел (...) дьявола опять в воду. Срубили церковь: Перюну и ходу нет! Оттого эта церковь назвалась Перюньскою; да и скит тоже Перюньский" (Rosja, 1859 r.[25])

[18] Mansikka 1922: 53–4.
[19] Mansikka 1922: 59.
[20] Mansikka 1922:305.
[21] Mansikka 1922: 287.
[22] Mansikka 1922: 304.
[23] Филарет 1865: 42.
[24] Katičić 1988: 71–72.
[25] Тысяча лет, с. 50-51.

BAJKI

[28] a) „Jeden pán ľubáł zavdy v ńedźeľe předèmsô xᵘodźić na polovaᵉńe. (...) Jaz tu vyxᵘodźi cárná xmara i zacyná z daleka gřmić. Ten pán patřy i vidźi nad řekom jakeś velge ptácysko, co śedźi na kaᵉmeńu. Myśli sᵘobʼe: ńic ńe ŭupᵘolováłem, třa xᵘoć to zabić. (...) Tak ten pán přysed do ńego, pᵘodńuos i ᵘoglôdá, bo ńigdy jesce takʼego ptáka ńe vidźáł i padá sᵘobʼe: «skᵘoda nábᵘoju, takʼe śkaradne ptácysko».

b) Jaz tu nágle křykńe xtoś, zaᵉńém: „ńe załuj, paᵉńe, já juz přez śedem lát za tém ptákém xᵘodze i ńimᵘoge gᵘo ŭupolᵘovać; jak jeś ty meřéł do ńego, tᵘo já meřéłem do ćebe; jakbyś gᵘo béł ńe zabéł, tᵘo já ćebe". Přelôk śe paᵉńisko, ᵘoglôdnon śe i zᵘobácéł před sᵘobom ᵘogrumnego xłᵘopa, jak dřevo, ze střelbom, jak kłᵘoda. Béł to pʼeron, co zavse poluje na také ptáki śkaradne. (...) Peron vźon za rêke tego paᵉna i długo jesce z ńém gádał, ᵘoglôdali se střelby, ʰa pᵘotém (...) ᵘodľećał jak vʼater" (Polska[26])

[29] „býu u paláškax pán. tám bylá kazʼónnaja zʼamlá, lʼúɜʼi xaɜʼili trý dni u pánščyznu, ščytálisʼa janý starakazʼónnyja. janý palóva γasudárstvu rabíli, a palova pánu. pán éty γónicʼ na rabótu étyx bábau, žýtka žacʼ ci buraki saɜícʼ. iɜʼé xmará. xmará iɜʼé, blískavica, znóu blískavica, užó xmará jak ráz nadyšla, a éty pán, Narkún, kali krýknʼa: tý Pʼarún, a já Narkún! i béx! kali stréliu u xmáru. ták zára iznóu zaγrymʼéla, blísnula... dáu Pʼarún u kanʼá i kanʼá zabíu. a éty Narkún i astáusʼa u žýcʼu. i jón užó na étyja báby káža: báby, iɜʼéćʼo da xáty, búɜʼa sʼvʼáta, minʼé ščé bóx pakínuu u žýcʼu. já užó vʼéncai vás bizunavácʼ nʼa búdu. na druγí γót iznóu pryšóu éty ɜʼén, i štó γót zalažýu Narkún éta Pʼaruná sʼvʼáta, što jón pakínuu jaγó žýna sʼvʼécʼa" (Białoruś, 1975 r.[27])

[30] „Перун поцвельвае Ілью: | Ты мене не уб'еш, я под грешного чоловека схава́юса. | Илья Пророк кажэ: | - Грехі ему, тому чоловеку, прошчаюцца, а я цебе усе рауно уб'ю (...)." (Białoruś[28])

RELACJE POTOCZNE

[31] „Novuogardenses dim idolum q[u]oddam, nomine Perun eo loci quo nunc est monasterium, quod ab eodem idolo Perunzki appelatur, collocatum, in primis colebant, venerabaturque" (S. Herberstein, Zapiski o Moskwie, XVI w.[29])

[32] „Перун забиу віуьі. Гонили пастухи довіу і як загреміло і забило дві віуцї. В нас моульат, жи перун, то злий дух" (Ukraina[30])

ZAMÓWIENIA, MODLITWY

[33] „О жидовском еретике Перуне" (akta sądowe, Rosja, 1760 r.[31])

[26] Matusiak 1881: 641–2.
[27] Судник 1979: 230.
[28] TS 4, 24.
[29] RMC 250.
[30] E3 XXXIII 190.
[31] Покровский 1979: 52.

FRAZEOLOGIA

[34] „гъсти като на дядя Перина брадата" (Bułgaria[32])

ZAPISY WIERZEŃ

[35] „Перунъ имеетъ большую голову съ черными волосами и глазами, длинную золотую бороду; онъ высокаго роста, плечист; въ левой руке носитъ колчанъ съ стрелами, а въ правой - лукъ. (...) разъезжаетъ по небу на огненной колеснице, съ огненнымъ лукомъ въ рукахъ" (Białoruś[33]).

[36] „Перунъ держитъ въ рукахъ два чрезвычайно громадныхъ жернова, третъ ими и ударяетъ одинъ о другой; треніемъ и ударами онъ пройзводитъ громъ и извлекаетъ молнію" (Białoruś[34]).

Źródła

Helmond – *Helmonda Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, Warszawa 1974.
Labuda G., *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań 1999.
Mansikka V.J., *Die Religion der ostslaven, I. Quellen*, Helsinki 1922
Matusiak S., *Volksthümliches aus dem Munde der Sandomierer Waldbewohner*, „Archiv für slavische philologie", Berlin 1881.
Meyer C. H., *Fontes Historiae Religionis Slavicae*, Berolini 1931.
Prokopiusz – Prokopiusz z Cezarei, *O wojnach*, tłum. M. Plezia [w:] *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, cz. 1, Poznań-Kraków 1952.
PVL - *Повесть временных лет по лавреньевской летописии*, Москва – Ленинград 1950.
RMC – Herberstein von, S., *Rerum Moscoviticarum Commentarii*, Synoptische Edition der lateinischen und der deutschen Fassung letzter Hand Bassel 1556 und Wien 1557, München 2007.
Rulikowski E., *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*, "Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej", t. 3, 1879
TS - *Турауски слоуник*, 1-5, Мінск 1982–1987.
Аничковъ Е. В., *Язычество и древняя Русь*, С.-Петербургъ 1914.
Богданович А.Е., *Пережитки древнаго міровозерцанія у белоруссовъ. Этнографическій очеркъ*, Гродна 1895.
Древлянскій П., *Белорусскія народныя п*реданія, "Журналъ министерства народнаго просвещенія. Прибавленія", Санктпетербургъ 1846.
ЕЗ - *Етног'рафічний збірник. Видае етног'рафічна комісія Наукового Товариства Імени Шевченка*, Т. XXXIII, У Львові 1912.
Срезневский И. И., *Словарь древнерусского языка*, т. II, Москва 1989.
Тысяча лет русской истории в преданиях, легендах, песнях, Москва 1999.

[32] Барболова 2007: 201.
[33] Древлянскій 1846: 17.
[34] Богданович 1895: 76

Судник Т.М., *Материалы к белор. p'arún, лит. parkūnas в связи с архаичными представлениями*, In: Balcanica. Лингвистические исследования, Москва 1979.
Филарет, *Святые южныхъ славянъ. Опытъ описанія жизни ихъ*, Черниговъ 1865.

Bibliografia

Bartmiński J., *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2007.
Belaj V., *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998.
Duridanov I., *Urslaw. *Perynъ und seine Spuren in der Toponymie*, "Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae" t. XII, fasc. 1-4, Budapest 1966, s. 99–102.
Gieysztor A., *Sprawca piorunów w mitologii słowiańskiej* [w:] Ars Historica, Poznań 1976, s. 155–161.
Gieysztor A., *The Slavic pantheon and new comparative mythology*, In: Quaestiones Medii Aevi, vol. I/1977, s. 7–32.
Katičić R., *Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen,* „Wiener Slavistisches Jahrbuch", b. 34, 1988, s. 57–75.
Loma A., *Procopius about the supreme god of the Slavs (Bella III 14,23): two critical remarks*, "Зборник радова Византолошког института" XLI, 2004.
Lujan E.R., *Procopius, De bello Gothico III 38.17-23: a description of ritual pagan Slavic slayings?*, "Studia Mythologica Slavica" 11, Ljubljana 2008, s. 105–111.
Marjanić S., *Zmaj i junak ili kako ubiti zmaja na primjeru međimurskih predaja o grabancijašu i pozoju*, „Narodna umjetnost" 46/2, Zagreb 2009, s. 11–36.
Matasović R., *A Theory of Textual Reconstruction in Indo-European Linguistics*, Frankfurt am Main 1996.
Rożniecki S., *Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie*, „Archiv für slavische philologie", Berlin 1901, s. 462–520.
Téra M., *Etymologické souvislosti jmen staroruských pohanských božstev*, „Slavia. Časopis pro slovanskou filologii", R. 74 (2005), s. 1–24.
Uspienski B.A., *Kult świętego Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985.
Wasilewski T., *O śladach kultu pogańskiego w topomastyce słowiańskiej Istrii*, „Onomastica", r. IV, 1958, s. 149–152.
Witkowski T., *Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen*, „Zeitschrift für Slawistik", b. XV, Berlin 1976, s. 368–385.
Witkowski T., *Perun und Mokoš in altpolabischen ortsnamen*, „Onomastica" XVI, 1971.
Алексеев Н.А., *Перун в вайнахском фольклоре?*, „Живая Старина" 2006/1, с. 55–56.
Барболова З., *Штрихи языческой картины мира, сохраненные в болгарских устойчивых словосочетаниях*, In: Frazeologia a językowe obrazy świata przełomu wieków, red. W. Chlebda, Opole 2007, s. 199-204.
Бернштам Т.А., *„Слово" об оппозиции Перун – Велес/Волос и скотьих богах Руси*, In: Полярность в культуре, сост. В.Е. Багно, Т.А. Новикова, СПб. 1996, с. 93–120.
Иванов В.В., *К этимологии балтийского и славянского названий бога грома*, „Вопросы славянского языкознания", в. 3, Москва 1958, с. 101–111.
Иванов В.В., Топоров В.Н., *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974.

Клейн Л.С., *Перун на Кавказе*, „Советская Этнография" 1985, с. 116–123.
Клейн Л.С., *Воскресение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества*, Санктпетербург 2004.
Михайлов Н.А., *Фрагмент словенской мифопоэтической традиции* [In:] Концепт движения в языке и культуре, Москва 1996, с. 127–141.
Николаев С.Л., Страхов А.Б., *К названию бога-громовержца в индоевропейских языках*, „Балто-славянские исследования 1985", Москва 1987, с. 149–169.
Покровский Н.Н., *Исповедь алтайского крестьянина*, In: Памятники культуры. Новые открытия – 1978, Ленинград 1979, с. 49–57.
Рыбаков Б.А., *Язычество древней Руси*, Москва 1987.
Схема описания мифологических персонажей, In: Материалы к VI Международному конгресу по изучению стран югп-восточной Европы. София, 30.VIII.89 – 6.IX.89. Проблемы культуры, Москва 1989, с. 78–85.
Топоров В.Н., *Предистория литературы славян. Опыт реконструкции (Введение к курсу славянских литератур)*, Москва 1998.
Топоров В.Н., *Фрагмент славянской мифологии*, „Краткие сообщения Института Славяноведения", 30, Москва 1961, с. 14–32.
Трубачев О. Н., *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*, Москва 2002.
Фасмер М., *Этимологический словарь русского языка*, Москва 1987.
Фетисов А.А., *Ритуальное содержание клятвы оружем в русско-византийских договоров X в.: сравнительно-типологичесский анализ*,„Славянский альманах", 2001, Москва 2002, с. 36–46.
Филипович М.С., *Трагови Перунова култа код Јужних Словена*, „Glasnik Zemalskog Muzeja u Sarajevu. Nova Serija" sv. III, Sarajevo 1948, s. 63–79.

Cognitive Definition of Perun: An Attempt at Reconstruction of a Fragment of the Traditional Mythological Appearance of the Slavic World

Michal Łuczynski

The article is dedicated to the analysis of Perun, the Slavic supreme Storm-God, which is correlated to rock, thunder, lightning and rain, and is the deity of war and justice in Old-Slavic pagan mythology. The author focuses on that problem as a part of Slavic mythology worldviews. Theoretically and methodologically it is based on the model of cognitive definition as proposed by Jerzy Bartmiński. In the final part of this paper, the author presents the sources used in the article: historical chronicles and folk tales. The data refer mainly to the Russian, Belarusian territory and the Elbe lands, but they are presented against material from the entire southern Slavdom. The study makes it possible to establish the semantics connotations, attributes and functions of Perun in Old-Slavic beliefs.

Семантика вогню гончарного горна в білоруській культурі

Костянтин Рахно

The article deals with the specific character of the traditional perception of the fire of a pottery kiln in the context of the mythopoetical model of the world among the Belarusians. This flame was identified with lightning, the stormy fire of Perun, which was interpreted as an emanation of this pagan God. The author analyses Belarusian legends on the origin of fire, Slavonic folk beliefs and rites connected with storm, thunder and lightning, the folk attitude to the fire, which was kindled by a thunderclap. There is a close correspondence between these concepts and Vedic mythology. The old Belarusian myth on the origin of the world, where the lightning of Perun plays an important part, has staggering parallels with ancient Vedic cosmogony. The fire in the potter's kiln is a primordial flame, given by the Thunderer; it is frightful and dangerous owing to its appearance from the other world. It is opposed to ordinary fire, which is secondary and tame. But just this stormy fire, which retains its own demiurgic potential, is used by potters. An archetypal precedent is reproduced in the ceremony of pottery-making, wherein the ceremony is projected in the sacral time of commencement.

При описі гончарного обряду виготовлення посуду (ритуалізованої технології), як правило, основна увага приділяється легко фіксованим правилам поведінки, інвентареві обрядових предметних і акціональних символів. При цьому, попри те, що для мислення носіїв традиційної культури міфолого-космологічний аспект не менш важливий, аніж практичний, "поза кадром" залишається їхня семантика. Зостається нез'ясованим, яке саме значення вкладали в ці символи, чому ті або інші явища, предмети чи дії мали таку вагу в обряді.

Об'єктом даного дослідження є специфіка традиційного сприйняття полум'я гончарного горна в контексті міфопоетичної моделі світу білорусів. Стихія вогню в контексті найдавніших ремесел майже не була предметом розгляду, хоча у гончарстві білорусів, як і в інших слов'ян, збереглося чимало відповідних обрядів, вірувань, прислів'їв. Вони є благодатним матеріалом для досліджень, у тому числі в балто-слов'янській та індоєвропейській перспективі. Архаїчність білоруських даних узгоджується з тезою про їх особливу значущість для реконструкції слов'янського язичництва [Иванов, Топоров 1970, с. 321–389; Іваноў, Тапароў 1972, с. 163–175; Иванов, Топоров 1974, с. 4–7, 9, 12, 14, 31–32, 40, 75–77, 85-88, 97–98, 101–102; Судник 1979, с. 229–233; Николаев, Страхов 1987, с. 151, 157; Katičič 1988, S. 61–74; Клейн 2004, с. 9–11, 33, 62, 344, 348, 382].

Коли посуд під час випалювання лускав у печі, гончарі багатьох осередків Західної Білорусі, зокрема, Заборців Островицького району, Заблотья та Курніків Сморгонського району Гродненської області, Буцевичів і Філіповців Поставського

району, Замош'я коло Волколати Докшицького району Вітебської області, Сєродів Мядельського району Мінської області казали, що його "*пярун бьець*" (piarun bijeć) [Holubowicz 1950, s. 232]. Отже, полум'я у горні ототожнювалося з блискавкою, грозовим вогнем Перуна, що виступав еманацією цього Бога [Вуглік 2004, с. 502].

Згідно з віруваннями білорусів, зафіксованими у фольклорних текстах, автономних і незалежних від обряду виготовлення посуду, перший вогонь, яким почали користуватися предки, походив з неба, від "*перуна*", яким Громовержець – "*Бог*", "*Пярун*" вцілив у дерево, намагаючись убити чорта:

"*Першы агонь з неба, з перуна паходзіць, бо як Буог прагнаў Адама і Еву з раю і разам з імі таго чорта, што іх скусіў, так наслаў на іх страшную буру, грымоту, так чорт схаваўся пад ясен, а Буог – трах! – ў его перуном, так аж ясен запаліўся, і Адам ад туе пары разьвёў таго агню і па сегоднешні дзень мы маем*" [Federowski 1897, s. 239];

"*Першы агонь зьявіўся ад Перуна. От як тае было. Як Бог выгнаў першых людзей з раю, та наслаў на шатана вялікія грымоты за тоя, што ён спакусіў людзей. Чорт круціўся-круціўся, няма куды дзецца, то нарэшце ён і сунуў пад сухастойнае дзераво. Пярун, каб забіць чорта, як трэснаў у тое дзераво, дык яно й загарэласо. Адам быў блізко да як убачыў тое, дак і ўзяў сабе агонь. А потым кожног раз, як яму трэба агонь, та ён пачне церцы сухое дзераво адно аб другое, та яно й загарыцца. Як чалавек пашоў у свет шукаць, дзе лепш, дак і заблудзіўся да трапіў на такое мейсцо, дзе вельмі холадно. От Бог з'явіўся яму да й навучаў яго, як дастаць агонь з краменца й жалезка*" [Сержпутоўскі 1998, с. 52];

"*Першы агонь к нам прыляцеў з перуном, да як загарэўся адзін хварастовы курэнь, дак людзь збегліся адусюль і давай хапаць галавешкі да па сваіх куранях і зямлянках у попелі пераховываць. Аднача еты агонь не шанцаваў нікому, аж пакуль Бог аднаму старому калёсьніку, каторы акрым калодак тачыў і верацёна, не паслаў шчасьлівае думкі, штоб ён папробаваў пружкі на верацёнах вышмуліваць ясеновым клінком, да не нажом вырэзываць, як досі.*

– Чаму не, – кажа калёсьнік сам да сябе, – ясень цвярдзей, дак павінен узяць мякчэйшую бярозу; давай ось папробуем.

Застругаўшы ясеновы клінок, прыставіў яго к верацяну, моцна прыжымаючы, і зачаў смычком шморгаць то сюды, то туды, шораз скарэй, аж палянь – пашоў дым з верацяна, да так пахне, бы з огнішча. Ён ета давай далей шморгаць да яшчэ скарэй да хучэй, аж покуль лоб стаў мокры, да з верацяна іскры пасыпаліся. Дак ось як чалавек знайшоў справядлівы агонь; тагды людзі ўсюды патушылі перуновае цяпло да завялі свойскі агонь і з тых пор сталі лучшай жыць" [Пяткевіч 2004, с. 298-299].

"*Штоб благапалучна была с агнём*", білоруси перед розпалюванням вогнища молилися Перунові [Косич 1901, с. 33]. Російська легенда також свідчить, що вогонь даний людям самим Богом, який послав його з небес на допомогу першій людині, яка після вигнання з раю опинилася у скрутному становищі і не знала, як приготувати собі їжу. Бог послав блискавку, яка розколола й запалила дерево, і тим показав спосіб добування вогню [Максимов 1903, с. 223].

Слов'яни розрізняли декілька видів вогню, з яких вогонь, добутий тертям двох шматків дерева, вважався найчистішим і найблаготворнішим. Натомість вогонь, що виник від удару блискавки, посідав особливе місце у народному світогляді.

Це страшний небесний вогонь, яким Бог вражає нечисту силу і страчує нечестивих. Кам'яні громові стріли вбивають чортів, а вогонь їх спалює. Він священний. Цей перший вогонь, що походив від блискавки, вважався найважливішим у світі, надзвичайно чистим і святим. Іноді його звали живим вогнем – "*жывы агонь*", "*živi oganj*", "*громовна, громовита жива ватра*", як і запалений тертям. Він виступав одночасно знаряддям і іпостассю Громовержця, оскільки блискавка теж осмислювалася як полум'я: "*пярун – гэта пломя, агонь*", "*агонь-пярун*". Над цим грізним вогнем не мають влади ні чаклуни, ні відьми, ні навіть сама нечиста сила. Гасити його звичайним способом побоювалися, вважаючи, що це – гріх. Або й узагалі неможливо, оскільки такий вогонь не дасть себе загасити. Часто на це й не сподівалися. Навіть у замовляннях говориться, що вогонь блискавки "*ніхто ня можэць уняць*". Вірили, що він набагато гарячіший і взагалі має зовсім не такі властивості, як звичайний вогонь, адже є нагадуванням людині про її обов'язки перед Богом. Блискавка осмислювалася як засіб подолання деструктивних хаотичних тенденцій, які виникають у кризових ситуаціях, як зброя громовержця, особливе втілення надлишку небесної сили, гніву, агресивності, скерованої проти нечисті та неправедних людей. Коли Перун, який роз'їзжає по небу на вогняній колісниці, бачить, що люди грішать, не лякаючись його грому, то, бажаючи покарати нерозкаяність смертних, пускає блискавичну стрілу, яка з вогнем падає на землю. Пожежа, викликана ним, розглядалася як знак Божої ласки, уваги, тому її не можна було гасити, хіба що молоком або хлібним квасом. Іноді присипали піском, землею чи сіллю, але ніколи не лили воду. Від неї полум'я начебто могло розгорітися ще сильніше. А небезпека починала загрожувати не лише будинкові, але й його господареві. На нього несподівано могла впасти колода і покалічити або вбити. Існувало переконання, що рятувати людей чи будівлі, у які вдарила блискавка (в тому числі і рятувати худобу із приміщення, охопленого вогнем), небезпечно й грішно, оскільки це означало б спротив Божій волі, а їй завжди треба коритися. Іноді заборону пояснювали й тим, що там горить забитий чорт, який, знаючи, що Перун любить людей, хотів сховатися в людському житлі. Вважалося, що така пожежа походить безпосередньо від Бога, її спричинила сила Божа. Тому ритуальні обходи мали на меті не загасити її, а тільки локалізувати, не допустити поширення вогню на інші обійстя. Із запаленої будівлі нічого не брали, а якщо починали виносити речі, то слід було, принаймні, залишити на своєму місці стіл. Тоді вогонь може й сам згаснути. Якщо Бог захоче, то в те ж місце влучить ще одна блискавка і загасить. За втрати від такої пожежі Бог щедро винагороджує. Сприймали її з розчуленням і благоговійною покорою, чекаючи, доки все дерев'яне згорить або дощ сам заллє вогонь. У жодному разі не можна було кричати й зчиняти шум. Навіть дим такого вогню вважався благодатним для людини. Місця, куди влучила блискавиця, взагалі визнавалися чистими, святими і вшановувалися, на них справлялися особливі урочисті обряди, приносилися жертви. Їх позначали специфічними топонімами (Перуноў мост, Перунова гара, Пярунка, Перунова хаща), великими каменями. На місці будинку, спаленого "*пярунамі*", не будували нове житло. Вносити у дім вогонь, який виник від удару блискавки, боялися і всіляко уникали. Проте подекуди ще довго зберігалася ритуальна практика, згідно з якою, коли вдаряв грім і спалахував вогонь, від нього обновлювали вогні у будинках селища. Коли блискавка влучала в дерево, і воно загоралося, то в селі гасили вогонь, і всі йшли, щоб узяти вогню небесного. "*Жывы агонь*" від блискавки, як і

добутий тертям, вживався для припалювання новонароджених свійських тварин – телят, лошат – щоб уберегти їх від можливого у юному віці зурочення [Максимов 1903, с. 204–210; Зеленин 1991, с. 132, 424; Эгилевский 1844, с. 42; Древлянский 1846, с. 17; Крачковский 1874, с. 150; Добровольский 1894, с. 23; Богданович 1895, с. 76; Federowski 1897, s. 248; Wereńko 1896, s. 198; Живописная Россия 1993, с. 267; Никифоровский 1897, с. 176, 212; Романов 1912, с. 273; Moszyński 1928, s. 159; Соболевский 1918, с. 24; Сержпутовский 1909, с. 45; Сержпутоўскі 1998, с. 32; Забабоны 1972, с. 13; Замовы 1992, с. 34, 38–41; Ненадавец 1996, с. 96; Ненадавец 2002, с. 57–60; Ненадавец 2006, с. 40; Зайкоўскі, Дучыц 2001, с. 71; Пяткевіч 2004, с. 298–299, 333, 404, 445; Легенды і паданні 2005, с. 319, 360, 367; Судник 1979, с. 232; Архангельский 1853, с. 6; Афанасьев 1865, с. 267; 1868, с. 10; Даль 1996, с. 99; Машкин 1862, с. 85; Трунов 1869, с. 7; Максимов 1890, с. 7; Иваницкий 1890, с. 125; Колчин 1899, с. 13; Ушаков 1894, с. 197; Неуступов 1902, с. 118; Неуступов 1913, с. 247; Харузин 1889, с. 146; Юшин 1901, с. 164; Харузина 1906, с. 151; Богатырев 1916, с. 66–67; Потебня 1865, с. 276; Чубинский 1872, с. 20–23; А.К. 1876, с. 60–61, 169–170, 251–252; Rulikowski 1879, s. 101; Н.Б. 1889, с. 265; Васильев 1895, с. 127; Żmigrodski 1896, s. 326; Макаренко 1897, с. 247; Жизнь 1898, с. 461; Милорадович 1902, с. 112; Иванов 1907, с. 165; Стрипский 1924, с. 11; Кравченко 1927, с. 153; Кримський 1930, с. 431; Воропай 1993, с. 446; Kolberg 1964, t. 34, cz. II, s. 159; Килимник 1994, с. 74; Грябан 2002, с. 289; Кайндль 2003, с. 111; Вархол 2003, s. 53; Petrow 1878, s. 125; Gustawicz 1881, s. 139; Wierzchowski 1890, s. 189; Skrzyńska 1890, s. 111; Polaczek 1891, s. 628; Zawiliński 1892, s. 254; Mátyás 1893, s. 115; Magierowski 1896, s. 143; Czaja 1905, s. 215; Matusiak 1907, s. 88; Matusiak 1908, s. 46; Bystroń 1917, s. 4; Jaworczak 1936, s. 111; Kolberg 1962, t. 3, s. 90; Kolberg 1962, t. 15, s. 181; Kolberg 1962, t. 17, s. 78, 153–154; Kolberg 1970, t. 42, s. 402; Kolberg 1967, t. 46, s. 462; Kolberg 1962, t. 7, s. 136; Bazińska 1967, s. 83; Gloger 1978, s. 171; Pełka 1987, s. 109; Słownik 1996, s. 291-293; Бонева 1994, с. 14, 17; Тројановић 1930, с. 126; Ђорђевић 1958, с. 553; Ђорђевић 1985, с. 132; Nodilo 1981, s. 154, 159; Schulenburg 1993, S. 248; Houška 1855, s. 182; Nahodil, Robek 1959, с. 88; Moszyński 1967, s. 486; Jakubíková 1972, s. 257; Olejník 1963, s. 269; Olejník 1978, s. 143; Лобач 2004, с. 356; Иванов, Топоров 1974, с. 91].

У білоруських міфах Бог грому Перун пов'язаний із добуванням вогню: він тримає в руках два величезні жорна, тре ними і вдаряє один об один; тертям і ударами він чинить грім і видобуває блискавку, подібно до того, як отримують іскри від удару криці об кремінь. Уламки жорен летять на землю і вражають нечисту силу як стріли [Богданович 1895, с. 76]. З вогнем, його розпалюванням і добуванням співвідноситься і литовський Перкунас [Иванов, Топоров 1974, с. 95-96, 99, 116, 149; Иванов, Топоров 1974а, с. 146, 151; Грэймас 2003, с. 373; Ciszewski 1903, s. 225–232; Kowalik 2004, s. 150–151, 153].

Досліджувані легенди про появу вогню входять до ширшого циклу, елементи якого, незважаючи на певну різностайність, збігаються в головному. В білоруській традиції, відображеній у текстах різних жанрів, чітко прослідковується основна сюжетна схема прадавнього міфу про боротьбу Бога грози Перуна зі своїм хтонічним супротивником, зокрема, з чортом. Якщо місцезнаходженням Перуна закономірно є верхній світ, то чорт постійно перебуває внизу, коло коренів Світового Дерева. Таким Деревом у білорусів є дуб або ж ясен. Перун переслідує свого в'юнкого супостата, який врешті-решт ховається під Деревом. Тоді Громовержець

уражає його своєю зброєю – блискавкою. Він ударяє по Дереву, запалюючи його. Так починається перший грозовий ливень. Факти, що засвідчують стародавність цього сюжету, прослідковуються у балтійській та інших споріднених індоєвропейських традиціях.

Балти також вірили, що вогонь був принесений на землю Перкунасом під час бурі [Гимбутас 2004, с. 214].

Особливу цікавість становить згадка про походження вогню у ведійському контексті, який багато в чому збігається із сюжетною схемою наведених білоруських легенд про діяння Громовержця: yó hatváhim áriṇat saptá síndhūn, yó ga udājad apadhá valásya, yó áśmanor antár agním jajána, samvṛk samátsu sá janása índrah "*Хто, вбивши дракона, пустив струменіти сім рік, хто вигнав корів, усунувши Валу, хто породив вогонь між двох каменів, той, хто хапає здобич у битвах, – той, о люди, Індра!*" (Ригведа II, 12. 3) [Иванов, Топоров 1970, с. 343; Иванов, Топоров 1974, с. 43, 95–96, 100–101; Иванов, Топоров 1974а, с. 151; Ригведа 1989, с. 249]. Бог грози вражає своїх демонічних противників блискавкою, вогнем, породженим між двох каменів-жорен, який надалі стає надбанням людства. Жорно Бога грому згадується у заклинаннях як могутня зброя проти хтонічних істот (Атхарваведа II 31. 1) [Атхарваведа 1976, с. 95]. Громовержець, подолавши древнього змія, створив вогонь разом з іншими життєвими благами: Indro… ajanad… sūryaṃ uṣásaṃ gātúm agním (Ригведа III 31. 15) [Иванов, Топоров 1974, с. 100; Ригведа 1989, с. 320]. Іноді ведійський Бог грому прямо ототожнювався із втіленням вогню. Оскільки камені-жорна співвідносилися з чоловічим і жіночим началом, то видобування вогню розумілося як аналог народження живої істоти. З цієї точки зору становлять інтерес білоруські, хорватські й сербські визначення вогню, запаленого блискавкою, як живого, святого. У всесвіті ведійської людини усі видимі форми вогню, в тому числі блискавка у повітряному просторі і вогонь вогнища на землі, суть не що інше, як прояви єдиного вогню, Агні, якому приносили жертви. Агні розглядався як сукупність усіх, земних і небесних, форм вогню. Побутувало також уявлення, що вогонь Агні – брат-близнюк Індри, у них спільний батько і різні матері (Ригведа VI, 59. 2) [Голан 1993, с. 236; Семенцов 1981, с. 79; Kramrish 1962, p. 155, 160; Иванов, Топоров 1974, с. 96, 219; Jurewicz 2001, s. 98; Ригведа 1995, с. 158]. Подолання демона Врітри порівнюється із розбиттям дерева блискавкою (Ригведа II, 14. 3), Громовержець розтрощує дерева і вбиває демонів: ví vṛṣáṅ hanty utá hanti rakṣáso (Ригведа V, 83. 2) [Иванов, Топоров 1974, с. 41, 98; Ригведа 1989, с. 252; Ригведа 1995, с. 85].

Згідно з білоруськими міфами, грозове полум'я відіграло також украй важливу роль у виникненні світу. Коли світ ще тільки починався, ніде нічого не було. Всюди була мертва вода, а посеред неї стирчав ніби якийсь камінь, абощо. Перун, тримаючи у руках жорна, вдарив каменем об камінь і викликав блискавку. Осколки летіли на землю, як стріли. Один з уламків потрапив у той камінь, і звідти вискочили три іскорки: біла, жовта й червона. Упали іскорки на воду. Від цього вода вся скаламутилася, і світ помутився, як хмари. А коли все посвітліло, відділилася земля від води. А ще через деякий час зародилося всяке життя і на землі, і у воді. І ліси, і трави, і звірі, і риби, а потім і чоловік завівся [Легенды і паданні 2005, с. 32, 76]. Відокремлення від неба води і розділення води з сушею, а як наслідок, роз'єднання неба і землі – це типові дії Громовержця-деміурга, які кладуть початок упорядкуванню всесвіту.

Космогонія ж ведійська, як її інтерпретують дослідники, є дуже подібною, оскільки припускає дві стадії. Перша з них становить собою етап недиференційованої єдності. На цій стадії існували лише первісні космічні води, які несли в собі зародок життя. З дна космічних вод піднялася грудка землі і, поступово розростаючись, перетворилася на гору або скелю, що плавала поверхнею вод і не мала твердої опори. На цьому перша стадія закінчується, і, як справедливо зауважується, її, власне, не можна навіть назвати міфом творення, тому що, як і в білоруських віруваннях, певні визначені стихії на початку вже існували. Це не створення, а, скоріше, опис містичної самостійної еволюції вихідної стихії без втручання деміурга, яка не піддається опису за допомогою бінарних опозицій, оскільки в ній не було диференційованості. Не було нічого – ні неба, ні землі, ні дня, ні ночі, ні світла, ні, строго кажучи, пітьми. Ця допочаткова стадія описується у гімнах за допомогою вживання негативних суджень і понять. Цікаво, що ведійські ріші розуміли, що їхні космогонічні роздуми теж мають межі і що становлення буття, можливо, непізнаване.

Друга стадія космогонії починається з народження за межами первісного світу Бога грому Індри (не зовсім зрозуміло, яким чином) з тим, аби породити дуальний космос. Звідки він прийшов, не повідомляється, і тексти нічого з цього приводу не говорять, оскільки очевидно, що прихід нізвідки становив частину його сутності. Основна функція Індри полягала в тому, щоб зі світу потенційного створити світ реальний. І він ударом ваджри викликає до життя світ, де є контраст світла і темряви, дня і ночі, життя і смерті. Як і в білорусів, вогонь блискавки виконує тут яскраво виражену креаціоністську функцію. Він творить двоїстий світ індивідуалізованих форм з недиференційованого хаосу. Своєю силою Індра розводить дві сфери світобудови, небо і землю, зробивши їх видимими одне для одного, і дозволяє сонцю світити (Ригведа I 51. 10; I 52. 12; I 56. 6; II 13. 5; VIII 3. 6; X 89. 1–4, 13; X 113. 5) [Ригведа 1989, с. 66, 68, 73, 251; Ригведа 1995, с. 283; Ригведа 1999, с. 233-234, 270]. У ведичних гімнах відображена саме ця, друга космогонічна стадія. Космогонічна діяльність Індри має два аспекти. По-перше, він вбиває змія Врітру, що втілював силу спротиву гори, первісного пагорбу, пробивши який, Індра дає землі тверду опору і одночасно звільняє води, скуті драконом, та випускає вогонь, ув'язнений в пагорбі. Таким чином здійснюється перехід від неявного до явного, від аморфного до визначеного. Острів-скеля у праокеані, розколотий Індрою у момент створення світу, стає центром світоладу, який виникає з нього. Місце, з якого утворилася земля, починає функціонувати в якості її опори. Виникли грозові хмари, які заклубочилися над скелею, стало темно, але потім зійшло сонце, і у всесвіті постало світло. Непроглядна пітьма розсіялася. Розлилися визволені ріки. Після того, як життєдайні сили були звільнені, первісний світ став сакральною землею, яка, розширившись, разом з небом утворила пару половин космосу, і на її поверхні з'явилося життя. Зазеленіли ліси і трав'янисті рослини, почали існувати численні живі істоти. Тільки тоді народився перший земний мешканець. По-друге, створюючи дуальний світ, роз'єднуючи небо і землю, які були злиті, та укріплюючи їх окремо, Громовержець тимчасово ідентифікується з космічним стовпом, тобто центром всесвіту. У ролі вісі світобудови він виступає тільки в момент творення. Це підтверджується більш пізнім новорічним ритуалом, коли на короткий час на честь Індри як засновника світового порядку встановлювали стовп. Протягом того часу, доки він стояв і йому

поклонялися, він вважався тотожним Індрі і іноді позначався його іменем. Через сім днів цей стовп прибирали і скидали в річку, що підкріплює припущення про сезонний характер цього бога [Огибенин 1968, с. 18, 29, 31, 34–37, 52-53; Kramrish 1962, p. 140–143, 147, 153; 1963, p. 271–273; Brown 1942, p. 86, 92, 95–97; Браун 1977, с. 287–290; Кёйпер 1986, с. 14, 17–18, 28-37, 75, 119–125, 156–162, 183–184; Элиаде 1998, с. 34–35; Элиаде 2002, с. 191, 209].

Сліди архаїчних вірувань, можливо, простежуються у тому факті, що стовп у топочній камері двохярусних гончарних горнів, поширених на Могильовщині та південному сході Вітебщини, а також на заході Білорусі, звався "*стоўб*", "*слуп*", "*дзядок*" [Милюченков 1983, с. 88], "*дед*" [Веренич, Кривицкий 1968, с. 181].

Вислів білоруських гончарів, який вказує на втручання уранічних сил у їхню роботу, має повну паралель у ведійській традиції, де говориться, що Індра розколов скелю блискавкою, "*зовсім як новий горщик*" (bibhéda girím návam ín ná kumbhám) (Рігведа X 89.7) [Ригведа 1999, с. 233].

Блискавка асоціювалася з ідеєю зародження живих істот [Генон 2002, с. 203], що немаловажно при розгляді міфологічних уявлень, пов'язаних з вогнем гончарського горна, в якому випалювався глиняний посуд. У білорусів, як і в інших слов'ян, символізація посуду ґрунтувалася на його антропоморфізації. Глиняний горщик розглядався як подібна до людини істота, наділена родо-статевими ознаками, котра повторює всі основні етапи людського життя:

Быў я на капанцы, быў я на кружанцы,
быў на пажары, быў на базары;
малады быў – увесь свет кармію,
а як стары стаў – пелянацца стаў;
давялося ж памірацъ – некаму касцей пахаваць [Сахута 1980, с. 58].

Випалювання посуду у загадках ототожнювалося з пожежею, а в білоруській культурі найбільша кількість повір'їв і обрядів була пов'язана із пожежами, запаленими блискавицею Перуна [Лобач 2004, с. 356–357]. Навіть звичайні займання приписували його гніву [Косич 1901, с. 33]. Глиняна посудина, народжена у вогні горна – "*на пажары*", слугувала символічним образом людини, репрезентуючи її у численних ритуальних практиках [Валодзіна 1999, с. 64–77; Валодзіна 2004, с. 116–117; Валодзіна, Санько 2004, с. 388–389].

Релікти аналогічних уявлень прослідковуються і в інших слов'янських народів. Польські гончарі у Чарній Вєсі Косьцєльній Бялостоцького воєводства вірили, що грім під час грози спричиняє лускання горщиків у вогні [Kieselski 1968, s. 220]. Польська легенда, записана від гончарів з Лонжка Ординацького Люблінського воєводства, розповідає, як була зліплена перша миска. Господь Бог дав людині розум, щоб облаштовувала собі життя в світі. Один чоловік сплів з вербового гілля кошик і обліпив його глиною. Коли все те висохло, то він зміг тримати в цьому кошику напої та іншу поживу. Одного разу у його курінь з хмизу вдарила блискавка (*pieron*). Все згоріло. Та верба з кошика – також, а глина, якою він був обліплений, у тому вогні випалилася, і зробилася з нього така миска. Виявилося, що то міцна посудина. Відтоді люди ліпили собі посуд, але мусили завжди просити Бога про блискавки, щоб у вогні посудини випалилися. Пізніше, як навчилися розпалювати вогонь, то вже випалювали самі, без блискавки [Czubala 1970, s. 292–293; Czubala, Czubalina 1980, s. 50]. Появою звичайного вогню завершується міфологічна доба.

У білоруському фольклорі міфічний час найчастіше трансформується, постаючи Золотою добою, коли новостворений світ ще не розтратив божественну енергію і в усіх своїх проявах характеризувався наддостатністю і присутністю Богів, які ходили по землі й активно брали участь у житті людей. Упорядкування тодішнього світу було наслідком перемоги Громовержця-деміурга над хтонічним супротивником, який уособлював первісний хаос. Часова віддаленість цього міфічного минулого видається досить умовною, оскільки воно повсякчас відновлюється за допомогою обрядовості [Трыфаненкава 2003, с. 91–92; Лобач 2003, с. 9]. Усвідомлення початкового, прімордіального часу як доби творення стало фактором актуалізації основного міфу про боротьбу Перуна з його хтонічним противником у віруваннях білоруських гончарів.

Як бачимо, вогонь у гончарному горні – то первісне, дане Громовержцем небесне полум'я, страшне й небезпечне у силу своєї потойбічності, яке не приносить нікому добра. Воно протиставляється вогню "*свойскаму*", "*справядліваму*" – вторинному і прирученому. Однак саме цей грозовий вогонь, що зберігає свій деміургічний потенціал і над яким не має влади зло, використовується гончарями. Таким чином в обряді виготовлення посуду відтворюється архетиповий прецедент, обряд проектується у сакральний час першопочатку. Одна з основних парадигм космогонічних міфів – по суті, не створення, а зміна того, що існувало раніше, але поза часом, статично. Приблизно так усвідомлювався й процес випалювання глиняних виробів. Статичне буття, щоб увійти, розгорнутися в динамічний процес породження, має отримати поштовх від деміурга, який щось роз'єднує, створює щось нове, наприклад, вогонь, у ході першого великого жертвоприношення, великого бою з первісними силами, які семантизуються як хаотичні, як загроза гармонії. Блискавка виступає засобом зміцнення й підтримки створених елементів універсуму, його очищення і впорядкування. Гончарське горно набуває унаслідок цього статусу особливо чистого, святого місця. Воно стає частиною організованого світу. Таке співвіднесення вогню як деміургічного начала з блискавкою відоме у найбільш первісних культурах [Кэрлот 1995, с. 352]. Порівняння традиційних білоруських висловлювань про полум'я гончарного горна та всього кола уявлень про вогонь, реконструйованих для кривської культурної традиції на підставі великої кількості різних ритуальних дій, заборон, приписів, різноманітних сакральних текстів, що побутували в минулому й частково збереглися до нинішнього часу, а також комплексу уявлень, характерних для інших слов'янських етнокультурних традицій, виявляє, що кривські уявлення є найархаїчнішими, вони з найбільшою повнотою зберегли дух слов'янського язичництва.

Література

А.К. Гром и молния // Руководство для сельских пастырей: журнал, издаваемый при Киевской духовной семинарии. – Киев, 1879. – Т. 3. – № 38 (16 сент.). – С. 59-64; № 42 (14 окт.). – С. 169–174; № 45 (4 нояб.). – С. 250–258.

Архангельский А. Село Давшино // Вестник Российского географического общества. – Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1853. – Т. 7. – Разд. 3. – С. 1–80.

Атхарваведа. Избранное. – Москва: Наука, 1976. – 406 с.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственых народов. – Москва: издание К. Солдатенкова, 1865. – Т. 1. – 800 с.; 1868. – Т. 2. – 787 с.; 1869. – Т. 3. – 840 с.

Богатырев П.Г. Верования великорусов Шенкурского уезда [Архангельской губернии] // Этнографическое обозрение. – Москва, 1916. – № 3–4. – С. 42–80.

Богданович А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов: Этнографический очерк. – Гродна: губернская типография, 1895. – 186 с.

Бонева Таня. Народен светоглед // Родопи. Традиционна духовна и социално-нормативна култура. – София: Етнографски Институт с Музей – БАН, 1994. – С. 7–50.

Браун Норман У. Индийская мифология // Мифологии древнего мира. – М.: Наука, 1977. – С. 283–336.

Валодзіна Т. Гаршчок // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 116–117.

Валодзіна Таццяна. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. – Мінск: Тэхналогія, 1999. – 167 с.

Валодзіна Т., Санько С. Посуд // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 388–389.

Вархол Надія. Пережитки культу слов'янського бога Перуна в українсько-словацькому фольклорному контексті // Шляхом єдності: збірник матеріалів з міжнародної наукової конференції *Словацько-українські взаємини*, яка відбулася у Банській Бистриці 23-24 жовтня 2003. – Banská Bystrica: katedra slovanských jazykov FiF UMB; Slovenská rada Združenia slovanskej vzájomnosti, 2003. – S. 50–59.

Васильев М.К. Украинские легенды и верования, связанные с именами некоторых святых // Этнографическое обозрение. – Москва, 1895. – № 14. – С. 126–128.

Веренич В.А., Кривицкий А.А. Лексика городенских гончаров // Полесье: (Лингвистика. Археология. Топонимика). – Москва: Наука, 1968. – С. 175–192.

Воропай Олекса. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Київ: АТ "Оберіг", 1993. – 592 с.

Вуглік І. Маланка // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 302–303.

Генон Рене. Символы священной науки. – Москва: Беловодье, 2002. – 496 с.

Гимбутас Мария. Балты. Люди янтарного моря. – Москва: ЗАО Центрполиграф, 2004. – 223 с.

Голан Ариэль. Миф и символ. – Москва: Русслит, 1993. – 375 с.

Грэймас А.Ю. Пра багоў і людзей. У пошуках этнічнай памяці. – Мінск: Энцыклапедыкс, 2003. – 404 с.

Грябан В. Культ небесного вогню у давніх слов'ян та його релікти серед українського населення Буковини XIX–XX ст. // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження. – Одеса: Друк, 2002. – С. 288–292.

Грябан Вікторія. Релікти культу вогню у світогляді, звичаях і традиціях українців Буковини XIX – XX ст.: Автореф. дис… канд. іст. наук. – Київ: Інститут

мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського, 2002. – 19 с.

Даль Владимир. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии. – Санкт-Петербург: Литера, 1996. – 478 с.

Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 3 // Записки ИРГО по отделению этнографии. – Санкт-Петербург: типография С.Н.Худякова, 1894.– Т. XXIII. – Вып. 2. – 137 с.

Ђорђевић Драгутин М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. – Београд: САНУ, 1958. – т. LXX. – 724 с.

Ђорђевић Драгутин М. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. – Лесковац: Библиотека народног музеја у Лесковцу, 1985. – 247 с.

Древлянский [П.]. Белорусские народные предания // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. – Санкт-Петербург: типография Академии Наук, 1846. – Кн. I. – С. 3-25; Кн. IV. – С. 83–125.

Эгилевский. Белорусские поверья // Маяк. Журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. – Санкт-Петербург, 1844. – Т. 17. – Кн. 34. – Гл. 5. Смесь. – С. 41–49.

Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей: В 3 т. – Т.1. От каменного века до Элевсинских мистерий. – Москва: Критерион, 2002. – 464 с.

Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость. – Москва: Алетейя, 1998. – 250 с.

Живописная Россия: Отечество наше в его зем., ист., плем., экон. и быт. значении: Литов. и Белор. Полесье: Репринт. воспроизведение изд. 1882 г. – Мінск: БелЭн, 1993. – 550 с.

Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки по этнографии края / Под ред. В.В. Иванова. – Харьков: издание Харьковского статистического комитета, 1898. – Т. 1. Старобельский уезд. – 1012 с.

Забабоны / Запісаў Адам Варлыга на Лагойшчыне. – Нью-Йорк: выданьне "Заранка", 1972. – 16 с.

Зайкоўскі Э. Навальніца // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 337.

Зайкоўскі Э.М., Дучыц Л.У. Жыватворныя крыніцы Беларусі. – Мінск: Ураджай, 2001. – 112 с.

Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А.Барташэвіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.

Зеленин Дмитрий. Восточнославянская этнография. – Москва: Наука, 1991. – 511 с.

Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. – М.: товарищество скоропечатни А.А. Левинсон, 1890. – С. 1–234.

Іваноў В.У., Тапароў У.М. Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства: Да 75-годдзя акадэміка АН БССР Кандрата Кандратавіча Крапівы. – Мінск: Навука і тэхніка, 1972. – С. 163–175.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей // Zeitschrift für Slawistik. – Berlin, 1974. – Bd. XIX. – № 2. – S. 144–157.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Проппа. – Москва: Наука, 1975. – С. 44–76.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста. – Москва: Наука, 1974. – 341 с.

Иванов В.В., Топоров В.Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign – Language – Culture. Studia memoriae Nicolai van Wijk dedicata. – The Hague-Paris: Mouton, 1970. – p. 321–389.

Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: типография "Печатное дело", 1907. – Т. XVII. – 216, IX с.

Кайндль Р.Ф. Гуцули. – Чернівці: Молодий буковинець, 2003. – 198 с.

Кэрлот Хуан Эдуардо. Словарь символов. – Москва: REFL-book, 1994. – 608 с.

Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – Москва: Наука, 1986. – 196 с.

Килимник Степан. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Київ: АТ "Обереги", 1994. – Кн. ІІ. Том третій (Весняний цикл). Том четвертий (Літній цикл). – 528 с.

Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции славянского язычества. – Санкт-Петербург: Евразия, 2004. – 480 с.

Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 3. – С. 1–60.

Косич М.Н. Литвино-белоруссы Черниговской губернии, их быт и песни // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1901. – Вып. 3. – С. 1–88.

Кравченко Василь. Вогонь. Матеріял зібраний на Правобережжі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1-3. – С. 147–181.

Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. – Москва: Университетская типография, 1873. – Кн. 3. – С. 1–212.

Кримський А. Звинигородщина: Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діялектологічного. З географічною мапою та малюнками. – Київ: друкарня ВУАН, 1930. – Частина 1, випуск 1. Побутово-фольклорні тексти. – 434 с.

Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі; рэд. тома А.С. Фядосік. – Мінск: Беларуская навука, 2005. – 552 с.

Лобач У. Пажар // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 356–358.

Лобач Уладзімер. Уяўленні аб прасторы і часе ў традыційным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матерыалах XIX- нач. XX ст.): Аўтарэферат дысертацыі на атрыманне вучонай ступені кандыдата гістарычных навук. – Мінск: Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы, 2003. – 20 с.

Макаренко Алексей. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Выпуск II. – С. 247–253.

Максимов С. Крылатые слова. По толкованию С. Максимова. – Санкт-Петербург: издание А.С. Суворина, 1890. – 486 с.

Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крёстная сила. – Санкт-Петербург: товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. – 526, III с.

Машкин. Быт крестьян Курской губернии, Обоянского уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. – Санкт-Петербург: типография В.Безобразова и комп., 1862. – Выпуск V. – С. 1-119.

Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина // Киевская старина. – Киев, 1902. – Т. LXXXIV. – Апрель. – С. 110–135.

Милюченков С.А. Белорусское народное гончарство. – Минск: Наука и техника, 1984. – 183 с.

Н.Б. Медико-географическая и этнографическая работы д-ра де-ла-Флиза // Киевская старина. – Киев, 1889. – Том XXVI. – Июль. – С. 256–268.

Ненадавец А.М. Каму пакланяліся продкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1996. – 239 с.

Ненадавец А.М. Святло таямнічага вогнішча. – Мінск: Беларусь, 1993. – 287 с.

Ненадавец А.М. Сілаю слова. Чорная і белая магія. – Мінск: Беларусь, 2002. – 352 с.

Ненадавец А.М. Праклятыя словам. – Бабруйск: УП "ИИЦ" ОАО "ФанДОК", 2006. – 192 с.

Неуступов А.Д. Верования крестьян Шапшенской волости, Кадниковского уезда // Этнографическое обозрение. – Москва, 1902. – № 4. – С. 245–247.

Неуступов А.Д. Следы почитания огня в Кадниковском уезде // Этнографическое обозрение. – Москва, 1913. – № 1-2. – С. 245–247.

[Никифоровский Н.Я.] Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губернская типолитография, 1897. – X, 309, 26 с.

Николаев С.Л., Страхов А.Б. К названию бога-громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования-1985. – Москва: Наука, 1987. – С. 149–163.

Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов Ригведы: (Ведийская космогония). – Москва: Наука, 1968. – 110 с.

Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – Москва: унив. типография Каткова и К°, 1865. – 310 с.

Пяткевіч Часлаў. Рэчыцкае Палессе. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 2004. – 672 с.

Ригведа. Мандалы I-IV. – Москва: Наука, 1989. – 768 с.

Ригведа. Мандалы V – VIII. – Москва: Наука, 1995. – 745 с.

Ригведа. Мандалы IX – X. – Москва: Наука, 1999. – 559 с.

Романов Е.Р. Белорусский сборник. – Вильна: типография А.Г. Сыркина, 1912. – Вып. 8. Быт белоруса. – VIII, 594 с.

Сахута Я.М. Беларускае народнае мастацтва. – Мінск: Беларусь, 1980. – 156 с.

Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. – Москва: Наука, 1981. – 181 с.

Сержпутовский А. Очерки Белоруссии. VII. Добывание огня // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1909. – Кн. 61. – С. 40–45.

Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. – Мінск: Універсітэцкае выдавецтва, 1998. – 301 с.

Соболевский Д. Белоруссы и Белоруссия // Чырвоны шлях. – Петроград, 1918. – № 9-10. 31 декабря. – С. 22–25.

Стрипский Я. Где документы старшей истории Подкарпатской Руси? О межевых названиях. – Ужгород: типография „Школьная помощь", 1924. – 20 с.

Судник Т.М. Материалы к белор. p'arún, лит. p'arkū́nas в связи с архаичными представлениями // Balcanica. Лингвистические исследования. – М.: Наука, 1979. – с. 229–233.

Трыфаненкава М.А. Матыў змеяборства ва ўсходнеславянскай фальклорнай традыцыі: Генезіс. Семантыка. – Мінск: БДУ, 2003. – 138 с.

Тројановић Сима. Ватра у обичајима и животу српског народа. – Књ. 1 // Српски етнографски зборник. – Београд: штампарија „Св. Сава", 1930. – Књ. XLV. – 340 с.

Трунов А.Н. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки Императорского Российского географического общества по отделению этнографии. – Санкт-Петербург: типография В.Н. Майкова, 1869. – Т. II. – С. 1-49.

Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великоруссов // Этнографическое обозрение. – Москва, 1894. – № 1. – С. 146–204.

Харузин Николай. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонец. губ. // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. – Москва: типография А. Левенсон и К°, 1889. – Кн. IX. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России: (Обычное право, обряды, верования и пр.). – Вып. 1. – С. 122–149.

Харузина В.Н. К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы // Этнографическое обозрение. – Москва, 1906. – № 3-4. – С. 68–205.

Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. – Санкт-Петербург: типография В. Безобразова, 1872. – Т. 1. – Вып. 1. – 467 с.

Швед Іна А. Маланка: беларускія народныя ўяўленні // Кодови словенских култура. – Београд: Clio, 2008. – Број 10. – С. 252-261.

Юшин П. Верования русского народа в Ливенском уезде Орловской губернии // Этнографическое обозрение. – Москва, 1901. – № 4. – С. 164-168.

Bazińska Barbara. Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich // Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala. – Wroclaw-Warszawa-Kraków: zaklad narodowy imienia Ossolińskich; wydawnictwo Polskiej akademii nauk, 1967. – T. 7. Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala. – S. 65–229.

Bystroń Jan Stanisław. Studya nad zwyczajami ludowymi. 1. Zakładziny domów. 2. Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu // Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział historyczno-filozoficzny. – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1917. – S. 1–39.

Brown Norman W. The Creation Myth of the Rig Veda // Journal of the American Oriental Society. – Baltimore, 1942. – Vol. 62. – Nr. 2. – P.85–98.

Ciszewski Stanisław. Ognisko. Studyum etnologiczne. – Kraków: nakładem Akademii umiejętności, 1903. – 238 s.

Czaja Stanisław. Literatura // Lud. – Lwów, 1905. – T. XI. – S. 205–224.
Czubala Dionizjusz. Ludowa bajka garncarzy polskich // Między dawnymi a nowymi laty. Studia folklorystyczne. – Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum, 1970. – S. 271–298.
Czubala Dionizjusz, Czubalina Marianna. Anegdoty, bajki, opowieści garncarzy. – Warszawa: ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1980. – 200 s.
Federowski Michał. Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskej, zgromadzone w latach 1877-1895. – Kraków: wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, 1897. – T. 1. Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokólki. – 510 s.
Gloger Zygmunt. Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą / Wybór i opracowanie Halina Horodyska // Zygmunt Gloger – badacz przeszłości ziemi ojczystej. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978. – S. 140-244.
Gustawicz Bronisław. Podania, przesądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1881. – T. V. – S. 102–186.
Holubowicz Włodzimierz. Garncarstwo wiejskie zachodnich terenów Bialorusi. – Toruń: Towarzystwo Naukowe, 1950. – 283 s.
Houška J.V. Třetí sbírka národních pověr v Čechách // Časopis Musea Království Českého. – Praha, 1855. – Sv. 2. – S. 178–185.
Jakubíková Kornélia. Duchovná kultúra ľudu // Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. – Poprad-Košice: Odbor kultúry ONV a Dom kultúry a vzdelania vo Východoslovenskom vydavateľstve, 1972. – S. 195–272.
Jaworczak Aleksander. Wies Dąbrówki. Powiat Łańcut. – Lwów: nakładem wydziału powiatowego w Łańcucie, 1936. – 160 s.
Jurewicz Joanna. Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora. – Warszawa: Semper, 2001. – 400 s.
Katičič Radoslav. Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen // Wiener Slavistisches Jahrbuch. – Wien, 1988. – Band 34. – S. 57–75.
Kieselski Zygmunt. Z badań nad garncarstwem ludowym w województwie Białostockim // Lud. – Wrocław-Kraków-Poznań, 1968. – R. 52. – S. 209–250.
Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wroclaw-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 3. Kujawy. – Cz. 1. – 350 s.
Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wroclaw-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 15. W. Ks. Poznańskie. – Cz. VII. – X, 324 s.
Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wroclaw-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 17. Lubelskie. – Cz. II. – IV, 328 s.
Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie, Wrocław-Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1970. – T. 42. Mazowsze. – 863 s.
Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wroclaw-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1967. – T. 46. Kaliskie i Sieradzkie. – X, 586 s.
Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wroclaw-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 7. Krakowskie. – Cz. III. – XVIII, 350 s.
Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wroclaw-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1964. – T. 34, cz. II. Chełmskie. – 265 s.

Kowalik Artur. Kosmologia dawnych Słowian. Przyczynek do teologii politycznej dawnych Słowian. – Kraków: Nomos, 2004. – 542 s.

Kramrisch Stella. The Triple Structure of Creation in the Ṛg Veda // History of Religions. – Chicago, 1963. – Vol. 2. – Nr. 1. – P. 140-175; Nr. 2. – P. 256–285.

Libera Zbigniew. Medycyna ludowa: Chłopski rozsądek czy gminna fantazja? – Wrocław: Uniw., 1995. – 295 s.

Magierowski L. Przyczynek do wierzeń ludowych // Lud. – Lwów, 1896. – T. 2. – S. 142–146.

Matusiak S. Olimp polski podług Długosza // Lud. – Lwów, 1908. – T. XIV. – S. 19–67.

Matusiak Szymon. Sobótka // Lud. – Lwów, 1907. – T. XIII. – S. 87–97.

Mátyás Karol. Nasze sioło. Studjum etnograficzne // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1893. – Tom 7. – S. 97–155.

Moszyński Kazimierz. Kultura ludowa Słowian. – Kraków: Książka i wiedza, 1967. – Cz. II. – Z. 1. – 836 s.

Moszyński Kazimierz. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz powiatu rzeczyckiego. – Warszawa: wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1928. – 328 s.

Nahodil Otakar, Robek Antonin. České lidové pověry. – Praha: Orbis, 1959. – 224 s.

Nodilo Natko. Stara vjera Srba i Hrvata. – Split: Logos, 1981. – 703 s.

Olejník Ján. Príspevok k poverčivosti l'udu v oblasti Vysokých Tatier. Dávne korene povier v staroslovanskom náboženstve. Prežitky kultu staroslovanského boha Perúna // Nové obzory: Spoločenskovedný zborník Východného Slovenska. – Prešov: vydalo Krajské nakladateľstvo všeobecnej literatúry v Košiciach pre Múzeum Slovenskej Republiky Rad v Prešove, 1963. – S. 255–274.

Olejník Ján. Ľud pod Tatrami. – Martin: Osveta, 1978. – 232, 48, 16 s.

Pełka Leonard J. Polska demonologia ludowa. – Warszawa: Iskry, 1987. – 236 s.

Petrow Alexander. Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego character, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki i t.p. // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1878. – T. 2. – S. 3–182.

Polaczek Stanisław. Z podań i wierzeń ludowych, zapisanych we wsi Rudawie pod Krakowem // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1891. – Tom 5. – S. 624–635.

Rulikowski Edward. Zapiski etnograficzne z Ukrainy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – T. 3. – S. 62–166.

Schulenburg Wilibald von. Wendisches Volkstum in Sage, Brauch und Sitte. – Bautzen: Domowina-Verlag, 1993. – 313 S.

Skrzyńska Kazimira. Wieś Krynice w Tomaszowskiem // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1890. – Tom 4. – S. 79–112.

Słownik stereotypów i symboli ludowych / Pod red. J. Bartmińskiego. – Lublin: wydawnictwo UMCS, 1996. – T. 1. Kosmos. – 439 s.

Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1896. – T. 1. – 630 s.

Wierzchowski Zygmunt. Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1890. – T. XIV. – S. 145–251.

Zawiliński Roman. Przesądy i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1892. – T. XVI. – S. 254–267.
Żmigrodski Michał. Ukraina. Theogonia i kosmogonia ludu Ukrainy // Lud. – Lwów, 1896. – T. 2. – S. 321–329.

The Semantics of the Pottery Kiln Fire in Belarusian Culture

Kostyantyn Rakhno

In descriptions of the ceremony of pottery-making (ritualized technology), principal attention is usually devoted to the easily recorded norms of behaviour, to the inventory of ceremonial, objective, and action symbols. Despite the fact that the mythological and cosmological aspects of traditional culture are no less important than the practical ones, their semantics remain off screen. It remains unknown what exact meaning was invested in these symbols, why one or another phenomenon, item, or operation held such weight in the ceremony.

The specific character of the traditional perception of the pottery kiln fire in the context of the mythopoetical model of the world among the Belarusians is the object of the present study. The element of fire in the context of the most ancient crafts has not been the subject of detailed consideration, although in the pottery crafts of the Belarusians, as among other Slavs, a great deal of proper ceremonies, beliefs, and proverbs have been preserved. They are useful materials for studies, including the Balto-Slavonic and Indo-European outlook. The archaism of the Belarusian data accords with the thesis on their especial relationship to the reconstruction of Slavonic paganism.

When the ware cracked in a furnace during its firing, potters in many centres of Western Belarus (in particular, the villages of Zabortsy of the Ostrovitsy District, Zablotye and Kurniki in the Smorgon District of the Grodno Region, Butsevichi and Filipovtsy in the Postavy District, Zamoshye near Volkolata in the Dokshitse District of the Vitebsk Region, Syerody in the Myadel District of the Minsk Region) told that it was struck by lightning (*piarun bijeć*). Then, the flame in the kiln was identified with lightning, the stormy fire of Perun, which was interpreted as an emanation of this God.

According to the beliefs of the Belarusians, stated in folklore texts autonomous and independent of the ceremony of pottery-making, the first fire that the ancestors began to employ descended from heaven from a lightning bolt (*piarun*), with which the Thunder God (*Bog*, *Piarun*) hit a tree, trying to kill a devil. Later people learned to obtain fire by rubbing.

The Slavs distinguished several kinds of fire, among which the fire that was obtained by rubbing together two pieces of wood was considered to be the most pure and salutary. By contrast, the fire that originated from a thunderbolt occupied an especial place in the folk world view. This is a fearful heavenly fire, with which God hits evil spirits and executes the unrighteous. The stone thunder arrows kill devils, and fire incinerates them. It is sacred. This first fire that was descended from lightning was considered to be the most important in the world, utterly pure and holy. Sometimes it was called the living fire (*żywy ahoń, živi oganj, gromovna, gromovita živa vatra*), as the one obtained by rubbing as well. It acted simultaneously as the tool and the hypostasis of the Thunderer, because lightning was interpreted as a flame too: *piarun – heta płomia, ahoń*, *ahoń-piarun*. And the power of this dread fire cannot be wielded by warlocks, witches, or even evil spirits. They were rather afraid of extinguishing it in a standard way, considering it to be a sin. Or it was impossible, inasmuch as such fire does not allow itself to be extinguished. Often people were never expected to do it. Even in the incantations it was said that nobody can put out the fire of lightning (*nichto nia możeć uniać*). It was believed to be much hotter and to possess

generally quite different characteristics to those of ordinary fire; after all, it was a reminder to man of his responsibilities to God. Lightning was regarded as a tool to overcome those destructive chaotic tendencies that appear in crisis situations, such as the weapon of the Thunderer, the special personification of the surplus of the heavenly force, ire, aggressiveness, directed against evil spirits and dishonourable people. When Perun, who drives around in the sky in a fiery chariot, can see that people sin, not being afraid of his thunder, then, desiring to punish the impenitence of mortal men, he shoots a lightning arrow, which falls firing to earth. The conflagration caused by it was considered to be a sign of God's kindness and care; therefore it was not allowed to be put out, except with milk or bread kvass. Sometimes it was filled up with sand, earth, or salt, but never quenched with water, which could supposedly make the flame burn much more intensively. And not only the house but also its owner would be threatened with danger. A log could suddenly fall on him and cripple or kill. There existed a belief that it was dangerous and sinful to save people or buildings that had been struck by lightning (including the rescue of cattle from a room caught on fire), because it could mean resistance to the God's will, and one always ought to submit to it. Sometimes the prohibition was explained with the opinion that the murdered devil was burning there, who, knowing that Perun liked humans, wanted to conceal himself in a human dwelling. It was considered that such conflagration originated peculiarly from the God, for it was caused by the God's might. Therefore ritual rounds were aimed not at extinguishing but only at localizing it, to permit no spreading of fire to other farmsteads. Nothing was taken from the burning building, and if they began to carry out their goods, they ought to leave, at least, a table in his place. Then the fire could go out by itself. If God wants, one more lightning bolt will strike the same place and extinguish it. God recompenses generously for losses from such conflagration. It was accepted with tender emotion and reverential resignation, waiting until all wooden objects had burned down or rain had doused the fire by itself. In no circumstances were screaming and making noise allowed. Even the smoke of such fire was considered to be beneficial for man. Places struck by lightning were generally accepted as pure, holy and worshipped; solemn ceremonies were celebrated on them, sacrifices were made. They have been designated by specific names (Pierunoŭ most, Perunova hara, Piarunka, Perunova khashcha) and big stones. A new dwelling was not built in the place of a house burned out by lightning (*piaruny*). They feared to bring on a house fire, originating from a thunderbolt, and avoided doing so in every possible way. However, in some places a ritual practice was preserved for a long time. According to it, when thunder struck and fire flamed up, fires in the houses of a village were renewed from it. When lightning hit a tree, and it caught fire, in the village the fire was blown out, and everyone went to take the heavenly fire. This living fire (*żywy ahoń*) from lightning, as one obtained by rubbing too, was used for the cauterization of new-born domestic animals – calves, colts – with the aim of guarding them against evil charms, possible at a young age.

In Belarusian myths the Thunder God Perun is connected with the obtaining of fire: he holds two huge millstones in his hands, rubs them and strikes one against another; with friction and blows he makes thunder and produces lightning, just as sparks are fetched by striking of steel upon a flint. The flinders of millstones fly onto earth and hit the evil spirits like arrows. The Lithuanian Perkunas deals with fire, its kindling and obtaining too.

The studied legends on the appearance of fire belong to the broader cycle, elements of which, without regard to some variances, coincide in the main details. In Belarusian

tradition, represented in the texts of different genres, the basic plot scheme of the antique myth on the struggle of the Storm God Perun against his chthonic adversary, in particular, against the devil, can clearly be traced out. If the upper world naturally is the location of Perun, then the devil resides underneath, near the roots of the World Tree. Such a Tree among the Belarusians is an oak or else an ash. Perun pursues his nimble foe, who hides finally under the Tree. Then the Thunderer hits him with his weapon, a lightning bolt. He strikes the Tree, inflaming it. So the first stormy downpour begins. The facts, despite the extreme antiquity of this subject, can be traced out in the Baltic and other kindred Indo-European traditions.

The Balts also believed that fire was brought to earth by Perkunas during a tempest.

A mention of the origin of fire in the Vedic context, which coincides with the plot scheme of the quoted Belarusian legends on the acts of the Thunderer in many respects, is of especial interest: yó hatváhim áriṇat saptá síndhūn, yó ga udājad apadhá valásya, yó áśmanor antár agním jajána, samvṛk samátsu sá janása índrah; "Who, slaying the dragon, turned on the flow of seven rivers on, who turned cows out, having Vala eliminated, who has generated fire between two stones, that, who snatches loot in battles, – that, oh people, is Indra!" (RV II, 12. 3). The God of Storms hits his demonic adversaries with a lightning bolt, fire, generated between two millstones, which later on becomes the common property of mankind. The millstone of the Thunder God is mentioned in the incantations as a powerful weapon against chthonic creatures (AV II 31. 1). The Thunderer, defeating the ancient dragon, has created fire along with other blessings of life: Indro… ajanad… sūryaṃ uṣásaṃ gātúm agním (RV III 31. 15). Sometimes the Vedic Thunder God was directly identified with the personification of fire. Inasmuch as the millstones were sorted with male and female principles, then obtaining of fire was interpreted as an analogue of the birth of a living being. The Belarusian, Croatian, and Serbian definitions of fire, kindled by a thunderclap, as the living, holy one, are of interest from this standpoint. In the universe of the Vedic man all the visible forms of fire, including the lightning in airspace and the fire of the fireplace on earth, are nothing else than different manifestations of the unified fire, Agni, worshipped with offerings. Agni was considered as the totality of all forms of life, terrestrial and celestial. There also existed a conception that the Fire Agni was a twin-brother of Indra, since they have a common father but different mothers (RV VI, 59. 2). A victory over the demon Vṛtra is compared with the crashing of a tree by lightning (RV II, 14. 3), the Thunder God smashes trees and kills demons: ví vṛṣ́ṇ hanty utá hanti rakṣáso (RV V, 83. 2).

According to the Belarusian myths, the stormy flame has also played an extremely important role in the beginnings of the world. When the world had only just begun to exist, it was nothing nowhere. The lifeless water was everywhere, and there stood a kind of stone amidst it. Perun, holding the millstones in his hands, struck a stone upon a stone and generated lightning. Splinters flew to earth, as arrows. One of the flinders hit that stone, and three sparks fell from there: a white one, a yellow one, and a red one. Sparks fell on the water. That made the whole water turbid, and the world grew foggy, like clouds. And when everything grew lighter, earth separated from water. Different forms of life arose both on land and in water. Woods, herbage, animals, and fishes, and later a human appeared. The separation of water from heaven and the division into water and dry land, and the resulting separation of heaven and earth, are the typical deeds of the Thunderer as a demiurge who initiates the ordering of the universe.

The Vedic cosmogony, as it is interpreted by researchers, is very similar, because it presupposes two stages. The first is a phase of an undifferentiated unity. At this stage only primeval cosmic waters, containing the embryo of life, existed. A clod of earth arose from the bottom of the cosmic waters and, increasing gradually in size, changed into a mountain or rock that floated on the surface of the waters and had no strong anchor. That completed the first stage and, in fact, cannot even be defined as the myth of creation, because, as in the Belarusian beliefs too, some elements already existed at the beginning. This is not creation but rather a description of the mystical self-dependent evolution of the primary element without any intervention of a demiurge, which defies description with the help of binary oppositions, since there was no differentiation in it. It was nothing – no heaven, no earth, no day, no night, no light, no darkness in the strict sense. This pre-initial stage is described in the hymns with the help of the use of negative opinions and concepts. It is interesting that Vedic ṛṣi understood that their cosmogonical reflections also have limits and that the formation of being is, probably, unknowable.

The second stage of cosmogony begins with the birth of the Thunder God Indra outside of the primeval world (it is not completely clear how exactly he was born) with the aim of generating the dual cosmos. Wherefrom he has come, it is not reported, and the texts tell nothing regarding this, because it is obvious that coming from nowhere formed a part of his essence. The main function of Indra consisted in creating the real world from the potential world. And with the blow of vajra he calls into being the world, where there is the contrast between light and dark, day and night, life and death. As among the Belarusians, the fire of lightning performs here the pronounced creationist function. It creates the twofold world of individualized forms from undifferentiated chaos. With his power Indra moves apart two spheres of the world structure, heaven and earth, having made them visible one for another, and allows the sun to shine (RV I 51. 10; I 52. 12; I 56. 6; II 13. 5; VIII 3. 6; X 89. 1–4, 13; X 113. 5). Just this, the second cosmogonical stage, is represented in the Vedic hymns. The cosmogonical activity of Indra has two aspects. First, he kills the serpent Vṛtra, who personifies the resistance force of a mountain, of a primeval hill, having breached which, Indra gives to earth a strong bearing and simultaneously frees waters, bound by the dragon, and releases the fire, imprisoned in the hill. A transition from the cryptic to the overt, from the amorphous to the definite is realised in such a way. A rock of an island in the ancient ocean, broken by Indra at the moment of the creation of the world, becomes the centre of the world structure that originates from it. The place, from which earth has arisen, begins to function as its bearing. There emerged storm-clouds, which swirled above the rock, it got dark, but afterwards the sun rose, and light appeared in the universe. The impenetrable darkness dissipated. The released rivers flooded. After the discharge of vivifying forces, the primeval world became sacral earth that enlarged and along with heaven formed two halves of the cosmos, and life appeared on its surface. Woods and herbaceous plants turned green, numerous living beings began their existence. Only then was the first terrestrial inhabitant born. Second, creating the dual world, separating heaven and earth, which were joined, and fixing them separately, the Thunder God is temporarily identified with the cosmic pillar, that is the centre of the universe. In the capacity of the axis mundi he acts only at the moment of creation. It is corroborated with the subsequent New Year's rite, when in honor of Indra as founder of the world order, a pillar was erected. Throughout that time, while it stood and was worshipped, it was considered to be identical with Indra and sometimes was designated by his

name. After seven days this pillar was removed and thrown into a river, which confirms the assumption of the seasonal nature of this god.

Vestiges of archaic beliefs can probably to be traced in the fact that a pillar in the combustion chamber of two-tiered pottery kilns, prevalent in the Mahilyov Region and in the south-east of the Vitebsk Region as well as in the west of Belarus, was called *stoŭb*, *slup*, *dziadok*, *died*.

A saying of Belarusian potters, which points towards the meddling of uranic forces in their work, has a direct parallel in the Vedic tradition, where it is said that Indra has split a rock with lightning, "just like a new pot" (bibhéda giríṃ návam ín ná kumbhám) (RV X 89.7).

Lightning was associated with the idea of the rise of living beings, which is of no small importance in the examination of mythological concepts connected with the pottery kiln fire, in which earthenware was fired. Among the Belarusians, as among other Slavs, the symbolization of earthenware was based on its anthropomorphism. A clay pot was considered a living creature resembling a human being, possessing gender and sexual characters, who reproduced all the main phases of human life.

The firing of earthenware was identified with conflagration in riddles, and in the Belarusian culture the largest number of beliefs and ceremonies was connected with conflagrations ignited by Perun's lightnings. Even ordinary inflammations were ascribed to his wrath. A clay vessel, born in the kiln fire – in the conflagration (*na pażary*), as the riddles say – provided the symbolical image of man, representing him in numerous ritual practices.

The relics of analogous conceptions can be traced among other Slavonic folks too. Polish potters in Czarna Wieś Kościelna of Białostok District believed that thunder during a storm caused the cracking of pots in the fire. One Polish legend, recorded from the potters from Lążek Ordynacki of the Lublin District, tells how the first basin was modelled. Mind was given by the Lord God to man to make his life in the world comfortable. One man wove a basket of willow twigs and covered it with clay. When everything had dried out, he could keep drinks and other eatables in this basket. Once his shelter of branches had been struck by lightning (*pieron*), all was burned down. The willow twigs of the basket also burned, and the clay it was covered with burned in that fire, and in such a way a basin was made of it. It turned out that it was a durable vessel. Since then people modelled their ware, but they had always to ask God for lightning to burn vessels in the fire. Later on, since they had learned to kindle fire, they burned it themselves, without the help of lightning. With the advent of ordinary fire, the mythical epoch was concluded.

In the Belarusian folklore, mythical time transforms most often, appearing as the Golden Age, when the new-created world has not yet spent the divine energy and is characterized in all its manifestations by over-sufficiency as well as the presence of the Gods, who roamed the earth and took an active part in the life of human beings. The ordering of the then world was the consequence of the victory of the Thunderer as a demiurge over the chthonic antagonist, personifying primeval chaos. The temporal far-awayness of this mythical past seems to be rather relative, since it is constantly recommenced with the help of ceremonial rites. The perception of initial, primordial time as the epoch of creation became the factor of actualization of the basic myth of the struggle of Perun against his chthonic opponent in the beliefs of Belarusian potters.

As we can see, fire in the pottery kiln is the initial heavenly flame, given by the Thunderer; it is frightful and dangerous owing to its appearance from the other world, which

benefits nobody. It is opposed to ordinary fire (*svojski*, *sprawiadliwy*), which is secondary and tame. But just this stormy fire, which retains its own demiurgic potential and cannot be in the power of evil, is used by potters. An archetypal precedent is reproduced in the ceremony of pottery-making in such a way; the ceremony is projected in the sacral time of commencement. One of the main paradigms of cosmogonical myths is not the creation per se, but the change of that which has existed earlier, but timelessly and in stasis. The process of the firing of earthenware was understood approximately in this way too. The static being, in order to enter, develop into the dynamic process of generation, has to get a powerful incentive from the demiurge, which disjoins something, creates something new, for example, fire, in the process of the first great sacrifice, the great battle against primary forces, which are semantized as the chaotic ones, as a threat to harmony. Lightning acts as a tool to consolidate and to support the created elements of the universe, to purify and regulate it. A pottery kiln obtains consequently the status of a high, pure, and holy place. It becomes a part of the organized world. Such a correlation of fire as a demiurgic principle with lightning is known in the most primitive cultures. The comparison of traditional Belarusian sayings on the flame of a pottery kiln and the whole range of beliefs about fire, reconstructed for the Krivian cultural tradition on the basis of a large quantity of ritual operations, prohibitions, injunctions, and multifarious sacral texts that have been partly preserved, with the complex of beliefs, typical for other Slavonic ethnocultural traditions, finds that the Krivian conceptions are the most archaic; they have preserved the spirit of Slavonic paganism in its entirety.

Реконструкция мифопоэтического образа утки (*Anas*) (по данным письменных источников и фольклора балтийцев, славян и других И-Е народов)

Роландас Крегждис

The article deals with the reconstruction of the mythopoetical image of a duck (Anas) according to the written sources and folklore data of Baltic, Slavic and the other Indo-European peoples. It also presents an etymological analysis of Russ. dial. анчу́тка 'devil, demon; Antichrist; hobgoblin, water-sprite, familiar, sylvan; trollop; poor person; pickle; curse'.

Перед началом анализа мифопоэтического образа утки (*Anas*), необходимо учесть то обстоятельство, что такая мифологема не выделяется не только в сводах по балтийской мифологии (BRMŠ; LM; Balys, Biezais 1973), **но и в работах, посвящённых этой тематике** (ср. Juciewicz 1846, 43–78, 93–135; Biezais 1974, 663 т.д.; 1975, 307 т.д.). Правда, Мария Гимбутене (Gimbutienė 1985, 160) утверждает, что символику утки следует соотносить с зооморфным обликом богини судьбы литовцев *Лайма-Даля*, т.е. она должна восприниматься как теофорный мифологический образ (Gimbutienė 1985, 139).

О таком мифониме [т.е. ***активно*** *действующем мифологическом персонаже*] не упоминается и в исследованиях и сводах по славянской[1] мифологии и этнокультуре (ср. СМ 421, 429; $СМ_а$ 473; Gimbutas 1967, 719 т.д.; Brückner 1918, 1980; Велецкая 1978; Фаминцын 1995; Нидерле 2000; Петрухин 2000; Трубачёв 2003, Мадлевская 2005), он отсутствует и в сборниках древнерусских мифов, сказаний и летописей

[1] В реликтовых образцах древнерусской резьбы утки часто изображаются тянущими ночное солнце, которое находится в подземных водах (ср. идентичный мотив украинского предания 'Красносвіт' (см. Завадська и др. 2002, 37)) [очевидный образец конвергентного процесса солярного и лунарного культов (см. 1 схему) – эта рефлексия общеиндоевропейской традиции, поскольку хорошо известно, что римляне божество ночного света Луну (Месяц) чтили в том же самом святилище, где приносили жертвы Солнцу (Macrob. Sat. III 8, 3 – МС 321)]. Рыбаков (1981, 236) утверждает, что утка является символом солярного культа, хотя не объясняет значения часто изображаемой триады этих птиц водяного пространства вокруг круглого небесного тела (ср. Рыбаков 1981, 342, 344), который, по всей видимости, следует истолковывать как референт лунарного культа, поскольку именно луне свойственны три главные фазы (ущербная луна, [новолуние – часто сопоставляемая с ущербной фазой из-за тождественной формы], возрастающая луна, полнолуние), ср. мифологические элементы древних индийцев: Индра раскалывает Луну-Вритру ⇨ [из-за похищения стада коров (RV X 8, 8–9), т.е. нарушения мирового порядка ↔ замены дня в ночь ⇦ импликации затмения солнца]. Появляется Вишварупа (д.инд. ***Viçvárūpa***) „обладающий (принимающий) всеми формами, разнообразный (эпитет Вишну)" [то, что Вишну можно сравнивать с лунарным божеством – а не с солярным, как это принято до сих пор (МС 126) – в первую очередь подтверждает знаменитые **три шага Вишну** (RV I 154), „которыми он измерил земные сферы" (МС т.ж.), т.е. три фазы или ипостаси Луны, являющиеся главной точкой отсчёта исчисления времени – одного из таинств Божественного порядка] = *„осколки // разные фазы луны" ⇳ трёхглавый демон ⇦ три главные фазы луны: С [ущербная луна, новолуние] ↕ О [полнолуние] ↕ Ↄ [возрастающая луна] ⇨ полнолуние составляют С + Ↄ (см. схему № 1).

(Рыбаков 1963; СДПИС). Лишь эпизодические упоминания об образах этого водяного пернатого, их значениях и причинах появления присущи для работ А.Н. Афанасьева, В. Я. Проппа, Б. Рыбакова, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, Завадськи и др. [и культурологических сводов – (СР 488)] (см. дальше).

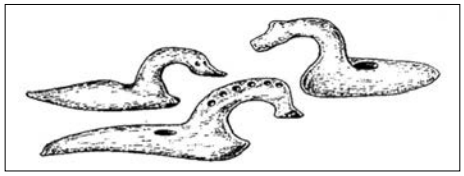


Иллюстрация № 1: Утки-кони (образцы резьбы из кости – Завадська и др. 2002, 332)

Гипотезу о присутствии конвергентного процесса солярного и лунарного культов можно аргументировать и археологическими находками на земле радимичей (в вост. части Верх. Поднепровья, по р. Сожу и её притокам) – в одной из находок изображается **конь** с **утиною** головой (!!!) (подробнее см. Рыбаков 1981, 236–237; ещё см. Завадська и др. 2002, 238; иллюстрацию № 1), и данными восточнославянского фольклора: в русской сказке [№ 283 (Афанасьев и др. 1957)] упоминается, что на лбу царевича было изображено **солнце**, а на затылке – **луна**, по бокам – созвездия.

По мнению Б. Рыбакова (1987, 385), 'утко-кони' являются «самыми интересными, ключевыми для решения многих вопросов космогонического характера». К сожалению, Рыбаков всё своё внимание сконцентрировал на исследовании солярного культа – даже уток интерпретирует, как основные элементы атрибутики этого небесного светила: «днем солнце движется по небу над землей и его влекут кони (иногда лебеди), а ночью солнце плывет по подземному океану и влекут его водоплавающие птицы.» (Рыбаков т.ж., ещё см. 520). О лунарной культовой традиции этот исследователь умалчивает, как будто её вообще не существовало. Вряд ли можно согласится с утверждениями Рыбакова о том, что славяне соотносили утку с атрибутикой солнца, поскольку им представленные реликты материальной культуры (уже упомянутые костяные подвески 'утки-кони', деревянные прялки с изображениями коня и утки и др.) следует истолковывать как образцы отображения порядка мирового устройства, т.е. луна + земля + солнце, ср. им же представленную иллюстрацию с изображениями этих двух небесных светил в образе зооморфных символов коня [= солнце] и козла [= луна] (см. Рыбаков 1987, 243). К тому же необходимо отметить, что Рыбаков игнорирует расхождения чисто эмпирического характера, т.е. несоответствия изображений солнца (символ в форме окружности с многочисленными луче-

Иллюстрация № 4: изображение свастики из могилника Кобан (Осетия) (Wilson 1896, 821; ФНВС 453)

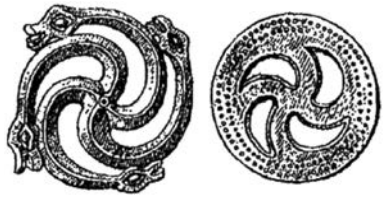


Иллюстрация № 5: изображение свастики из могилника куршов Пришманчай (Литва) (Москвин Щеглов 2008, 385)

выми отводами) и луны (в форме геометрической фигуры **трёх**эллипсойдной структуры), что отображает бесфазовое состояние солнца и **три фазы** видоизменения луны. Аргумент этого исследователя (Рыбаков 1987, 354–355, 520) о том, якобы знак свастики на груди коня или птицы должен изъяснятся как символ солнца является казуистичным по причине доминирования этого геометрического знака в фунеральной атрибутике балтийцев, иранцев и др. И-Е народов (подробнее см. Kregždys 2011; ещё см. иллюстрации № 4, 5), которая, несомненно, рефлектирует функциональную разновидность луны, а не солнца.

Интереснейший керамический реликт (14 в. до Р.Х.), видимо, кельтской культуры, найден на территории нынешней Сербии, представляет **трех**колесную упряжку, запряжённую утками. Упряжкой управляет какое-то божество (см. ESC 108).

Основываясь на этих данных, можно делать осторожное предположение, что эпитет Вишварупы Триширас (д.инд. *triçiras*) „трёхглавый" означает три лунные фазы, т.е. предполагает реконструкцию одного из наименований бога луны.

Лунарный, а не солярный культовый мотив, связанный с мифологемой *утка*, предопределён и славянским обычаем преподносить в жертву богам этого пернатого вместе с **быком** [или его головой] (подробнее см. Рыбаков 1981, 508) – а связи лунарного культа и мифологемы *бык* подробнее см. Крегждис 2009, 265, 277, 288, 291; ещё ср. эпизод латышской сказки, где утверждается, что хтоническое божество чёрт питается бычьим мясом: *Valns īlāc okā, pīsmeļ pylnuvērša uodu yudiņa, atnas, pīlej kotlā, īlīk gaļu un vuorej. Izvuorej vērsi. Cik jau tur apēdja kolps, bet valns apād pus **vērša**, līkas un guļ* (*Sods par skaišanos* (23. A. 1000. 1049. 1052. 1007. 1115. 1060. 1063. 1084. 1130. A. Gari-Juoneno S. Keibinīka Kokorevas pag. – все примеры латышского фольклора приводится из сайта www.ailab.lv)), т.е. *Чёрт прыгнул в колодец, набрал полный бурдюк воды, принёс, вылел в котёл, положил мясо и варил. Сварил **быка**. Батрак уже наелся, но чёрт, съев половину **быка**, согнулся и прилёг*, а связь хтонического божества с лунарным культом не вызывает сомнений, ср. описание Феокритом (Θεόκριτος Εἰδύλλια II 11–14) греческой богини Гекаты, которая в то же самое время была и владычицей подземелья, и луны. Кроме того, необходимо обратить внимание на весьма важный факт возможного сопоставление мифологемы *утка* с лунарным божеством – славяне верили, что эта птица имеет прямое отношение к урожайности разных растений (Рыбаков 1981, 516). Этот мотив можно соотнести с аналогичной функцией древнеиндийского бога луны Сомы, в чём распоряжении находилась вся флора – см. МС 498). Несомненным подтверждением взаимосвязи лунарного божества и мифологемы *утка* является свадебные обычаи восточных славян: 1) украинцы для выполнения этого обряда выпекали хлеб, на котором молодой и невеста изображались в виде селезня и утки (см. Жайворонок 2006, 278) [такая этнографическая особенность присуща и для свадебного обряда русских (Завадська и др. 2002, 336; Гура 1997, 669)]; 2) мотивы этих птиц, отождествляемых с молодыми, встречаются и в белорусских песнях (Иванов, Топоров 1974, 252 д.; ещё см. Топоров 1993, 192), и в русском – *Утачка дикая, каледа, // Па бирежку пикала, каледа, // Гордеюшку кликала, каледа: // «Гардеюшка-силизень, каледа, // Тапчи утку каждай день, каледа, // А не хочишь каждай день, каледа, // Тапчи утку чириз день, каледа!»* (РЭФ 73); *Пойте, девки, прибаутки, // Будут селезни и утки. // Утка крыльями махает, // Селезень туда пихает.* (РЭФ 486) –, и в польском, а также в болгарском фольклоре (Завадська и др. 2002, 64, 336). Мотив утки-невесты встречается и в русских брачных гаданиях (Грищенков 2005, 145), и в сказках (см. №240 [213] – Афанасьев и др. 1957).

Мифоним селезня как символическую ипостась луны изъясняет, основываясь на данных русских сказок, Б. Баландинский (2008, 92).

Мифонимы быка и утки соотнесены в рассказе скандинавов о Гестре, нашедшего утку, сидевшую на своем гнезде **в рогатом черепе быка** (Тайлор 2000, 26). Такую же референтную связь между зооморфным (**бык**) и орнитоморфным (**утка**) мифонимами рефлектирует восточнославянский обряд строения дома, т.е. в одних областях Руси в основание дома клали голову быка, а других (напр., в Перми) – крыло утки, что, учитывая структурное строение космологической системы славян, видимо, соответствует положение луны; в противоположном углу клали голову коня (= символ солнца), а посередине сажали деревце (= символ мирового дерева) (подробнее см. Байбурин 1993, 160–161).

Известно, что римская **богиня луны** Диана, кроме функции предопределителя хорошего урожая, выполняла и миссию опекунши благополучных родов [очевидная связь с **водой** (!) – по поверьям восточных славян (украинцев), дети рождались в водоёмах (т.е. их появление воспринималось как результат реинкарнации умерших [по поверьям восточных славян, проклятый и Богом нелюбим покойник превращается в утку – см. Зеленин 1995, 80], с давних времён хоронившихся в воде), после чего их приносили утки, гуси или лебеди (Завадська и др. 2002, 137, 333)] (ср. Фрейзер 1980, 165), а богине урожайности, рожениц (и соответственно – родов), семейных отношений и детей Юноне, как и Диане, обычно приписывали и функцию божества луны (Фрейзер 1980, 190).

О таком мифониме умалчивается и в других работах по **балтийской и славянской** (Pisani 1950), **германской** (Guerber 1895; Rydberg I–III; Munch 1926; Vries 1935, 1937; Симпсон 2005; Королёв 2007; Harris 2008)[2], **кельтской**[3] (Le Roux 1961; Коллис 2007; Гюйонварх, Леру 2001; Королёв 2007$_a$; Широкова 2005; Мурадова 2010; ВС [правда, кельты иногда с образом утки ассоциировали богиню истока реки Сены Секвену (см. Matson 2010, 10; ЭКМ 288; Kobielus 2002, 136)]), **индийской**[4]

Понятие перемещения души умершего в утку присуще и для литовцев, ср. в сказке 'Сигуте' рассказывается о том, как мачехой-ведьмой изведена падчерица Сигуте заживо сгорает, а потом её пепел превращается в утку (см. Бутримас, Гиринкас 1985, 149): *Вышла черная телка за ворота, по запаху узнала пепел Сигуте и облизала его. Тотчас вылетела из пепла утка* (КЛ 88); *Прямо в яму угодила. // Мачеха меня сгубила, // Сироты не пощадила, // Пепел выгребла из ямы, // Прах мой по ветру пустила! // Телка пепел мой лизнула, // Тотчас я крылом взмахнула, // Пестрой уткой в небо взмыла*. (КЛ 89).

Тут уместно упомянуть и гипотезу В. Георгиева об этимологии названия народа, о котором говорится в труде Йордана, *Antes* (*Hentes, Antei*) – это слово болгарский лингвист возводит к лит. *ántys* „утки", поскольку, по мнению Георгиева, утка была одним из тотемов славян (подробнее см. Karaliūnas 2005, 391). Очевидно, что такое суждение, видимо, основано на методике народной этимологии, поскольку до сих пор никто не доказал (данными археологических исследований или примерами мифологических мотивов), что в обрядовой традиции славян когда-нибудь использовался такой тотем. А главное – необходимо объяснить связь реконструируемого тотема с культурной традицией балтов, субстратное влияние которых в этом случае предусматривает Георгиев.

Обобщая анализ возможной реконструкции мифологемы *утка* по данным восточнославянской культурной традиции, необходимо констатировать факт её отсутствия в плане активного действующего персонажа, т.е. преобладает символика инактивного объекта.

[2] Правда, Я. де Фрис (Vries 1937, 153) приводит интереснейший факт, что ещё в начале 20 в. северные германцы, давая клятву или при утверждении договора, придерживались старой традиции использовать обглоданные утиные кости [после подписания соглашения их разбрасывали]: „Merkwürdigerweise ist auch im heutigen Volksbrauch eine ähnliche Sitte bekannt; auf der Watteninsel Terschelling wird beim *buulfeest*, das im Januar stattfindet, auch mit den abgenagten Resten der verspeisten Enten geworfen". В более ранний период времени для этих целей использовали тушу **вепря**. Основываясь на этих фактах, можно реконструировать древнейшую – нутриальную функцию этого пернатого водяного пространства (см. Roesdahl, Wilson 1992, 141, 249; Тодд 2005, 31), которая с течением времени, из-за сакрализации трапезы (Нильссон 1998, 102), была соотнесена с божеством (ср. Roesdahl, Wilson 1992, 386) [учитывая факт верований древних скандинавов, что умершие тоже питаются мясом этой птицы (Тодд 2005, 63)], ведавшим выполнением клятвы или условий договора (таким божеством для древних индийцев был Варуна – бог мировых **вод** и порядка вселенной (МС 116), Сома – бог **луны** (МС 497); прямым соответствием надзирательства над исполнением обычаев, упорядочивающих животный и растительный мир и сферу людской деятельности, рефлектируется в функциональной разновидности древнегреческой богини **луны** Артемиды (МС 64). В последствии эта птица была соотнесена с одним из атрибутов мира потустороннего (ср. Wägner, MacDowall 1884, 238), т.е. луна ↔ вода ⇳ божество луны (воды) ↕ хтоническая среда и её атрибутика (птица водяного пространства; клыки **вепря**, визуально соотносимые с фазами ущербной и возрастающей луны ↔ C + Ↄ).

Для нарративной традиции мифопетического образа утки северных германцев присуще, как и для восточных славян (см. 1 сноску), отсутствие активного действующего персонажа, ср. мифоним девиц-лебедей, сбрасывающих перинное одеяние и превращающихся в прекрасные девушки (MacCulloch 1930, 258) [об идентичных мифопоэтических мотивах восточных славян (украинцев) см. Завадська и др. 2002, 300].

[3] Чаще всего кельты утки воспринимали как объект жертвоприношений, ср. на Гебридских островах утку, курицу, петуха или кошку выбрасывали за дверь дома, чтобы умолить земных богов (подробнее см. MacGulloch 1911, 244).

[4] Древние индийцы, как и славяне (см. 8 сноску), верили, что утки (и гуси) являются средством перемещения, только первые верили, что на них летят боги (Гусева 2002, 122). Идентичная функция этого пернатого прослеживается и в древнегреческой мифологической системе – богиня Афина, превратившись в утку-нырку [отсюда её эпитет Эфия], по утверждению Гесихия, под своими крыльями спрятала Кекропса и перенесла его в Мегару (Тахо-Годи, Лосев 1999, 211–212). Такой мотив (т.е. седлание утки) встречается на некоторых древнегреческих вазах (подробнее см. Гиро 1915, 68).

(Cust 1880, Dowson 1888, Monier-Williams 1885, 1891, Oldenberg 1896, Bloomfield 1899, Macdonell 1897, 1900, 1927, Кёйпер 1986; Кузьмина 1994) [в Ригведе лексема *утка* вообще не употребляется (!!!) – см. Griffith 1896; Geldner I–III; Bloomfield 1906; Елизаренкова I–III, а в собрании законов Ману (*Mánu*) указывается, что утка – аватара человека, во время прежней жизни воровавшего воду, т.е. сформулирован пейоративный коннотат (см. Monier-Williams 1876, 281)][5], **иранской** (Bartholomae 1924; Widengren 1965; Бойс 1994; Луконин 1969; Переводчикова 1994; Гуляев 2005)[6], **италийской** (КДР I–II; РИР; Abbott 1912; Zieliński 1999; Сергеенко 2000; Шайд 2006 [в письменных источниках чаще всего упоминаются лишь названия яств, приготовленных из мяса утки (см. РИС 25)]), **древнегреческой** (Burkert 1977; Зелинский 1993; Нильссон 1998; ГХНС; Скржинская 2009 [как птица водяного пространства, утка в греческой мифологической системе была соотнесена со сферою влияния Посейдона (Боннар 1994, 28; Kobielus 2002, 136) – греки воспринимали её как мор-

[5] Тут необходимо пояснить, что для лексемы др. инд. *cakra-vāka* 'бурый гусь (Anas Casarca)', упоминаемой в Ригведе (RV II 39,3) и интерпретируемой как мифоним (Macdonell, Keith 1912, 252–253) [в переводах её транслитерируют, а не переводят (ср. Griffith 1896, 123; Geldner I 300; Елизаренкова I 282)], только в лексикографических сводах приводится семема 'утка **брахмана**' (ср. Monier-Williams 1872, 311), по своей сути диферентна референту 'утка (Anas)' ↔ др. инд. *ćakra-pāta* 'т.ж.' (ср. Monier-Williams ibd.), т.е. эти слова являются ассоциативными наименованиями жреческого сословия (брахманов) [т.е. др. инд. *cakrá* 'колесо; диск (**оружие** Вишны и Кришны); множество; **власть**' + др. инд. *vāká* 'говорящий; изречение (формула); мольба' // др. инд. *pāta* 'полёт; падение; сбрасывание и др.'], ср. др. инд. *hariheti-hūti* 'т.ж.' [т.е. др. инд. *hari-heti* 'оружие Вишны' + *hūti* 'моление, мольба']. К тому же, сравнив другие наименования утки [ср. др. инд. *karaṇḍa* 'такая разновидность уток'; *kala-haṅsa* 'такая разновидность уток // гусь'; др. инд. *kāmika* 'дикая утка', др. инд. *kāraṇḍava* 'такая разновидность уток'; др. инд. *tarad* 'т.ж.', др. инд. *plava* 'т.ж.'; др. инд. *bhasad* 'такая разновидность уток; солнце и др.'; др. инд. *marāla* 'нежный; фламинго; гусь; такая разновидность уток; конь; гранатовая роща; облоко; негодяй, сажа из лампы'; др. инд. *marālaka* 'такая разновидность уток'; др. инд. *marula* 'т.ж.'; др. инд. *mahapakṣa* 'т.ж.'; др. инд. *sahasra-pāda* 'солнце; такая разновидность уток'; др. инд. *haṅsa-mālā* 'такая разновидность уток или гусей'], можно делать вывод оо том, что перечисленные зоофорные имена рефлектируют симбионтное нивелирование, ср. др. инд. *haṅsa* 'I. гусь ↔ фламинго ↔ утка; II. колесница Брахмы; брахман – начало вселенной' (Monier-Williams 1872, 1163), определяющую реконструкцию гиперонима 'птица водяного пространства'. Мифологический образ этого пернатого тоже сконструирован, придерживаясь принципа ассоциативности, по нескольким причинам: 1) цветовой окраски (ср. цвет фламинго (красноватый ↔ желтоватый) ↔ утка) ⇨ мифологема божество Солнца; 2) формы [↔ символ средства передвижения (судна ↔ восхода) солнца] ⇨ Солнце (мифологема).

Всё-таки, археологические находки индо-персидского ареала свидетельствуют о том, что причисление утки к культовой атрибутике солярного культа, видимо, является результатом уже упомянутого конвергентного процесса (см. 1 сноску), так как изделия для **развесочных** потребностей, изготовляли именно в форме утки (см. иллюстрацию № 3), которая в иранской традиции должна была быть соотносима именно с **лунарным** божеством *Хаóма* [= др. инд. Сома], являвшемся победителем **лжи** (Y. 17) (см. МС 567). Ю. А. Рапопорт выдвинул гипотезу о том, что рассказ, представленный в Авесте о присылке закона Ахуры Мазды на землю птицей Каршипт (V. II, 42), является доказательством о религиозном статусе утки – птицы водяного пространства (см. Раевский 2006, 81).

Неоспоримым доказательством, подтверждающим присутствие смысловой связи между образом утки и атрибутикой **лунарного** культа, является археологическая находка на территории Иберского полуострова – иберская пряжка в форме утки, соединенной с **полумесяцем** (см. Аррибас 2004, 173).

[6] Известно, что мотив утки (и других водоплавающих птиц) был очень широко распространен в скифском искусстве, что привело Д. Раевского (2006, 80–81, 154, 441, 481, 541) к выводу о том, что «образ водоплавающей птицы был в скифском мире устойчивым религиозным символом», поскольку историками религии установлена связь образа птицы водяного пространства с мифом о создании вселенной. По причине отсутствия такого древнеиндийского мифологического соответствия, выдвинута гипотеза о его неиндоевропейском происхождении (причисляется к культурному влиянию народов монголоидной расы) (ещё см. 7 сноску).

скую птицу (!!!; см. Mireaux 1980, 103)]; ещё см. 4 сноску), **хеттской** (Campbell 1926; Gurney 1954, 1977 [упоминается лишь нутриальный аспект – см. Macqueen 1975, 77], Волков, Непомнящий 2004) мифологии и религии и сводах по этнологии и этнографии всех народов мира (ср. Creuzer 1822; Тейлор 1897; RKA; Haussig 1973; Фрэзер 1980 – он лишь констатирует тот факт, что индейцы Северной Америки связывали утку с урожайностью бобовых (Фрэзер 1980, 463); АК; АТК; РМ; Элиаде, Кулиано 1997; Беккер 1995; Петров 1997; Чайлд 2007; Самозванцев 2000; West 2007)[7].

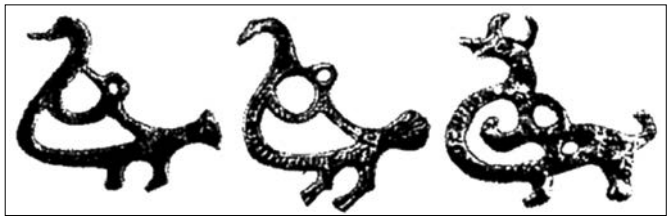


Иллюстрация № 2: Утки-кони (изделия из металла – Завадська и др. 2002, 335)

Важность мифологического понятия утки в фольклоре разных И-Е народов [в том числе балтийцев и славян], упоминается в статье В. Н. Топорова (1973, 29–44) под названием *Из истории балто-славянских языковых связей: анчу́тка***,** в которой от части разбирается мифологический образ этого наиболее распространённого русского названия нечистой силы (см. Питина 2002, 87), который, в свою очередь, должен разъясняться как ассоциативный, поскольку в совокупности своей рефлектирует образ инактивного персонажа – медиатора[8] [подчёркивая статичный характер его действия (см. 23 сноску)], в противовес мифониму активного плана, выполняющего функцию Демиурга в культурной традиции финнов и других, **не** И-Е народов (см. 7 сноску).

В статье Топорова главным образом анализируется проблема этимологизации имени мифонима, которое в диалектах русского языка может обозначать **1.** ‘чёрт, дьявол, бес; антихрист’ (Орёл, Симбирск, Тула, Рязань, Терь, терит. реки Дона, Тверь, Пенза, Курск, Тамбов, Тобол), [также выделяются альтернативные семемы того же самого референта] **1.а.** ‘чертёнок, бесёнок’ (Саратов, Пенза, Рязань), **1.б.**

[7] Больше сведений о мифологическом образе этого пернатого представлено в описях религии неиндоевропейских народов (напр., египтян, евреев, китайцев – см. Купер 1995, 343; МНМ I 215, 336; Kobielus 2002, 136; индейцев Северной Америки – см. Тресиддер 1999, 386; Леви-Строс 2000, 122, 136, 2000а, 176; 2007, 29, 46, 53, 105 и др.; индейцев Южной Америки [племени бороро в Бразилии] – см. Леви-Строс 1999, 202; Леви-Строс 2000а, 154, 174, 176–178, 352; Тайлор 2000, 214; Центральной Америки – см. МНМ I 612; ненцев и селькупов – см. Элиаде 2002, 17; народов коми – см. МНМ I 522; тюркских народов – см. МНМ II 726; алтайцев, шорцев – МНМ II 738; финнов (карел) – МНМ II 762, 926; Рыбаков 1987, 221, 408; Мелетинский 1998, 28, 347; Гаврилов, Наговицын 2002, 49–52; мордвы – Рыбаков 1987, 407; монгольских народов и саяно-алтайских тюрок – МНМ II 909; бурят – МНМ II 919), центральноавстралийских племен (Мелетинский 1998, 71).

[8] Ср. мотив фунерального обряда [Савчук (2004, 468) почему-то утверждает, что этот этнологический мотив заимствован из скифского культурного наследия] украинцев, когда вдова просит утку отнести на чужбине умершему мужу весточку о том, что она скоро последует за ним, т.е. умрёт (Завадська и др. 2002, 300), или девочка-сирота посылает весточку умершему отцу (Завадська и др. 2002, 332). Древние славяне также верили, что души усопших перемещались в мир потусторонний на крыльях уток или лебедей (Домников 2002, 75).

По утверждению Плиния, римляне боли в животе лечат тем, что их переводят из тела больного в щенка или утку (Тайлор 2000, 341), т.е. выделяется функция медиатора между мирами живых и мёртвых (ассоциативом боли ↔ болезни ↔ смерти).

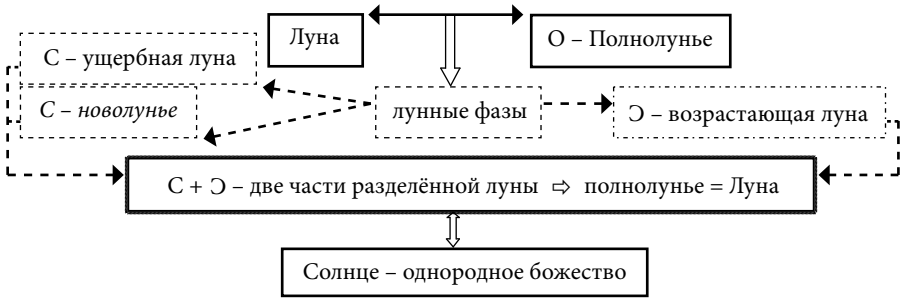


Схема № 1: лунные фазы; конвергенционный процесс солярного и лунарного культов

‘водяной чёрт’ (Терь, Тамбов), **1.в.** ‘домовой’ (Орёл, Тамбов), **1.г.** ‘леший’ (Калуга); **2.** ‘неряха, грязнуля’ (Курск, Орёл, Рязань, Калуга, Оренбург); **3.** ‘бедный, несчастный человек’ (Курск), **4.** ‘баловень, баловник’ (Калуга), **5.** семема уничижительного значения – ругательство **(**Рязань**,** Тула**,** Терь**,** Воронеж, Тифлисская губерния) (СРНГ I 262–263), т.е. этот божок многолик (см. Питина т.ж.).

Главный вывод, к которому приходит Топоров в конце анализа данной мифологемы, соотносим с проблематикой балто-славянских отношений, которой учёный посветил бóльшую часть своей научной деятельности, т.е. он выдвинул гипотезу об употреблении балтизма на территории России [на основании этого утверждения, устанавливаются границы проживания протобалтийских племён (см. Топоров 1973, 38–41)], т. е. он соотнёс русс. диал. *анчýтка* с лит. диал. *ančiũtė*, *ančiùkas* ‘небольшая утка’ (Топоров 1973, 36). Эту гипотезу он повторил в *Словаре прусского языка* (Топоров 1975, 96) и, делая ту же самую предпосылку – в *Мифологическом словаре* (МС 54), т.е. Топоров не сомневался в существовании возможной генетической связи между русс. диал. *анчýтка* и лексическими соответствиями литовского языка. Данное предположение, правда, с некоторой осторожностью, повторяется и в новейших исследованиях по русской мифологии и фольклористике (см. Бычков 2000, 18; Питина 2002, 87; Власова 2008, 22–23).

Лингвистическая интерпретация данного слова, которую в выше упомянутой статье представил Топоров, является весьма сложной из-за своей многогранности и, по всей видимости, нуждается в радикальной коррекции.

В начале анализа Топоров (1973, 34) настаивает на том, что русс. диал. *анчýтка* представляет собой производное слово с суфф. русс. *-утка*, с которым якобы образуются названия мелких животных (кошки, курицы и др.); при этом упоминается важная особенность семантического плана – по его мнению, таким словам часто присуще уничижительное значение (!). Основываясь на таких

Иллюстрация № 3: бронзовая мера веса из Персеполя (Персия) (ESC 1175)

суждениях, автор гипотезы приходит к выводу, что анализируемым мифонимом именовалось **мифологическое существо маленького роста** (Топоров т.ж.). Приходится сожалеть о том, что данное утверждение не иллюстрируется соответствующими примерами русского языка, поэтому судить о корректности такой гипотезы весьма трудно[9] – конечно, доказательством правильности такого суждения могла бы быть семема **1.а.** 'чертёнок' (Саратов, Пенза, Рязань), т.е. 'маленький чёртик' ↔ 'чёрт, дьявол, бес; антихрист' (Орёл, Симбирск и др.), или русс. диал. *анюта* 'небольшая рыбка, побольше вершка' (СРНГ I 263), но им не свойственно уничижительное значение[10].

Основываясь на лексическом материале русского языка, можно с уверенностью утверждать, что суфф. русс. -утка не всегда употребляется для выражения диминутивной семантической функции, кроме того с ним образуются названия животных, своим размером превосходящих и кошку, и курицу, ср. русс. диал. ***козутка*** 'коза' (Псков – ПОС XIV 329) < русс. коза + суфф. ***-ут-*** и ***-ка*** (Горячева 2007, 39).

Коротко представив анализ морфологической структуры слова, Топоров (1973 т.ж.) переходит к этимологической описи лексемы, указав, что её необходимо начать с обсуждения лексических соответствий, которые „<…> несомненно, связаны с *анчу́тка*, но по сравнению с *анчу́тка* сохраняют ещё один элемент (*-бал-, -бил-, -бул-* и под.) <…>". Необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что автор гипотезы (Топоров т.ж.) особенно подчёркивает важность такого сравнения для установления истинного происхождения анализируемого слова, поскольку оно „<…> как раз и даёт возможность для окончательного решения вопроса". Такими лексическими соответствиями, по утверждению Топорова, являются: русс. диал. *анчи́бал* 'болотный чёрт, водяной; дьявол, сатана; бранное слово, басурман' (терит. реки Дона, Орлов – СРНГ I 262), *анчи́бил* 'т.ж.' (терит. реки Дона, Орлов – СРНГ т.ж.), *анцы́ба́л, анцы́бу́л* 'т.ж.' (Владимир, Курск, Псков – СРНГ I 261–262), *анци́балка, анчи́болит* 'бранное слово' (терит. реки Дона – СРНГ I 262); укр. *анци́болит, анциболо́тник, анциболо́тський* и др. Первичным значением этих слов, по мнению Топорова, является семема 'болотный чёрт, водяной', поскольку такую рефлектируют новообразования, образованные по принципу народной этимологии, ср. укр. *анци́-болот, анци́-болотник* ~ русс. *боло́тник*, укр. *болотяни́к* 'чорт, живущий на болоте'). Правда, свою гипотезу Топоров (1973, 36) сразу же как бы и опровергает, констатируя факт, что укр. *анци́болот, анци́болотник* „<…> не выглядят как старые слова", поскольку **более архаичную** морфологическую структуру лексем рефлектируют русс. *анчи́бал, анцы́бал*, которые как раз и яв-

[9] Такие данные отсутствуют и в словаре Владимира Даля (Даль II 182–183; 223–225), и в *Словаре русских народных говоров* (СРНГ XV 149–151, 158; XVI 147).

[10] Употребление пейоративного значения чаще всего не является выражением совокупности семантической функциональности вторичного суффикса *-утка*, поскольку с ним образовываются альтернанты по родовому признаку, т.е. такой семантический оттенок рефлектирует морфологическое семантическое строение формы мужского рода, ср. девербативы русс. *заки́т* '(**пейор.**) всякого рода шалаш, конура или землянка и др.' (**masc.**) ↔ *заки́тка* 'т.ж.' (**fem.**); русс. *скрут* '(**пейор.**) один из простых разборов яблок' (**masc.**) ↔ *скру́тка* 'т.ж.' (**fem.**) (Даль IV 211) (см. Зализняк 1980, 185).
Такая же самая словообразовательная модель присуща и для смысловых единиц без уничижительного семантического оттенка с суфф. *-ка*, ср. русс. *распа́л* 'расширенье запала, прогар от пальбы' (**masc.**) ↔ *распа́лка* 'т.ж.' (**fem.**) (Даль IV 65).

ляются первичной основой, на базе которой могли возникнуть уже упомянутые новообразования со вторым компонентом композита, возводимым к русс. *болото* ‘Sumpf’.

Установив такую череду морфологических изменений, автор анализа предъявляет ещё одну гипотезу – «В таком случае русск. *анчúбал* точно соответствует лит. *ánčiabalis* ‘утиное болото’ <…>» (Топоров т.ж.), т.е. оно возводимо к лит. *ántis* ‘домашняя или дикая птица водяного пространства (Anas)’ J, K, SD79, R, Pn, I, J.Jabl, T.Ivan, V.Krėv, Jnšk, Rs, Vlkv, BM 411, Sml, Grž, NS 97, Pn, NS 229, BsP III 30, 106, Dkš, Trgn, B [LKŽe] и лит. *balà* ‘болото’. Данное утверждение[11], к сожалению, нуждается в существенной корректировке, поскольку русс. *анчúбал* ‘болотный чёрт, водяной’ (СРНГ I 261–262) и лит. *ánčiabalis* ‘болото, в котором находятся утки’ Vrn, Kb (LKŽe) по своему происхождению представляют совершенно разные лексические единицы.

Видимо, для аргументации своей гипотезы о происхождении русс. диал. *анчýтка* Топоров по принципам семиотического анализа создаёт лингво-мифологическую модель, главной чертой которой является смысловая цепь: божество водяной среды ↔ его гидронимная локализация (см. 11 сноску). Отсутствие аналогичных типологических примеров на базе данных литовского языка, которые подтвердили бы правильность такого предположения, является веской причиной для пересмотра этимологии русс. диал. *анчúбал*.

Топоров в начале разбора данной проблемы упоминает об очень важной семантической [да и акцентологической] связи между русс. диал. *анчúбал, анчúбил, анцы́бáл, анцы́бýл* и др. ‘болотный чёрт, водяной и др.’ (СРНГ I 261–262) и русс. *антúхрист*, русс. диал. *анчúхрист, аншúхрист* ‘чёрт; половина беса’ (СРНГ I 262–263). В связи с этим, можно делать осторожное предположение о том, что русс. диал. анчýбал является композитом [гибридом из-за присутствия в структуре слова составных компонентов разных языков], рефлектирующим семантический и от части морфологический эквивалент русс. *антúхрист*: греч. *ἀντί-* ‘против’ + ивр. *Baal* ‘господь (владыка) (т.е. общеупотребительное имя божества); владелец, управляющий’ (LE II 13; MC 88), т.е. определяет восстановление наименования антипода Господа // Бога.

Правильность такого суждения легко доказуема – оно подтверждается происхождением второго компонента композита русс. диал. ***анцы́бýл***, соотносимого с именем семитского божества *Велзе**вул*** [ивр. Baal *Ze**bub***[12] ‘владыка мух’ (см. RŽ 62, MC 121)], *Веелзевýл*[13] ‘властелин демонов и злых духов филистинян’, т.е. с гипокористическим сокращением ***-бул*** от евр. *Ze**bub*** ↔ (геленизированная, а потом и латинизированная форма – см. 12 сноску) лат. *Zā**bu**(a//o)**l**us* ‘дьявол, чёрт’ (Niermeyer

[11] Подтверждение возможности таково неординарного сравнения Топоров (1973, 36) видит в детерминативной смысловой связи между (I) лит. *ánčiabalis* и (II) русс. *анчúбал* как (I) locus ↔ (II) subjectus. Самый большой недостаток такой интерпретации – сложность её доказуемости. Для верификации такого предположения необходимы примеры адекватного словообразовательного типа, которые в статье Топорова отсутствуют. Их автор гипотезы, несомненно, предъявил бы, но по причине отсутствия таковых в литовском языке, это не представляется возможным.

[12] Изменение конца основы данной формы *-б /в/-* в *-л-* обусловлено греч. (позд. – Византийский период) Διάβολος ‘дьявол, сатана’ [н греч. διάβολος ‘клеветник, лжеприсяжный; (позд.) дьявол’], определившего возникновение лат. *zābŏlus* // *zābŭlus* ‘diabolus’ (Lewis, Short 1958, 2018).

[13] Ивр. *Baal* ↔ арам. *Beel* (LE II 13).

1976, 1138). Важнейшим фактом, подтверждающим семантическую связь между русс. диал. ***анцы́-бу́л*** ‘дьявол, сатана’ и греч. (позд.) Διάβολος ‘т.ж.’, лат. *zābŏlus* // *zābŭlus* ‘diabolus’, и соответственно ивр. *Baal Ze**bub***, является рассказ авторов Нового Завета, что этим именем собственным фарисеи и книжники называли **Иисуса Христа**, поскольку они утверждали, что тот изгоняет бесов силою ‘князя бесов’, т.е. Вельзевула (Матф. 10, 25; 12, 24, 27; Мк. 3, 22; Лук. 11, 15–19 – подробнее см. МС т.ж.; LE II 14). Значит, второй компонент композита русс. диал. *анцы́бу́л* должен изъясняться ни как рефлексия лит. *balà* ‘болото’, но как сокращение имени семитского бога *Баал Зебуба[-**бул**а]*, структурно и семантически идентичного русс. *анти́христ*, поскольку означает имя того же самого божества.

После не совсем удачной попытки объединить в одно лексико-семантическое гнездо русс. диал. *анчи́бал, анчи́бил, анцы́ба́л, анцы́бу́л* (и др.) и русс. диал. *анчу́тка*, Топоров (1973, 36) приводит главный аргумент для пересмотра его же гипотезы насчёт этимологии этого слова – методику выделения структурных единиц слова и установления их разделительных границ: прежде истолкованная как производная форма с суфф. русс. *-утка* (Топоров 1973, 34), лексема почему-то заново интерпретируется как контаминационное суффиксальное образование из двух лексических единиц литовского языка: лит. диал. *ančiū́tė* ‘уточка’ LKG I 282; ‘пирожок в форме утки’ Rdm[14] (LKŽe) и лит. *ančiùkas* ‘выводок утки’ Prn, Kp, Mš, Gs, Ėr (LKŽe), т.е. суфф. лит. *-ūt-* + суфф. лит. *-uk-* > *-utk-*. К сожалению, автор гипотезы опять-таки не приводит ни одного примера аналогичного структурного образования литовского языка (!!!). Видимо, по причине неправдоподобности такого объяснения, Топоров (1973, 37) делает ещё одну попытку истолковать структуру русс. диал. *анчу́тка* – слово трактуется как тавтологическое образование, т.е. лит. диал. *ančˇ-* ‘утёнок’ (н лит. *ančiõkas* ‘выводок утки’) + русс. *утка* ‘Ente’. Такое суждение было бы приемлемо лишь в случае приведения сообразных примеров, которые в тексте статьи отсутствуют.

Попытка Топорова (1973 т.ж.) обосновать свою гипотезу балтизма, приводя аргументы внешнего облика божества – оно рогатое, беспятое, т.е. такое же, как и **утка** –, тоже не увенчалась успехом, поскольку сам автор предположения признаёт тот факт, что все эти черты *de origine* свойственны чёрту. В русском фольклоре чёрт представляется также и как существо с гусиными ногами (Власова 2008, 533) [происхождение этого мотива можно объяснить средой обитания беса: озером, трясиной, водоворотом и даже морем (ср. Власова 2008, 533), т.е. той же самой средой, где обычно и живёт это пернатое]. Главный аргумент, на который опирается автор гипотезы, тот, что описываемый мифологический персонаж, как и утка, может летать, тоже является казуистическим по той же простой причине, что эта особенность свойственна и чёрту – он часто представлялся как крылатое божество (Власова 2008, 533–534), ср. *чёрт иногда „летит змеем“* (Власова 2008, 545); может нестись как вихрь или бурный ветер (чёрт-вихрь) (Власова 2008, 543).

Возвращаясь к проблематике морфологического анализа и этимологизации русс. диал. *анчу́тка*, нужно отметить весьма важное обстоятельство лингвистического разбора данного лексико-семантического гнезда – определение базовой и

[14] Очень редкое употребление данного слова в диалектах литовского языка [в LKŽe указывается лишь один пункт южных аукштайтов] является довольно веской причиной сомневаться в правильности такой догадки.

производной форм. Видимо, анализ этой группы слов нужно было начать именно с базовой или производящей формы, т.е. с русс. диал. *анчу́т* ‘чёрт’ (Калуга – СРНГ I 262), а не суффиксальной производной русс. диал. *анчу́тка* [ещё ср. русс. *бу́ка* ‘мнимое пугало, коим разумные воспитатели стращаютъ дѣтей; нелюдимъ, медвѣдь, человекъ неприступный, суровый, угрюмый’ н русс. *буканъ* ‘человек, на буку похожий; чёрт’ (Даль I 138; СРНГ III 262) н русс. *бука́нка* ‘фантастическое существо, живущее в доме; домовой; неаккуратная женщина’ (СРНГ III 262)]. Очевидно, которая из них является первичной, ср. русс. *уга́дъ* ‘угадывание’ н *угадка* ‘т.ж.’ (Даль IV 465). Несуффиксальная и соответственно первичная форма русс. диал. *анчу́т* своей деривационной моделью совсем не отличается от других лексем того же самого типа, т.е. **девербативов** русского языка. Имея в виду возможное присутствие феномена табу при формировании морфологической структуры слова [ср. ***Не ругайся*** *на ночь, анчутка приснится; Анчу́тик садится на ноги тому, кто за столом болтает ногами во время еды* (СРНГ I 262; Топоров 1973, 38–39); ещё ср. *Слово чёрт* ***произносить*** *грех, не то он привяжется и будет причинять зло* (Вологда); *Многие сло́ва чёрт* ***не произносят****, боясь чёрта, а называют его чёрный, немытик* (Новгород – Власова 2008, 535)], можно сделать осторожное предположение о произошедшей морфотактической транспозиции данной формы – такое суждение можно аргументировать присутствием соответственных изменений в структуре названий других русских мифологических персонажей (см. дальше): русс. диал. *анчу́**т*** ‘чёрт’ < **анчу**д*** ‘т.ж.’ [морфологическая запись; ещё ср. спорадическое изменение *-д-* ↔ *-т-*: русс. *чу**д**о́къ* ↔ *чу**т**о́къ* ‘немножко, сколько-нибудь; косушка вина’ (Даль IV 613)] ~ русс. диал. *анчию́**д*** ‘т.ж.’ (Топоров 1973, 31) [с изменением *-у-* в *-ию-* из-за поздней контаминации с русс. *иуда* (диал. ***ию**да*, ср. сл. *Июда* (Фасмер II 145; ещё см. Черкасов, Москвитина 2005, 192) ‘изменник, предатель’ (ср. Даль II 68) ~ русс. *Иу́да* „один из двенадцати апостолов, предавший Иисуса Христа“] < русс. диал. **начуд* ‘т.ж.’ [морфотактическая транспозиция из-за табу, ср. русс. диал. ***удаг**а́нка* ‘ведьма’ (Колыма – Власова 2008, 499) < **угад**а**нка* н гл. русс. *угадывать* ‘от(раз-)гадать, догадаться; узнать по тёмным признакам и др.’ (Даль IV 464–465[15])] н гл. русс. *начуди́ть* (*начуде́сить, начудотво́рить*) ‘напроказить,

[15] Тут необходимо отметить, что изъяснение происхождения этого слова, представленное Александром Аникиным (2000: 580), является примером **народной этимологии** (множество таких примеров представлено в книге Платона Лукашевича (1847)), поскольку причислив данное слово к заимствованиям из якут. *удаган* ‘шаманка, ведьма, колдунья’, а последний из монг. *удаган* ‘шаманка’, автор гипотезы забыл установить: I. источник заимствования (!!!), так как тюрк. **ïduk* ‘священный’, по мнению Аникина, являющийся субстратной формой, казуистична не только из-за статуса реконструированной формы [своё суждение Аникин аргументирует лишь астериксом (!!!); кстати, такое заимствование неуказанно в своде тюркизмов русского языка (см. Шипова 1976: 342–343)], но и несоответствия морфофонетической структуры заимствования; II. звено морфологических изменений – неясно, (а) почему якут. *удаган* ‘шаманка, ведьма, колдунья’, семантически реализуемый как референт женского рода, в русском языке употребляется с суфф. *-ка*; (б) если это связанно с контаминацией русс. диал. (заим.) *шаманка* ‘ругательство; ругательное слово’ (Фасмер IV 401; Аникин 2000, 688), тогда возникает вопрос, как в русском диалекте Сибири могло появиться заимствование, своей морфологической структурой несоответствующее морфотактической структуры русского языка, когда в этом восточнославянском языке и в его сибирском диалекте широко распространено употребление другого заимствования **того же самого значения**, ср. русс. *шама́нъ, шама́нка* ‘родъ обмащиковъ, у дикихъ сибирскихъ народовъ, которые подъ видомъ колдовства обманываютъ народъ’ (САР 850), *шама́н, шама́нка* ‘служитель культа духов, вступающий в ритуальное общение с ними; колдун, знахарь, способный приводить себя в состояние экстаза’ (БТСРЯ 1489), т.е. „гипотеза“ Аникина искажает общепринятые теоретические

наделать шалостей; дивить странными распорядками и управленьемъ[16]' (Даль II 497), ср. русс. диал. ***на́слух*** 'слух' (Оренбург) (Даль II 471; СРНГ XII 172) н гл. русс. *наслу́шать, наслу́шивать* 'послушивать, подстерегать ухомъ и др.' (Даль т.ж.).

Возможен и другой путь объяснения образования русс. диал. *анчу́т* – слово, по всей вероятности, рефлектирует перестановку [обусловленную феноменом табу] морфологической структуры субстантива со спорадически употребляемым префиксом *на-*, т.е. преф. русс. *на-* + субст. русс. *чу́до*[17] 'всякое явление, кое мы не умѣемъ объяснить, по известным нам законам природы; диво, необычайная вещь или явление' (Даль IV 612) ↔ (?) 'чёрт' (ср. ***Чудо морское***, *диво польское, страхъ водяной* (Даль т.ж.)), т.е. можно реконструировать русс. диал. **начуд*, ср. русс. диал. ***на****молодец* ↔ *молодец* 'молодой человек (при вежливом обращении)' (Владимир – СРНГ XII 40), русс. диал. ***на****пра́вда* ↔ *правда* 'настоящая правда' (Владимир – СРНГ XII 95), русс. диал. ***на****рове́сница* ↔ *ровесница* 'сверстница' (Архангельск – СРНГ XII 126), русс. диал. ***на****сарай* ↔ *сарай* 'сеновал, навес' (Пермь – СРНГ XII

основы появления суперстатной лексики: *заимствование* – „обращение к лексическому фонду других языков для выражения **новых понятий**, **дальнейшей дифференциации уже имеющихся и обозначения неизвестных прежде предметов** (нередко сами эти понятия и предметы становятся известными носителям данного языка лишь вследствие контактов с теми народами, из чьих языков заимствуются соответствующие слова)." (Ахманова 1969, 150–151) // "Adoption of a linguistic expression from one language into another language, usually when **no term exists for the new object, concept, or state of affairs**." (Bussmann 2006, 139).

Особенно настораживает одна черта этимологической описи слов, представленной Аникиным – полное отсутствие синхронного анализа лексической единицы. Он не анализирует и не детализирует особенностей изменений структурных строений лексем русского языка, но сразу берётся за реконструкцию праформ не И-Е языков (которые, по-видимому, никогда не существовали – см. дальше), хотя девербативное происхождение русс. диал. *удага́нка* 'ведьма (ругательное слово)' очевидно, к тому же необходимо констатировать противоположный путь заимствования выше указанных лексем, т.е. якут. *удаган* 'шаманка, ведьма, колдунья', монг. *удаган* 'шаманка' являются славянскими заимствованиями, а не наоборот, как эту довольно несложную проблему объясняет Аникин: русс. диал. ***гад*** 'отгадчик, прорицатель' Олонецкая губерн. (1846 г.), Вологда, Ярославль, Кострома, Пермь, Западная Россия; 'догадливый, хорошо угадывающий что-либо человек' Ярославль (1853 г.); 'знахарь' Вологда, Пермь (СРНГ VI 90), русс. диал. ***гадъ*** 'знахарь; **ворожея**' Западная Россия (Даль I 339) н русс. диал. **гадан* 'т.ж.' (с апокопой суфф. *-ан* из-за контаминации с русс. ***гад*** 'змея' (СРНГ VI 89) – термином сакральной сферы (!!!) [- (идентичные модели морфологической структуры nomina agentia) русс. *молчанъ* 'собака, которая кусаетъ молча, изподтишка, безъ лаю и др.' [н гл. русс. *молчать* 'ни́шнуть, безмолвствовать, тихнуть и др.'] (Даль II 343) (больше примеров см. Зализняк 1980, 494–496)] ↔ русс. ***гада́нка*** 'гадалка' Урал 1963 г. (СРНГ VI 90). Игнорирование структурных изменений слова привело к тому, что разные по своему происхождению и морфологическому строению омофоны русс. ***гад*** 'змея' и русс. диал. ***гад*** 'отгадчик, прорицатель и др.' были соотнесены в одно лексико-семантическое гнездо (СРНГ VI 89–90).

Основываясь на результатах данного анализа, можно выдвинуть предположение о том, что русс. диал. *удага́нка* 'ведьма (ругательное слово)' должна разъясняться как девербативная русская лексема (см. выше), а не заимствование. И, напротив, в указанных азиатских языках она была заимствована для обозначения референтных семем 'шаманка, ведьма, колдунья'. Главным аргументом для восстановления русс. **угаданка* 'ведьма, ясновидящее' является лексико-семантическое соответствие украинского языка, тождественное реконструированной форме и в плане морфологического строения (т.е. рефлексия модели девербативного строения слова) и в плане семантической: укр. *угадник* (*вгадник*) 'ясновидец' ↔ ***угадниця*** (***вгадниця***) 'т.ж. (ж.р.)' н гл. укр. *угадуватися* (*вгадуватися*) 'предвидеть, предчувствовать, быть суеверным; 2. предугадать, угадывать; 3. узнать' [н укр. *угадництво* (*вгадництво*) 'умение угадывать'] (см. СУМ 371).

[16] Об умении чёрта чародействовать, угадывать будущее подробнее см. Власова 2008, 538, 540; [особенно] 541; 544–545, 546–547.

[17] Этимология этого слова до сих пор остаётся предметом спора (подробнее см. Фасмер IV 377–378).

151), русс. диал. ***на***сно́ва ↔ *основа* ‘фундамент, Grundlage’ (Вологда – СРНГ XII 178), русс. диал. ***на***учи́тель ↔ *учитель* ‘Lehrer’ (Смоленск – СРНГ XII 252), русс. диал. ***на***чи́стка ↔ *чистка* ‘чистка (помещения), Putzen’ (бассейн реки Дона – СРНГ XII 289).

Основываясь на результатах морфологического анализа, можно выдвинуть предположение, что русс. диал. *анчу́тка* представляет собой образование из трёх структурных компонентов: преф. русс. *на-* + кор. русс. *чуд-* [с секундарным *-m-* (фонетическая запись) вместо этимологического *-д-*] + суфф. *-ка* ⇨ **начудка*. Суффикс *-ка* в образованьях девербативов русского языка встречается весьма часто, ср. русс. *пря́т-ка* ‘скрытие’ н гл. русс. *пря́тать* ‘спрятать, класть в сохранное место’ (Даль III 534), русс. *пряд-ка* ‘вытянутая изъ кудели и скрученная нить’ н гл. русс. *пряда́ть* ‘крутить нить изъ волоконъ, тянуть изъ чего и сучить нитку’ (Даль III 533), русс. *бараба́ш*-ка ‘безтолковый, суетливый, безпорядочный человек’ н гл. русс. *бараба́шить* ‘буторажить, суматошить и др.’ (Даль I 47), русс. *нахо́д-ка* ‘Fund’ н гл. русс. *находи́ть* ‘наталкиваться, натыкаться’ (Даль II 491–492), русс. *намо́лвка* ‘наговор, обвинение, навѣтъ’ (Даль II 440; СРНГ XII 40) н гл. русс. *намо́лвить, намолвля́ть* ‘насказывать, наговорить, клеветать’ (Даль т.ж.) и др.

Имея в виду нейтральный семантический оттенок этих дериватов, можно с уверенностью утверждать, что с суфф. русс. *-ка* образуются не только диминутивы [ср. дистрибутивно вторичную семему русс. диал. *анчу́тка* ‘чертёнок, бесёнок’ (Саратов, Пенза, Рязань – СРНГ I 262)] или пейоративы (по утверждению Топорова), но им также выражается дополнительная морфологическая дистрибуция **субстантивизации**, ср. русс. *уга́дъ* ↔ *угад**ка*** ‘догадка’ (Даль IV 465), русс. *прядь* ↔ *прядка* ‘вытянутая изъ кудели и скрученная нить’ (Даль III 533), русс. *бараба́ша* ↔ *бараба́ш**ка*** ‘безтолковый, суетливый, безпорядочный человек’ (Даль I 47), русс. *наха́дъ* ↔ *наха́д**ка*** ‘Fund’ (Даль II 492) и др. – **значения данных примеров тождественны** (!!!). Опираясь на эти данные, можно выдвинуть предположение о том, что русс. диал. *анчу́т* ‘чёрт’ ↔ русс. диал. *анчу́тка* ‘т.ж.’ являются девербативами [или субстантивными дериватами] русского языка, означающими мифологические существа, вытворяющие необычайные вещи или явления, т.е. чертей[18].

Объяснение полисемии русс. диал. *анчу́тка* ‘чёрт, дьявол, бес; антихрист; чертёнок, бесёнок; водяной чёрт; домовой; леший; неряха, грязнуля; бедный, несчастный человек; баловень, баловник; семема уничижительного значения – ругательство’ не представляется проблематичным, поскольку все перечисленные значения свойственны ими выражаемому референту – чёрту, в сознании людей имевшему **антропоморфный облик** рогатого, поросшего чёрною шкурой существа с копытами и хвостом (подробнее см. МС 595; Власова 2008, 533), которому свойственно было злиться (Власова 2008, 536), мстить (Власова 2008, 533), причинять вред (Власова 2008, 540–541), шутить и резвиться, а так же быть неопрятным и неаккуратным, неуклюжим (Власова 2008, 534–543, 546). Возникновение семемы уничижительного значения – ругательства, видимо нужно связывать с привычкой чёрта появляться при произнесении его имени (см. выше), что было нежелательно. Значение ‘бедный, несчастный человек’ может интерпретироваться двояко: 1) как

[18] Ср. «анчутка, в древнерусской языческой мифологии злой дух, живущий в воздухе и в воде, после принятия христианской веры — одно из названий **черта**. В народе его именовали «беспятый» (СР 48).

обозначение хитреца – эта черта характера особенно часто приписывается бесу; поэтому он зовётся лукавым (см. Власова 2008, 534) –, т.е. человека, который путём обмана [представляясь бедняком и занимаясь побирательством] хочет нажиться за счёт других; 2) образец семантического изменения, когда референт заменяется одним из его конотатов (подробнее см. Kregždys 2010, 24–26), в этом случае, принадлежностью дьяволу, т.е. приобретает значение *злополучный человек* (алкоголик [по данным русского фольклора, все пьяницы находятся во власти беса – Власова 2008, 542–543, 547], повесившийся или всякого рода самоубийца (см. Власова 2008, 543), чародей, умерший насильственной смертью (Власова 2008, 545), умерший или убитый некрещеный младенец (Власова 2008, 544) и др.) – все те, чьи души принадлежат дьяволу. Эта пенитентная зависимость понималась весьма занятно: все выше перечисленные, кроме детей [они в подземелье охраняли скарб чертей (Власова 2008, 544)], по русским поверьям, служили бесам средством перемещения, т.е. на них черти ездили верхом – этих горемык даже подковывали как лошадей (см. Власова 2008, 543).

Основываясь на выше изложенных аргументах по происхождению мифонима, можно утверждать, что нет никаких причин русс. диал. *анчу́тка* сравнивать с названиями птиц водяного пространства и тем более объяснять его как балтизм – **слово является исконно русским** (!!!). В виду этого, установление возможных границ проживания протобалтийских племён на территории России, основываясь на ареальном распространении данной лексемы, не является возможным.

Ошибочное соотнесение образа утки с мифонимов пейоративного значения русс. диал. *анчу́тка* ‘дьявол’, повлияло на появление весьма сомнительных выводов по установлению архетипного значения этого пернатого водяного пространства в трудах других исследователей, в которых утверждается, якобы «утка … связана с нечистой силой» (Гура 1997, 668).

Основываясь на казуистичном этимологическом анализе данного божка, во второй части своей статьи Топоров (1973, 42–43), к сожалению, приводит лишь весьма малочисленные факты литовского фольклора, в которых упоминается мифологема *утка*. По этой причине выводы автора гипотезы о демонической природе этого пернатого [ср. „<…> параллелизм Перкунаса и черта (> утка) <…>“ (Топоров 1973, 43)] и соответственно его принадлежность к хтонической сфере должны быть подвергнуты тщательной проверке.

Некоторые выводы, представленные в статье Топорова, лишь от части соответствуют данным фольклора восточно-балтийских народов[19]:

I. Топоров (1973, 42) утверждает, что особо интересным фактом литовского фольклора является превращение чёрта в утку: *Griausmas muša kokį nečystą.*

[19] Данных о значимости этой птицы водяного пространства в обрядовой традиции западных балтов почти не сохранилось, кроме упоминания Претория (MP III 467), что во время праздника урожая, проводившегося в конце октября, „которого по-русски называли *oźinek*, т.е. убор урожая“, богу Земениеку или Зиемниниеку приносили в жертву **утку** или **селезня**.
Правда, всю информацию, представленную в труде Претория *Deliciae Prussicae, oder preussische Schaubühne* (II-ая половина 17-ого века) необходимо рассматривать весьма критически, поскольку этому автору свойственны преувеличения, а также нужно иметь в виду и то обстоятельство, что в им описываемых обрядах и поверьях пруссов весьма значительную часть занимает восточно-балтийские культурные элементы, поскольку известно, что эмиграция представителей протолитовских племён на территорию Пруссии началась в 6 в.н.е. (PEŽ IV 47) (подробнее см. Крегждис 2009, 297).

Vieną kartą eina medžiotojas ir mato – koks antinas galvą įkišęs vandenin ir gaudo žuvis. Medžiotojas šovė vieną kartą, kitą – ir vis nenušauna. Pamislijo, kad gali būti velnias, sukramtė nusimovęs sidabrinį žiedą, prisimušė šautuvą, kaip šovė ir nušovė… Ten būta velnio (LTA 1081/227), т.е. *Молния ударяет по нечистой силе. Как-то идёт охотник и видит – селезень, окунув голову в воду, ловит рыбу. Один раз выстрелил охотник, и другой – всё пусто. Подумал, что это может быть чёрт, разжевал снятое с пальца серебряное кольцо, зарядил ружьё и как выстрелил – попал… Это был чёрт*; *Užėjo lietus, eidamas namo, medžiotojas pamatė ežere antį. Šovė keliskart, bet po kiekvieno šūvio antis rodė žmogui uodegą ir vėl sau plaukė. Supratęs, kad velnias, šovė sidabriniu pinigu. Ištraukęs iš vandens, pamatė, kad tai ne antis, bet katė* (Mitt. IV H. 20 173), т.е. *Начался дождь, по дороге домой охотник увидел на озере утку. Выстрелил несколько раз, но после каждой попытки утка всё показывала человеку свой хвост и дальше плавала. Поняв, что это чёрт, выстрелил серебряной монетой. Вытащив из воды, увидел, что это не утка, а кошка*. Основываясь на этих данных, делается предпосылка о демонической сущности этого представителя пернатых водяного пространства и образа его действия.

Рассматривая данное утверждение, необходимо констатировать факт существования такого орнитоморфного представления дьявола в литовском фольклоре, но надо иметь в виду и то важное обстоятельство, что это хтоническое существо может превращаться не только в утку – и это весьма важное его свойство перевоплощения. Более интересный пример из литовского фольклора, который с первого взгляда подтверждает догадку Топорова о пейоративной функциональности мифологемы *утка*, приводит Йонас Балис (JBR III 38): в анималистических сказках утка один раз представлена как путешественник, убивающий хозяина дома, у которого она осталась на ночлег (LTA 544(334)). Этот мотив наверняка нужно связывать с одной из эпифанических ипостасей дьявола.

Всё-таки, видеть в этом сюжете подтверждение хтонического прообраза утки нельзя по очень простой причине – наличии случайного или вторичного образа чёрта, поскольку по данным того же самого типа сказок, хозяина дома убивает не только утка, но и петух, курица, шило и игла (LTA 544(334)). Особое внимание необходимо обратить на тот факт, что петуха соотносить со сферою действия дьявола ни в коем случае нельзя – он всячески препятствует воплощению злодейств чёрта (JBR III 326 [256]), разгоняет чертей (JBR II 133 [70], 149 [78], 167 [87]). Антагонистическое действие петуха по отношению к зловредным силам проявляется и в латышских преданиях (JBR I 195 [9]), также и в русском фольклоре (подробнее см. Власова 2008, 542). Эта птица часто является символом зари[20] (по данным фольклора литовцев – JBR I 87 [1096], JBR III 348 [363], BTB VII 394 [36], 418 [49, 50]; ливов – JBR 188 [2]; шведов – JBR I 225). Основываясь на этих данных, можно делать осторожное предположение о случайном выборе указанных животных для воплощения образа дьявола [тут необходимо упомянуть образ литовского летучего

[20] Это же самое символическое значение данной птицы присуще и мифологии древних греков: сын Андромеды и Персея, слуга Ареса, Электрион (гр. ἀλεκτρυών „петух“) должен был охранять от чужих глаз небрачное ложе Ареса и Афродиты. Ему было указанно будить влюблённых по утрам, но как-то раз он взял да и проспал. Прелюбодеев застал Гелиос. По этой причине Электрион был превращён в петуха (подробнее см. МС 34, 615) – этот рассказ связан с греческой теогонией, ср. цвет перьев петуха и эпитет богини утренней зари Эос ῥοδοδάκτυλος „**розо**перстая“ (Hom. Il. I 477) (ср. МС 618).

духа айтварас, представавшего в сознании людей то огненным змеем, то драконом, **то петухом, извергающим зерно** (см. СМ 30) – последний мотив явно вторичен, поскольку соотносим с символикой солярного божества, в чьём распоряжении, по представлению балтийских племён, находился рост зерновых и их урожайность (ср. функции лтш. *Юмиса* – подробнее см. Крегждис 2009, 261 т.д.); по данным литовского фольклора хтоническое божество питается исключительно молоком (реликты древнейшего мифологического пласта), а хлебом пренебрегает (подробнее см. Крегждис ук.соч. 290)], который по сути дела может превращаться в кого угодно – **даже в ксендза** (JBR III 374 [419–422]). Подобный исключительно разнообразный метаморфоз характерен и для русского беса – „он может обращаться в мышь, змею, лягушку, рыбу, сороку, свинью, козлика, барана, овечку, лошадь, зайца, белку, волка; а также в клубок ниток, ворох сена, камень <…> а также он оборачивается монахом, священником; странником, солдатом“ (Власова 2008, 534).

К тому же можно выдвинуть предположение о вторичном и, соответственно, позднем возникновении орнитоморфного образа [в данном случае в виде утки] дьявола по той простой причине, что в литовских этиологических сказаниях деятельность и сферы управления богов антагонистического характера различаются весьма определённо – случаи нивелирования символики уранистического и хтонического пласта очень редки. Диевас создаёт животных уранистической сферы: ласточек, голубя (JBR III 300), летающих насекомых (JBR III 301), щеглов (JBR III 321), аиста (JBR III 322 tt.), кукушку (JBR III 325), жаворонка (JBR III 327), куропаток (JBR III 327 [261])[21]. Чёрт, захотев создать птицу, сотворил жабу (JBR III 300), т.е. он не может создать животного уранистической сферы (!!!), подвластной Диевасу, хотя в одном сказании упоминается о сотворении дьяволом воробья, чтобы тот уничтожал урожай, взращенный человеком (JBR III 300), а в другом – жаворонка (JBR III 327 [259]), хотя основываясь на собранном фольклорном материале Балиса (JBR III 327 [258]), его появление на свет связанно с действием Диеваса. Значит, два последних генеративных мотива должны быть объясняемы как секундарные, возникшие в более позднее время.

Всё-таки нельзя игнорировать и тот факт, что орнитоморфный образ хтонического божества [дракон, змей, айтварас] своими корнями уходит в глубокую старину и представляет собой весьма архаичный мифологический мотив борьбы уранистического и хтонического божеств, составляющей смысловое ядро главного мифа индоевропейских племён [об этом упоминается и в исследовании Топорова (1973, 39 т.д.) – этот поединок двух антагонистических божеств рефлектирует формирование оппозиционных структур лунарного и солярного культов (см. 1, 5, 24 сноски)].

II. Другой аргумент, на который ссылается Топоров, реконструируя символическую параллель *чёрт = утка*, мотив превращения в утку людей, который он не анализирует, а лишь констатирует факт такого метаморфоза: по данным литовского фольклора в неё превращается девушка, на которую охотится юный молодец [охотник]. Такой мифологический мотив, безусловно, существует, но вряд ли его следует напрямую связывать с действием дьявола, и тем более отождествлять чёрта и утку.

[21] Уранистическое божество определило и место проживания пернатых, ср. *Когда над зверями и птицами еще властвовал Перкунас, тогда он и места, где им жить, определил: аисту – на высоком дереве, утке, гусю, нырку – в воде* (КЛ 402).

В народных песнях литовцев молодая девушка часто сравнивается с уткой (JBR II 79). Она может превратиться в эту птицу (JBR II 80). В селезней могут быть превращены братья девушки (JBR II 94). В этих мотивах можно усмотреть рефлексии трансцендентного (потустороннего) мира или действия существ хтонического мира или людей, находящихся во власти последних (колдуны, ведьмы). Такие смысловые примеры присущи и литовскому, и латышскому фольклору: (сказки) *ведьма превращает в утку принцессу* ('Apė karaliūnus ir raganą' – JBTB VIII 61); *мачеха превращает в утку падчерицу*: *Nogājis upmalā. Pīle izpeldējusi malā. Ķēniņš noķēris pīli, lai nu stāstītu, ko īsti gribot; bet pīle ķēniņa rokās palikusi par viņa sievu un nu ņēmusies smalki, jo smalki izstāstīt, ko pamāte izdarījusi* (*Baltā un melnā līgava*. B. – 1. A. 403 B. Žiema Mežotnē. LP, IV, 56, 2), т.е. *Пошёл к берегу реки. Утка была выплывши на берег. Король схватил утку, чтобы сказала, чего по правде хочет, но утка на руках короля превратилась в девицу и начала ему рассказывать тонким голосом, что мачеха натворила*; *в утку может быть превращён и просто дурачок*: *Bet pīle pašāvusies apakš ūdens un snapu izkampusi ķēniņam no kabatas tās trīs akmeņa bumbiņas! Tai pašā brīdī pīle palikusi par muļķīti.* (*Blēdīgā sieva* – 2. A. 566. R. Bergmanis, Ķūķeniekos. LP. IV, 68 (13, 4)), т.е. *Но утка нырнула под воду и клювом вытащила из кармана короля эти три шарика! В тот же момент утка превратилась в дурочка.*; *в утку может быть превращён и ничем не отличающийся мужчина*: *Tad pīle paceļas spārnos, aizskrien uz krastu un paliek par cilvēku* (*Blēdīgā sieva* – 3. A. 566. Skolnieks V. Juoņins, Eglūnā)), т.е. *Тогда утка раскрыла крылья, выбежала на берег и превратилась в человека*.

Интересно, что причину такого превращения можно выявить, лишь основываясь на данных латышских сказок. В одной из них *Meklēšana pēc nepazīstamā* (3. A. 465. A. V. Vīdneris Skrundā, LP, V, 323 (142, 2)) рассказывается, что в уток превращаются девушки дивной красоты: *Vecos laikos dzīvoja ķēniņš ; tam bija teicams medinieks. Reiz medinieks, jūrmalā medīdams, ierauga trīs savādas pīles. Viņš tūlin grib saut, bet domā: „Ne, lai nometas!". Pīles nometas pašā ūdeņa malā, un kas nu par brīnumiem! Pīļu spārni atkrīt no rumpjiem un šīs paliek par daiļām daiļām meitām*, т.е. *Давным давно жил был король; у него был охотник. Как-то охотник, охотясь на побережье моря, увидел трёх странных уток. Он уж хочет стрелять, но подумал: „Нет, пусть сядут!". Утки уселись у самого побережья, и что за чудо! Крылья уток отделились от туловищ, а последние превратились в прекрасные девушки*. В другом варианте этой же сказки изложены причины, по которым происходит такая перемена внешности: они, только что рожденные и ещё не крещенные, были брошены в озеро, т.е. убиты. Поэтому они попали во власть дьявола [очевидный инновационный фольклорный элемент, насыщенный догматическими христианскими воззрениями]: *Tās trīs pīles bijušas* ***nomocītas, noslīcinātas mazas meitiņas***. *Toreiz kā dzimušas, viņas nekristītas iemestas tai pašā ezerā, un tā viņām tad bijis jāmazgājas par pīlēm, kamēr mirstamais laiks būtu bijis atnācis, jeb kamēr pērkons būtu nospēris. <…> Tikai viens glābiņš nabaga pīlēm atlicies, ja gribējušas atkal par cilvēkiem cilvēku starpā kļūt, tad vajadzējis kādam cilvēkam apņemties viņas* ***no velna nagiem izpestīt*** (*Meklēšana pēc nepazīstamā* – 14. A. 465. A. 761. A. Lerchis-Puškaitis Džūkstē. LP VI, 1045 (154 1)), т.е. *Эти три утки были замученные, утопленные маленькие девочки. В тот же момент, когда родились, они некрещеные были брошены в то же самое озеро, где они должны были плавать, до того времени, пока придёт их час смерти, или в них попадёт молния. <…> Только одно спасенье*

для уток, если они захотели бы вновь стать людьми, какой-нибудь человек должен решиться освободить их из ногтей дьявола.

Ещё в другом варианте этой же сказки утверждается, что в уток девушки превращаются сами[22], одна из них – дочь морского [по другой версии, заморского] царя. Цель их пребывания на морском побережье – желание познать образ жизни людей, пребывающих в мире земном, т.е. на другом берегу моря [очевидное противопоставление двух разных сфер – хтонической (подземной) и земной (пространство обитания человека), находящейся под властью уранистических божеств]: *Un tā nu gar jūŗas malu staigādami, piepēži ieraudzījuši divi pīles no jūras puses atlaižamies. Šīs nolaidušās malā, atskrūvējušas spārnus - kas ir? - nav vairs pīles bijušas - palikušas par meitām un bridušas jūŗā mazgāties. Bet ķēniņa dēls meitām spārnus nozadzis un neatdevis ātrāk, kamēr pateikšot, no kurienes tādas esot. Tad tā jaunākā teikusi: viņa esot ķēniņa meita, bet tā otra viņas draudzene* (*Meklēšana pēc nepazīstamā* – 17. A. 465. A. 302. M. Šiliņa Vīkselniekos, A. Bīlenšteina kr. LP, VI. 1062 (8)), т.е. *И прохаживаясь по морскому побережью, внезапно увидели двух уток, спускающихся со стороны моря. Они спустились на берег, сбросили крылья – и что? – уже не утки, а девицы в море идут купаться. Но сын короля крылья утащил и до тех пор не отдал, пока не выяснил, откуда они появились. Тогда та, которая по моложе, сказала, что она дочь короля, а та другая – её подруга.*

Всё-таки главный фактор, определяющий превращение в птицу водяного пространства, – **соприкосновение с водой**, т.е. переход из одной (земной) сферы в другую (потустороннюю – подземную), не подлежит сомнению, ср. сюжет одной

[22] Исключительной чертой таких сказок является мотив приобретения главным героем или действующим персонажем орнитоморфного или антропоморфного облика по своему желанию [при этом не меньшей важности для данного изменения является мотив волшебной одежды – **связывающим звеном потустороннего и земного миров**]: *Vecītis sacīja: „Labi, ka man neslēpi! Nākošā mežā tu atradīsi ezeru; paslēpies pie tā, jo tur nāks septiņas pīles peldēties; kad tās būs izpeldējušās un aizgājušas, tad nāks vēl viena, tai mēģini drēbes nozagt. Nozadzis drēbes, gaidi, lai pīle nāk atprasīt; bet nu ievēro, ja pīle saka: „Mīļais tēvs!“ tad neatdodi: ja saka: „Mīļais brāli!“ tad atdodi.“ Labi. Dēls aizgāja uz ezeru un paslēpās. Drīzi nāca septiņas pīles, izpeldējās, apģērbās, aizgāja. Tad nāca viena pati, noģērbās, iegāja ezerā. Dēls pielīda klusām un paņēma drēbes. Pīle iznāca no ezera, apskatījās bēdīga un sacīja: „Mīļais brāli, atdodi manas drēbes!“. Dēls tūdaļ atdeva. Nu viņa apģērbās, palika par cilvēku un gāja uz savu būdiņu, bet dēls gāja līdz un palika līdz vakaram meitenes būdiņā* (*Maģiskā bēgšana ar aizliegto kastīti* – 6. A. 313 S un C. M. Ārons Bērzaunē, Brīvzemnieka kr. LP, 119, 1. AŠ, III, 4p), т.е. *Старичок рассказал: „Ну, хорошо, зачем мне скрывать! В ближайшем лесу ты найдёшь озеро, спрячься там, поскольку туда плавать прилетят семь уток; когда они искупаются и улетят, тогда прилетит одна, у той попробуй утащить одежду. Украв одежду, жди, пока утка не начнёт требовать её отдать; но имей в виду, если утка скажет: „Дорогой отец!“, не отдавай, а если скажет: „Дорогой братец!“, тогда отдай. Так и было. Молодец пошёл к озеру и спрятался. Вскоре прилетело семеро уток, искупались, оделись, улетели. Тогда прилетела одна единственная, разделась, поплыла. Юноша подбежать тихонько и взял одежду. Утка вышла на берег, оглянулась печальная и молвила: „Дорогой братец, верни мою одежду!“. Молодец тотчас отдал. Она оделась, превратилась в человека и пошла в свою избушку, но парень шёл рядом и до вечера остался в доме девушки*; *Ezera malā nolaižas trīs pīles, nomet savus pīļu svārkus un nu parādās trīs skaistas jaunavas, kas aiziet ezerā peldēt. Kunga dēls paņem vienus pīles svārkus un paslēpjas ezermalas krūmos. Drīz vien jaunavas atkal iznāk no ezera un apvelk savus pīļu svārkus, bet jaunākā paliek bešā. Viņa pamana kunga dēlu, lūdzas, Lai šis atdodot viņai svārkus, un stāsta: „Es jau zinu, ka tu gribi nākt pie mana tēva.“* (*Magiskā begšana un aizmirstā līgava* – 3. A. 313 C. A. Vaivods Vārkavā, B. Spūļa krājumā), т.е. *На берег озера спустились три утки, сбросили свои утячьи юбки и появились три прекрасные девушки, которые бросились в озеро плавать. Господский сын взял одну утячью юбку и спрятал в кустах у берега. Вскоре девушки вышли на берег и надели свои утячьи юбки, но самая юная осталась голой. Она заметила господского сына и прося его, чтоб тот отдал ей юбку, молвила: „Я же знаю, что ты хочешь пойти к моему отцу.“.*

латышской сказки – неудачник (пачкун) снимает штаны и идёт вброд; он превращается в утку: *Ķērniņš nometa bikses, uzlika turpat uz ezera malu un brida. Gabaliņu pabridušam, spurgt! pīle cēlās gaisā un snapt! tās bikses ciet, kur tie paši vecie uguns rīki atradās. Pīle pacēlās ar biksēm gaisā un pie tās labās jumpravas pilī iekšā, sacīdama: „Izņemi nu, mīļā meitiņ, tās šķiltavas no biksēm šķili pār manu galvu un saki: lai dzīvo dumjais!". Labi. Tikko meitene to bija darījusi, te pārvērtās pīle par dumjo dēlu* (*Mežonīgais vīrs* – 9. A. 502. 562. 1880. Krūmiņš Pēterupē, A. Bīlenšteina kr. LP, VI, 775, 127, 2), т.е. *Кисляй снял штаны, оставил у берега озера и стал идти в брод. Чуть чуть пройдя вперёд, шныр! – утка поднялась в воздух и хап! – брюк уже нет в том месте, где были другие вещи. Утка поднялась в воздух вместе с брюками и направилась к замку благочестивой девушке, говоря: „Возьми из штанов, красавица, огниво спереди меня и говори: Да здравствует глупец!". Так и было. Только девица сделала, что велена, утка превратилась в сына глупца.*

Итак, проанализировав выше приведённые примеры фольклора восточно-балтийских народов, можно определить основной смысловой образ утки как ***медиатора***, т.е. являющегося символом двух (часто этому пернатому приписывают три сферы, отдельно выделяя водное, воздушное и земное пространство (см. Завадська и др. 2002, 331)) противоположных миров [это пернатое проживает и в воде, и на суше (!)], которого напрямую отождествлять с уранистическим или хтоническим божеством нет никакой возможности.

Не уделяя чересчур много внимания символической значимости обсуждаемого пернатого, для разрешения проблемы возможности или правильнее – невозможности соотнесения образов утки и хтонического божества как альтернативных активно действующих персонажей, является тот факт, что эта птица, по данным фольклора восточно-балтийских народов, очень часто символизирует **антипод дьявола и всяческой нечистой силы**: 1) <u>персонаж активного плана, т.е. сила, противостоящая злу</u>: a) утки помогают третьему брату выполнить заданную ему дьяволом работу, т.е. распутывает козни нечистой силы (JBTB VIII 95 – *Apė tris melnyko sūnus ir užkeiktą karalystę*; (ещё см. сказку) *Apė tris brolius* JBTB VIII 321–322), b) в утку превратившаяся девушка схватывает клювом ведьму и топит её в озере (JBTB VIII 303 д. – *Apė Rastinį ir Aleną*, XI 372 т.д.; *Apie vieną strielčių ir jo dukterį* (ещё ср. JBR III 44)), c) положительный герой *Йонас* (= русс. *Иван*) превращается в утку и побеждает злого короля (*Jaunikaitis Jonas* – DSP 323); 2) <u>персонаж инактивного плана, т.е. образ утки является как бы защитным щитом от воздействия нечистой силы, при этом ею представленный герой активно не действует</u>: a) в утку превратившаяся *Онуте* (= русс. *Аннушка*) избегает расправы со стороны ведьмы (JBTB VIII 309–310 – *Apė raganą*; ещё ср. JBR III 52), сирота *Сигуте*, попавшая в ловушку, устроенную мачехой, сгорает и превратившись в утку, улетает (JBR III 54) [этот мотив некоторыми исследователями связывается с погребальными обрядами балтов [кремацией] и концепцией метемпсихоза, ср. Бутримас, Гирининкас 1990, 149)], б) в воду ведьмою брошенная падчерица превращается в утку и таким образом остаётся в живых (JBTB VIII 414 т.д. – *Balti karveliai skiria dalį*), в) в латышских сказках утверждается, что частям тела утки свойственны чудесные свойства; съев их, главный герой становится королём [такой мотив всречается и восточнославянских сказках, ср. мотив русской сказки «Ежели кто ту уточку съест, тот царь будет» (№196 [92] – Афанасьев и др. 1957)] или из своего рта вынимает золотые кусочки:

Reiz viņam parādījās, ka upē peld divas pīles. Kas viņas nošaus un apēdīs viņu sirdis, tas spļaus zeltu, bet kas apēdīs galvas, tas paliks par ķēniņu (*Burvju putns* – 4. A. 567. Skolnieks A. Piļāns, Eglūnā. N. Rancāna kr.), т.е. *Как-то одному человеку померещилось, что в реке плавают две утки. Кто их застрелит и съест их сердца, тот станет богачом, а кто съест головы, тот будет королём*; *No rīta pīle izdējusi dimanta olu, meža sargs to aiznesa uz pilsētu un dabūja trīs simti rubļu. Otrā rītā pīle atkal izdējusi otru olu, to tāpat aiznesa uz pilsētu un dabūja vēl trīs simti rubļu. Uz vienu reizi virsnieks ieraudzīja, ka uz tās pīles galvas bija rakstīts: „Kas to galvu apēd, tas ir gudrs, un kas tos spārnus apēd, tas spļauj dukātus“* (*Burvju putns* – 9. A. 567. 566 J. Henniņš no K. Freiberga, 1882. g., Sasmakā), т.е. *Утром утка снесла алмазное яйцо, егерь отнёс его в город и продал за триста рублей. На следующее утро утка снесла другое яйцо, которое опять отнёс в город и получил триста рублей. Однажды военный увидел, что на верхней части утки было написано: „Кто съест голову, тот будет умный, а кто скушает крылья, тот станет богачом“*.

Мотив превращения в утку как способ уклонения от смерти [весьма странную интерпретацию этого процесса, как символ жизненного круга, предъявляет Гирининкас (Girininkas 1994, 230)] присущ и для фольклора **славянских народов** (подробнее см. Цивьян 1994, 190). С. Домников (2002, 76) выдвинул предположение о том, что именно место проживания, а не демоническая сущность (как утверждает А. Гура (1997, 668)) утки предопределило появление универсальных качеств оборотничества (т.е. превращение человека в утку): *Оборотила Василиса Премудрая коней озером, Ивана-царевича селезнем, а сама сделалась уткою. Прискакал царь морской к озеру, тотчас догадался, кто таковы утка и селезень; ударился о сыру землю и обернулся орлом.* (см. сказку №222 [179] – Афанасьев и др. 1957).

Эту гипотезу можно аргументировать и присутствием функционального оттенка **медиатора** (**!!!**)[23], т.е. душа умершего, приняв облик утки, может оставаться в мире живых, ср. (сказку №265 – Афанасьев и др. 1957) *Потопила нас в быстрой реченьке, // Обратила нас в белых уточек*, ср. идентичные мотивы украинских сказок (Завадська и др. 2002, 300).

Выше оговоренная функция инактивного персонажа (медиатора) фольклора балтийцев присуща и для украинского словесного наследия, где утка является символом оседлости, неподвижности; иногда селезнем назывался отец (видимо, по аналогии с укр. *ка́чечка* ‘жена’ – см. 1 сноску); также символизировала продукт питания (Жайворонок 2006, 277–278).

Нутриальная функция, видимо, самая древняя [славяне с древнейших времён в дому выращивали кур, уток и гусей (Седов 1995, 21; Журавлёв 1996, 125; ещё см.

[23] Функцию медиатора рефлектирует и мотив сказки №195 [90] (Афанасьев и др. 1957): *Вытащил он кувшин, разбил на берегу, и вышел оттуда неведомый молодец и сказал: «Есть зеленый луг, на том лугу береза, у той березы под кореньями утка; обруби у березы коренья и возьми утку домой; она станет нести тебе яички — один день золотое, другой день серебряное»*, т.е. как птица, имеющая связь с уранистической сферою, она воспринимается как символ солнца [несёт золотые яйца], а как пернатое водяного пространства – как символ луны [несёт серебряные яйца]. В своей совокупности утка, как **инактивный** референт, соотносима с двумя главными пластами космологической системы, т.е. космическими осями – солнцем и луной ⇨ ею заменяется мировое древо, которое является соединяющим звеном этих двух небесных светил [видимо, поэтому и возник референт *утка-основание* (земля), встречающийся в русском фольклоре (см. 31 сноску)]. Такое объяснение противоречит гипотезе Рыбакова (1987, 354) о том, что утка является символом активного перемещения ночного пути солнца (ещё см. 4, 8 сноски).

Богатырев 2007, 137, 140, 201)] в русском фольклоре представлена весьма многочисленными примерами, отражающими реалии самого древнего строя проживания славянских племён – кочевой-охотничий, ср. мотив сказки №167[779] (Афанасьев и др. 1957): *Цари и царевичи, короли и королевичи смотрят на дворец, на сады и дивуются: такого богатства нигде не видано, а больше всего показались им* ***утки и селезень*** *— за одну утку можно полцарства дать!*; №201 [105]: *Вот как-то вздумал Иван-царевич поехать* ***на охоту****; попрощался с сестрицею, сел на коня и поехал в лес; убил гуся, убил* ***утку*** *да поймал живого волчонка и привез домой.*; №254 [242]: *Раз мы целый день* ***охотились*** *и убили три* ***утки****; к вечеру пришли в лес, развели огонь, ощипали* ***уток*** *и стали варить их к ужину; сварили и уселись было за трапезу.*; №422 [265]: *прилетела* ***утка****, нанесла в нем яичек и вывела деток. Захватил я все гнездо; череп на себя надел, а птиц* ***зажарил да поел*** (ещё см. сказки №389 [177], №422 [265], №142[662], №155[722]; Афанасьев II 478).

Присутствие славянской **узуальной** семемы ‘утка – продукт питания’ является общеиндоевропейской [↔ ‘т.ж.’ в кельтских сказках (СВК 158)], ср. смысловую единицу литовского фольклора ‘утка – приманка в охотничьем промысле для поимки лисы’ (см. КЛ 18–19).

Такая же функция этого пернатого, которую можно назвать доминирующей, свойственна и для восточнобалтийского фольклора, что подтверждает **антисакральную** сущность этого референта, ср. обычай литовцев проверять глубину и проходимость норы, пуская в неё утку, т.е. её использовали как **предмет бытового обихода**, см. предание ‘Urvai griežlės piliakalnyje’ (ED 88). Такого же обычая придерживались и латыши: (сказка) *Reiz uz pilskalna stāvējusi pils, kas esot nogrimusi. Iedobums vēl tagad redzams. Ja dobumā pa caurumu ielaista pīle, tad tā izpeldējusi Lielupē* [Bauskas apriņķis] (Mežotne. A. Laus no 60 g. v. sievietes Mežotnē)), т.е. *Как то в городище стоял замок, который провалился под землю. Видна была лишь впадина. Если в отверстие впалости пустить утку, то она выплыла бы в Лиелупе* [такая латышская река – Р.К.].

По поведению утки на воде угадывали погоду: (поверья) 24186. *Ja pīles mazgājas, tad būs lietus* (K. Corbiks, Līvbērze), т.е. *Если утки купаются, то это к дождю* (ещё см. 24187 – 24201, 24203 – 24207). По вышине её полёта определяют, какая будет зима и осень: 24208. *Ja pīles rudenī projām laižoties lido augstu, būs drīza ziema; Ja zemu, būs ilgs un silts rudens* (J.A. Jansons, Piņķi) (ещё см. 24209), т.е. *Если утки осенью в дождливую погоду высоко летят, будет короткая зима, если близ земли, долгая и тёплая осень.*

Присутствие лишь узуальной семемы прослеживается в некоторых латышских сказках, свидетельствующей о присутствии пренебрежительного отношения к этому пернатому водяного пространства: *Tālāku viņi nonāca pie ezera un sāka pārgalvīgi svaidīt pīles ar akmeņiem* (Pateicīgie kustoņi 3. A. 554. Ernsts Birznieks no Billes Freibergas. Dzirciemā, Jkr. III, 57, 21. LP, VII, II, 22, 3, 3), т.е. *Потом они пошли к озеру и начали повесничать и швырять камни в уток; Dīķī pa to laiku peld pīles un Pēterītis sviež pīlēm maizi. Maize nogrimst dīķī un iekrīt riņķu vidū. Pīles, noiedamas pēc maizes, uzmauc riņķus uz deguniem. Pēterītis nosit pīles un paņem riņķus* (Pateicīgie kustoņi 5. A 554. Skolnieks A. Ignāts Nīcā, K. Lielozola kr.), т.е. *В то время утки плавали по пруду и Петруша бросил уткам хлеб. Хлеб потонул в пруде и осел внутри колец. Утки, во время поедания хлеба сунули клювы в кольца. Петруша убил уток и взял кольца.*

Такой вывод можно делать, основываясь и на результатах исследований археологических находок, на которых обнаружены изображения птиц водяного пространства. Археолог Р. Римантене (Rimantienė 1977, 9) утверждает, что на территории Литвы обнаружены ковши, на рукоятках которых изображены головы уток (ещё см. Gimbutienė 1985, 31), гусей [по утверждению Н. Велюса (Vėlius 1977, 176), основанном на исследованиях литовского фольклора, именно гуси были более значимы для этого народа], лебедей (начало неолита). Римантене выдвинула предположение, что такие изображения могут рефлектировать культ воды, происхождение которого, в свою очередь, следует соотносить с удовлетворением пищевых потребностей (Rimantienė 1977, 10). Л. Юцевич (Juciewicz 1846, 144) также акцентирует важность собирания яиц диких птиц как одно из главных источников пищи людей доисторического периода. Литовцы диких уток ловили удочками (Dundulienė 1982, 96) или сетями (Dundulienė 1991, 84), в древности также стреляли из лука – этот этнографический мотив зафиксирован в одной из календарных песен: молодец, плывя по морю, добывает уток стрелами (Laurinkienė 1990, 46); одомашненных разводили в искусственных водоёмах (Dundulienė 1991, 90).

Мотив утки, воплощающий понятие удовлетворения пищевых потребностей [связанный с её яйценосностью, выращиванием утят и др. (подробнее см. JBTB XII 195, 269, 287, 375, 485, 589, 614)], представлен во многих примерах литовского фольклора (ср. JBR III 144; (сказки) JBTB VIII 95 'Apė tris melnyko sūnus ir užkeiktą karalystę', 129–130; 'Apė tris brolius'; JBTB III 410 'Apė kunigą ir jo varganistą'; ещё ср. 'Mėnesis dangaus ir jauno znokai nuo Palmono gadynės' (DSP 204); (поверья): *Jeigu moteris kiša į antį bulkas, tai krūtys užaugs kaip bulkos* (Veliuona, LTA 746/65 – JBR V 56 [889]), т.е. *Если женщина запихивает в утку булки, то у неё груди будут как булки.*

Узуальный мотив весьма часто встречается и в латышских сказках – утка проглатывает золотое кольцо, которое достают, её зарезав: *Tiklīdz pīle to izteica, tad kalps to sagrāba un nokāva. Viņš izņēma to gredzenu un nonesa ķēniņa meitai* (Baltā čūska – 5. A. 673. Skolniece K. Jaunzeme Nicā. K. Lielozola kr.) – который является довольно веским аргументом для опровержения возможной реконструкции мифонима с сакральным и мифологическим смысловым оттенком.

Продовольственная узема часто соотносится с промысловым семантическим пластом, т.е. с торговлей [такой мотив присущ для волшебных сказок]: *Gailis, krāsns caurumā to dzirdēdams, aiztecēja pie pīles un sacīja: „Bēdz uz mežu, tevi rītu pārdos!"* (Mājas lopi ceļ ēku – 2. A. 130A. Kalniņš Cenas muižā, A. Bīlenšteina krājumā, H. Bīlenšteina 'Tiermärchen' 27. LP, VI, 36, 9. AŠ, II, 51k.), т.е. *Петух, услышав это через печную трубу, прибежал к утке и говорит: „Беги в лес, тебя утром продадут!"*. Узема 'утка' ↔ 'товар' свойственна и литовскому фольклору, см. 36 сказку из цикла 'Apie raganas ir raganius' (JBTB V 205).

В своде латышских поверий утверждается, что утиное мясо имеет благоприятное влияние на здоровье человека: [его советуют принимать в пищу беременным женщинам] 6630. *Mātei pēc dzemdībām jāguļ mājā sešas nedēļas. Tanī laikā nākot pie viņas raugulotājas un tās nesot cāļus, pīles, karašas un citus gardumus. Pēc nogulēta laika jāiet baznīcā šķīstīties* (G. Pols, Vecgulbene), т.е. *Матери до родов надлежит лежать шесть недель. В то время за ней присматривающие приносят цыплят, уток, белый хлеб и другие лакомства. После этого небходимо пойти в костёл причиститься*; ещё ср. (пословица) *Cepta pīle mutē nekrīt* 1627 1693 // 1627 717, т.е. *Жаренная утка*

изо рта не падает; *Gaidi vien kad cepta pīle mute skries* 280 1069, т.е. *Ждёшь чтоб только жаренная утка в рот влетела*; (сказка) *Vīriņ, citi slimnieki kauj pīles, pakauj šad un tad cāļus, zosis - mēs nekad! Es labprāt vēlētos nokaut trīs četrus cāļus un rītu tev brokastī izvārīt* (Neuzticamā sieva – 3. A. 1380. J. Birģelis Mežotnē. LP, VI, 908, 135, 2), т.е. *Мужичок, некоторые больные режут уток, иногда цыплят, гусей – мы никогда! Я предпочитаю зарезать трёх или четырёх цыплят и утром сварить тебе на завтрак*.

Употребление утятины в пищу [и с ней связанный охотничий мотив] очень часто упоминается в латышских сказках: *Trešā dienā brīnuma dēls, pīles medīdams, satiek lielu vīru, kas lūdzas nošautās pīles. Viņš iedod vienu pīli; bet tas nebija ātrāki mierā, kamēr atdeva visas pīles. Lielais vīrs paņem pīles un apēd, bet dēlam tas dāvina par to labumu mazu spieķīti, sacīdams: „Tas tev savā laikā derēs!"* (Brīnuma dēli – 2. A. 707. A. Lerchis - Puškaitis, Džūkstē - Pienavā, LP, I, 74, 42), т.е. *В третий день сказочный герой, охотясь на уток, встречает великана, который просит угостить утками, добытыми на охоте. Он отдал одну утку, но этого не хватило, пока он не отдал все утки. Великан взял утки, да и съел, а герою за его добродушие подарил маленькую палочку, при этом приговаривая: „Она тебе в нужную пору сгодится"*; *Aizgāja uz mežu pīles šaut: kuŗu nošauj, to turpat atstāj; kuŗa dzīva paliek, to uz māju atnes* (Gudrās atbildes – 3. A. 921. Krūmiņa Jānis Nītaurēnos. Etn. III, 1893. LP, VII, II, 30, 2, 5b), т.е. *Пошёл в лес уток стрельнуть: которую убил, там и оставил, а которую ранил, домой отнёс*; *Kad jaunā ķēniņiene apmetusies pilī, tad pavēlējusi pavāram izcept trīs pīles. Kad pīles bijušas izceptas, tad ķēniņiene viena pati apēdusi divas pīles, jo vairāk dienas tā bijusi badojusies* (Sīkstais kungs – 4. A. 1407. H. Skujiņa, Andrs Ziemelis, Aumeisteŗapag), т.е. *Когда королева стала жить в новом замке, тогда повелела поварам поджарить три утки. Когда уток зажарили, сама королева скушала две утки, поскольку больше дня во рту ничего не имела*.

С течением времени домашняя птица утка стала восприниматься как мифологизированный объект (см. Новик 1975, 223). Главная трудность, с которой сталкиваются исследователи этого орнитоморфного мифонима, следует считать определение его способа действия, т.е. выделение субстратной мифологемы инактивного или активного персонажа. В последнее время некоторыми исследователями славянского фольклора были предприняты попытки выделить активно действующий персонаж утку, присваивая ему прообраз Демиурга, т.е. создателя мира. По утверждению Д. Громова, А. Бычкова (2005, 137–138), «в многочисленных славянских дуалистических легендах о сотворении мира два бога-Творца часто представляются как водоплавающие птицы (утки, гоголи, гуси и др.). Во многих вариантах данного сюжета водоплавающая птица не ассоциируется с Творцами, но является их помощницей, исполнительницей демиургического действия: она ныряет на дно океана и достает оттуда немного земли, из которой Бог и творит сушу». Авторы данного утверждения упоминают и о возможном заимствовании этого сюжета из финно-угорской мифологии (ещё см. Завадська и др. 2002, 331), однако данная гипотеза, по их мнению, «маловероятна ввиду широкой распространенности сюжета в славянских землях и бытовании его далеко за пределами зоны контактирования с финно-угорскими племенами» (ещё см. Завадська и др. 2002, 332; Бычков 2000, 10, 53).

Согласиться с гипотезой о славянском происхождении птицы-Демиурга, которой придерживается Бычков, трудно, поскольку в украинской *Новогодней песне*,

на сюжете которой основывается такое предположение, упомянуты голуби, а не утки (см. Срезневский 1843, Гаврилов, Наговицын 2002, 50–51), что, по всей вероятности, является новшеством, т.е. рефлексией христианского учения об одном из образов Духа Господа Бога в ипостаси голубя [или Иерусалима (см. Barton 1918, 238–239) ↔ ивр. *yōnāh* (Pardee 2002, 268)], охраняющего род человеческий (такая функция, по мнению некоторых семитологов, уже отражена в коннотации некоторых эпитетов угаритских богов (подробнее см. Rahmouni 2008, 189).

Видимо, приходится согласиться с утверждением Б. Рыбакова (1987, 230) о присутствии мифопоэтического заимствования из **финского** культурного наследия (см. 7 сноску), поскольку фиксация активного персонажа-Демиурга, так или иначе, связанна с местами проживания или культурного влияния этого народа, ср. северо-восток Великопольши [возможное шведское культурное влияние – свеоны уже в 10 в. завоевали всё южное побережье Балтийского моря (см. LE XXX 132)], Архангельская область (Гура 1997, 667–668), где проживали сиряне – представители финской народности (см. LE XXII 315).

Свою гипотезу Рыбаков (1987, 407) основывает на выводах археологических исследований находок из Волжской Болгарии, т.е. височных колец, на которых изображена утка с золотым шариком в клюве. Этот мотив, по мнению Рыбакова, отражает «космогоническую легенду, в которой мир сотворен уткой, плававшей по мировому океану». Этот золотой шарик – комочек земли, которого можно соотносить не только с космогоническим символом, «но и шестью золотыми яйцами, упомянутыми в **Калевале**: три яйцевидных бусины надеты на кольцо, а три подвешены на отдельных цепочках.», которые, возможно, означают происхождение мира из яиц (см. Афанасьев I 535–536.).

Эти факты игнорирует А. Гура (1997, 667–668), который, основываясь на выводах работы Топорова о мифониме *анчутка*, утверждает, что утка «связанна с нечистой силой». Утверждения Топорова о демонической символики утки противоречат данным русского фольклора, так как именно герой позитивной коннотации сказок может превратиться в лебедя [или в другую **нехищную** птицу]; зооморфная ипостась противника позитивного героя в образе утки не фиксируется (!!!) (Плетнёва 1978, 391, 394). Данное определение идентично выше оговоренной функции утки (селезня), как **антипода дьявола и всяческой нечистой силы** в балтийской словесной традиции, ср. образ утки в ипостаси **Громовержца**, т.е. оппозиционной силе властелина подземелья: [русская необрядовая песня № 1941] *Городом я шла зарею, // Ко бору пришла тучею, // Ударила в ворота бурею, // Пустила по двору сильный дождь, // Сама я поплыла* ***уткою****, // На крыльцо я взошла павою, // Во новые ворота лебедкою, // Во высок терем девушкой*. (Рыбакова 1984, 81); [загадка] *крякнула утка на весь свет чутко!* Курск [= ‘гром’]) (Афанасьев I 269) т.е. утка символизирует **гром // молнию**[24].

[24] Происхождение такого мифопоэтического образа молнии можно объяснить уже упомянутой конвергенцией лунарного и солярного культов (см. 1, 5 сноски и 1 схему), о чём свидетельствует соотношение двух противоположных пластов в космогонических сказаниях восточных славян, т.е. «Весеннее солнце, омывшись в дождевых потоках грозовых туч, показывалось очам смертных — просветленное, ярко блестящее, и было уподобляемо белоснежному лебедю, купающемуся в водах, или другим водяным птицам: утке и гусю» (Афанасьев I 261); «По древнему поэтическому представлению, восходящее поутру солнце рождалось из темных недр ночи, а солнце весеннее — из недр грозовых туч. Согласно с

Позитивную коннотацию рефлектирует не только присутствие фольклорного волшебного помощника – как и балтийских сказках (см. выше) – в образе утки (Пропп 1986, 33), но и частое соотнесение антропонима с уткой, ср. [пример из великорусских считалок] *утка Праскутка* (Топоров 2004, 269) ↔ (гипокористик) *Прасковья*.

Сфера проживания утки – водяное пространство, как и балтийской, так и в славянской культурной традиции издавна была соотносима с потусторонним миром усопших[25] (см. 1, 8 сноски) – её принято соотносить с местом пребывания душой умершего (Завадська и др. 2002, 333) [как и в литовском фольклоре – КЛ 88–89; см. 1 сноску] –, что привело к появлению вторичных мифонимических соотношений утки с мифологическими хтоническими существами[26], ср. утверждения В. Проппа (1986, 169) о орнитоморфном образе бабы яги, которая «очень часто является старухой и одновременно животным» или замечания Афанасьева (II 87), что «утки все лето живут на реках, озерах и прудах, под надзором и охраною дедушки водяного» (ещё см. Гура 1997, 668). По этой же причине это пернатое стали воспринимать как символ смерти (см. Пропп 1986, 422), ср. [загадку] *Сидит утка на плоту, // Хвалится казаку: // Никто меня не пройдет*. (ответ – ‘смерть’) (Иванов, Топоров 1965, 78). Значит, можно выдвинуть предположение, что происхождение этой семантемы, видимо, следует объяснять как метонимическую рефлексию (близкую синекдохе), т.е. перенос семантической коннотации объекта водяного пространства (гиперонима) на одного из его гипонимов – водяного пернатого, живущего в среде, разделяющей мир живых и мёртвых (СД I 386–387), что в последствии определило причисление этой птицы к хтоничекой сфере – ср. утиный образ 12 дочерей Морского царя и др. (см. Иванов, Топоров 1965, 151, 190)].

По утверждению О. Христофоровой (2010, 252) русские колдуньи в образе птиц (в том числе, и уток) и животных проникают в дом и на двор. Они из человека высасывают кровь, т.е. наводят слабость, болезнь. По этой же причине возникновения вторичной пейоративной коннотации стала употреблятся гипонимическая семема ‘болезень[27] (↔ когипоним ‘чума’)’ – по утверждению Афанасьева (I 267–268), «В некоторых местностях России простой народ представляет холеру в образе огромной черной птицы, летающей по ночам: над чьим домом машет она

этим, золотое солнечное яйцо несла черная птица-ночь или птица — молниеносная туча: миф, по преимуществу соединяемый с петухом, как птицею, в образе которой равно олицетворялись и утренний рассвет, и пламя грозы» (Афанасьев I 268–269).

Имея ввиду то обстоятельство, что луна по верованиям И-Е народов (в особенности, древних индийцев и иранцев) с древнейших времён имела прямое отношение со сферою воды, водяного пространства и, в частности, с сомой – сущностью жизненного начала, что определило появление функции покровителя дождя, пастбищ и водоёмов (Yt. X 61) (см. Macdonell 1927: 32; Vajracharya 1997: 5–8; Murthy 2003: 7; ещё см. Крегждис 2009: 267), соотношение референтов ‘гроза // молния’ ↔ ‘утка’ следует причислить к ассоциативным новообразованиям, т.е. соприкосновение солнца с тучами предопределило появление атрибутики солнца конвергентного характера: *утка – первичный символ луны* и *вторичный символ солнца*.

[25] Ср. (русскую прибаутку) *Утка моя, селезнюха моя, не летай за реку, не клюй песку, не тупи носку!* (Лагутина 2009, 12).

[26] Ср.(русскую сказку) *Тут утка крякнула, берега звякнули, море взболталось, море всколыхалось — лезет чудо-юда, мосальская гу́ба: змей шестиглавый* (№ 136[632] – Афанасьев и др. 1957).

[27] По поверьям украинцев, если утка найдёт волосы человека и из них свеет гнездо, у этого человека будет болеть голова (Завадська и др. 2002, 297).

своими крыльями — туда и является болезнь. Также и чуму считают летающею уткою, у которой хвост и голова змеиные, т. е. образ птицы сливают в одно представление с образом мифического змея». Приходится сожалеть о том, что Гура (1997 т.ж.) выше упомянутые вторичные пейоративные коннотативы изъясняет как архисемемы.

Особый мифологический образ птицы-хранительницы присущ восточнославянским сказкам о Кощее Бессмертном, ср. *«Где же у тебя смерть, Кош Бессмертный?» – «У меня смерть, – говорит он, – в таком-то месте: там стоит дуб, под дубом ящик, в ящике заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце моя смерть».* (№156[723] – Афанасьев и др. 1957; ещё см. сказки №157[730], № 162[757], № 269 [275]). Данный сказочный мотив упоминается многими исследователями славянского культурного наследия (подробнее см. Афанасьев II 210–211; Рыбаков 1987, 220, 236; Иванов, Топоров 1965, 77; Неклюдов 1975, 67; Новик 1975, 225; МНМ I 481, 742; Домников 2002, 149); Гаврилов, Наговицын 2002, 98–99; чередование зооморфной изменчивости прослеживается и в югославских сказках (подробнее см. СНЮ 18). Правда, да сей поры никому так и не удалось объяснить смысл череды зооморфных мифонимов. По мнению Рыбакова (1987, 221), «местонахождение кощеевой смерти соотнесено в сказке с моделью Вселенной - яйцом. Недаром охранителями этого сокровища являются представители всех разделов мира: вода (океан), земля (остров), растения (дуб), звери (заяц), птицы (утка).». Ю. Смирнов (1997, 30, 97) изъясняет эту череду посредством системы погребального обряда, т.е. слова Кащея Бессмертного «Смерть моя в игле[28], игла в яйце, яйцо в утке, утка в зайце, заяц в сундуке, сундук под дубом...», по его мнению, означают тело в гробу, гроб в саркофаге, саркофаг в склепе, склеп в кургане и т.п. Смирнов утверждает, что подобное дублирование известно со времён неолита, когда тело умершего заворачивалось в шкуру, шкура в лубяной цисту, циста клалась в яму и т.п.). Такую же гипотезу раньше высказала Е. Савостина (1990, 241) и др. Домников (2002, 148–149) в этом перечислении зооморфного звена, который он именует термином «вещь в вещи», видит рефлексию структурирования мира (т.е. мир представляется как Целое). Рыбаков (1987, 230)[29] выдвинул гипотезу о суперстатном происхождении этого мотива, т.е. он является финно-угорским субстратом, «так как общеизвестны космологические легенды об утке и яйце, имеющиеся в карельской ‘Калевале’ и в мордовских народных мифах».

К сожалению, в указанных трудах отсутствует объяснение подбора референтных объектов, которые в зооморфном звене «вещь в вещи», видимо,

[28] Для русского фольклора также присуща сюжетная контаминация: референт *иголка* подвергается замене на *яйцо*, а его съедание изъясняется как способ приобретения любви со стороны девицы, т.е. поедание символа плодовитости соотносится с кончиной злого начало – видимо, это поздний мотив]: [сказки] *На той стороне океана-моря стоит дуб, на дубу сундук, в сундуке заяц, в зайце утка, в утке яйцо, а в яйце любовь царь-девицы!* (№232 [202]); *Иван-царевич говорит: «Ищу лягушку, жену свою». Старушка говорит: «Ой, Иван-царевич, она тебя хочет известь; я ее мать. Поди же ты, Иван-царевич, за́ море; там лежит камень, в этом камне сидит утка, в этой утке яичко; возьми это яичко и принеси ко мне»* (№268 [270] – Афанасьев и др. 1957).

[29] Автор гипотезы указывает (1987, 345), что в одной системе восточнославянского заклинательного узора над окнами указанна одна богиня, окруженная зверями [часто изображались и птицы: петухи, гуси, утки], которая «распространена там, где в X–XII вв. проживали мерянские [финно-угорские – Р.К.] племена, творцы особого зооморфного стиля украшений».

означают космический ориентир – путь душам умерших в потусторонний мир, т.е. под этими именами зверей и вещей[30] скрыты названия созвездий, что подтверждает правильность гипотезы о взаимосвязи данного сказочного мотива с фунеральным обрядом (о И-Е культурных соответствиях древнейшего периода подробнее см. Kregždys 2011).

О связи этого цикла сказок с космическим мотивом указывают и восточнобалтийские фольклорные соответствия, ср. уже упомянутый сюжет лунарного культа о мифологической связи между быком и уткой (см. 1 сноску) – в латышских сказках рассказывается о том, что смерть дракона (змея, домового) спрятана в огромном быке, в нём утка, а в утке – яйцо: „*Varu ar tev teikt, jo tu manu beznāves spēku tikpat nespēji rokā dabūt. Redzi simtu jūdžu tālumā ir otrs tāds pats klints kalns kā šis. Tanī klintī ir pils, pilī ir briesmīgs vērsis. Šis vērsis ir mans beznāves spēks. Tomēr ja vērsi arī nonāvētu, ir tad tu manu spēku rokā nedabūtu: nonāvētais vērsis pārvērstos par pīli gaisā. Un ja tu arī pīli spētu noķert un nonāvēt ir tad tu manu spēku rokā nedabūtu: nonāvētā pīle pārvērstos par olu un iekristu jūras dziļumos*“ (*Zvēri par svaiņiem* – 2. A. 552. 570. 302. A. Lerchis-Puškaitis Džūkstē - Pienavā. LP. II, 28. AŠ. II, I00 - m), т.е. [дракон] „*Могу тебе сказать, потому что ты не сумеешь легко добыть мою бессмертность. Видишь, сто миль отсюда находится такая же скалистая гора как и здесь. На той горе стоит замок, в замке живёт ужасный бык. Этот бык и есть моя бессмертность. Если ты этого быка убил бы, и тогда ты не добыл бы мою бессмертность: убитый бык превратился бы в летящую утку. И если бы ты сумел поймать и убить утку, и тогда легко не добыл бы мою бессмертность: убитая утка превратилась бы в яйцо, а тот упал бы в морских глубин*“.

Основываясь на результатах выше приведённого анализа, можно делать вывод о том, что образ инактивного фольклорного персонажа, символическая функция медиатора и случайное соотнесение пернатого водяного[31] пространства с локальными божествами хтонической сферы [а иногда и уранистической] не являются вескими причинами для установления И-Е мифологемы *утка*, которая должна отличаться совокупным и индивидуализирующим смысловым пластом. В связи с отсутствием такового, многие фольклорные эпизоды, в которых упоминается эта птица, может быть объясняемы как рефлексии вторичной символики, т.е. ассоциативы.

[30] Ср. утверждение Афанасьева (I 270), что «не одно солнце уподоблялось золотому яйцу; та же метафора прилагалась и к блестящим на небе звездам», «Созвездие Плеяд (πελειάς — дикий голубь), известное у народов европейских под именем наседки с цыплятами, у наших крестьян называется Птичьим или Утиным гнездом».

[31] Иногда в русском фольклоре используется метонимическая перестановка референта, т.е. ‘водяное пространство’ ↔ ‘утка (птица водяного пространства)’: *Шел я не путем, не дорогой; подле лыков горы драл; увидел на утке озеро, топор в ее шиб – недошиб, другим шиб – перешиб, третьим шиб – попало, да мимо; утка-то скулубалась, озеро-то улетело* (№426 [271] – Афанасьев и др. 1957), ср. *Пошел я на лыко гору драть; увидал, **на утках озеро** плавает. Я сробил три палки: одну еловую, другую березовую, третью рябиновую; бросил еловую – не добросил, бросил березовую – перебросил; бросил рябиновую – угодил; **озеро вспорхнуло**, полетело, а **утки остались*** (Лагутина 2009, 15), что подтверждает присутствие гиперонимической и гипонимной всязи между референтами ‘вода’ ↕ ‘утка’, а это, в свою очередь, является довольно веским аргументом для определения инактивного характера мифонима ‘утка’.

Выводы**:**

Лингвистического анализа

1) Русс. диал. *анчу́тка* представляет собой девербатив, образованный из трёх структурных компонентов: преф. русс. *на-* + кор. русс. *чуд-* [с секундарным *-т-* (фонетическая запись) вместо этимологического *-д-*] + суфф. *-ка* ⇨ **начудка***;**

1а.) форма **начудка* подверглась морфотактической перестановки из-за феномена табу: **начуд-ка* 'чёрт' > **анчуд-ка* 'т.ж.' [морфологическая запись] > русс. диал. *анчу́т-ка* 'т.ж.' [фонетическая запись];

1б.) русс. диал. *анчу́тка* является исконно русским словом, а не балтизмом;

2) русс. диал. *анцы́бу́л* является гибридным композитом из двух компонентов: греч. *ἀντί-* 'против' + ивр. *-бул* (сокращение [гипокористик] имени семитского бога *Баал Зебуба[-була]*).

3) полисемия русс. диал. *анчу́тка* предопределена многообразием им выражаемого референта – чёрта.

Этнологического анализа

1) Символика хтонического божества в образе утки является вторичной, возникшая как результат процесса конвергентности солярного и лунарного культов;

2) по своей функциональности мифоним 'утка' соотносим с антиподом дьявола и всяческой нечистой силы;

3) наиболее архаичная функциональная разновидность мифонима 'утка' – фрументальная, рефлектируемая не только славянскими и балтийскими фольклорными мотивами, но и культурным наследием других И-Е народов;

4) фольклорный образ инактивного персонажа 'утка' предопределяет реконструкцию функции медиатора.

Литература и источники

АК – *Античная культура. Литература, театр, искусство, философия, наука: Словарь-справочник*. Под ред. В. Н. Ярхо. Москва: Высшая школа, 1995.

АТК – *Античность как тип культуры*. А. Ф. Лосев, Н. А.Чистякова, Т. Ю.Бородай и др. Москва: Наука, 1988.

Афанасьев I–III – Афанасьев А. Н. *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов* (1–3). – Москва: Современный писатель, 1995.

БТСРЯ – *Большой толковый словарь русского языка*. Ред. С. А. Кузнецов. Санкт-Петербург, 2000.

ВС – *Волшебные существа: Энциклопедия*. Санкт Петербург: Азбука-классика, 2005.

ГХНС – *Греция: храмы, надгробия и сокровища*. Москва: Terra, 1997.

Даль I–IV – Владимир Даль. *Толковый словарь живого великорусского языка*, 1–4. Москва: Русский язык, 1989–1991.

Елизаренкова I–III – Елизаренкова Т. Я. *Ригведа* (1–3). Москва: Наука, 1999.

КДР I–II – *Культура древнего Рима* (т. 1–2). Отв. ред. Е. С. Голубцоба. Москва: Наука,1985.

КЛ – *Королева Лебедь: Литовские народные сказки*. Сост. А. Лёбите. Вильнюс: Витурис, 1987.
МНМ I–II – *Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах* (1 [а–к; 1987]; 2 [к–я; 1988]). Москва: Советская энциклопедия.
МС – *Мифологический словарь*. Москва: Советская энциклопедия, 1990.
ПОС – *Псковский областной словарь с историческими данными*, т. 14. Ленинград, 1989.
РИР – *Мифы и легенды народов мира. Ранняя Италия и Рим*. Атв. ред. А. И. Немировский. Москва: Мир книги, 2004.
РИС – *Энциклопедия «Исчезнувшие цивилизации». Рим: эхо имперской славы*. Москва: Terra, 1997.
РМ – *Религии мира*. Москва: Белфакс, 1994.
РЭФ – *Русский Эротический Фольклор*. Песни, обряды и обрядовый фольклор, народный театр, заговоры, загадки, частушки. Составление и научное редактирование А. Топоркова. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.
САР – *Словарь Академіи Россійской*, т. 6. Санктпетербургъ: Императорская Академія Наукъ, 1794.
СВК – *Сквозь волшебное кольцо. Британские легенды и сказки*. Перевод и составление Н. В. Шерешевской. Москва: Правда, 1988.
СД I–V – *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995–2010.
СДПИС – *Свод древнейших письменных известий о славянах*. Отв. ред. Л. А. Гиндин, Г. Г. Литаврин. Москва: Восточная литература, 1994.
СМ – *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић, Beograd: Zepter book world, 2001.
$СМ_а$ – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва: „Международные отношения“, 2002.
СНЮ – *Сказки народов Югославии* (сост. Голенищев-Кутузов И. Н.). Москва: Художественная литература, 1984.
СР – *Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации*. Составитель О. А. Платонов. Москва: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2000.
СРНГ I–XLIII – *Словарь русских народных говоров*. Ленинград (Санкт-Петербург), 1965–2009…
СУМ – *Словник української мови*, т. 10. Київ, 1979.
Фасмер I–IV – Макс Фасмер. *Этимологический словарь русского языка*, т. 1–4. Москва, 1986–1987.
ФНБС – *Финно-угры и балты в эпоху средневековья*. Москва: Наука.
ЭКМ - *Энциклопедия: Кельтская мифология*. Москва: Эксмо, 2002.
BRMŠ I–IV – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 1–2), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 3–4), 1996–2005.
DSP – Davainis-Silvestraitis M. *Pasakos, sakmės, oracijos*. Vilnius: Vaga, 1973.
ED – *Ežeras ant milžino delno. Lietuvių liaudies padavimai*. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius: Mintis, 1995.

ESC – *Encyclopedia of Ancient World Society and Culture* (vol. 1). Peter Bogucki, Editor in Chief. New York: Infobase Publishing, 2008.
Geldner I–III – Geldner K. F. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt* (Harvard Oriental Series, 33–36, Bd. 1–3). Cambridge: Harvard University Press, 1951.
Y. – Yasna
JBR I–V – Balys J. *Raštai* (1–5). Parengė R. Repšienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998–2004.
JBTB I–XV – *Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka* (1–15). Vilnius: Vaga; Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1993 –2003.
Yt. – Yašt
LE I–XXXVII – *Lietuvių enciklopedija*, t. 1–37. Bostonas, 1953–1985.
LKŽe – *Lietuvių kalbos žodynas* (1–20). Vilnius, 1956–1999; доступ в интернете: www.lkz.lt.
LM I–III – *Lietuvių mitologija* (1–3). Vilnius: Mintis, 1995–2003.
MP I–III – Pretorijus M., *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla*, 1–3. Parengė Ingė Lukšaitė. Vilnius: Pradai (1 – 1999), Lietuvos istorijos instituto leidykla (2 – 2004, 3 – 2006).
PEŽ I–IV –Mažiulis, V. *Prūsų kalbos etimologijos žodynas* (1–4). Vilnius: Mokslas (t. 1), Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 2, 3), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 4), 1988–1997.
Rydberg I–III – Rydberg V. *Teutonic Mythology. Gods and Goddesses of the Northland.* London & New York: Norrœna Society, 1907.
RKA – *Friedrich Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums*. Herausg. von J. Geffcken und E. Ziebarth. Leipzig & Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1914.
RŽ – *Religijotyros žodynas*. Vilnius, 1991.
RV – ṚgvedaSaṃhitā.
V. – Vidēvdāt

Аникин А. Е. (2000), *Этимологический словарь русских диалектов Сибири*. Москва & Новосибирск.
Аррибас А. (2004), *Иберы. Великие оружейники железного века*. Москва: ЗАО Центрполиграф.
Афанасьев А. Н., Бараг Л. Г., Новиков Ю. А. (1957), *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах*. Москва: Художественная литература.
Ахманова О. С. (1969), *Словарь лингвистических терминов*. Москва: Советская энциклопедия.
Байбурин А. К. (1993), *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. Санкт Петербург: Наука.
Баландинский Б. Б. (2008), *Языческие шифры русских мифов. Боги, звери, птицы…* Москва: Амрита-Русь.
Беккер К. Ф. (1995), *Мифы древнего мира*. Саратов: Надежда.
Богатырев П. Г. (2007), *Народная культура славян*. Москва: ОГИ.
Боннар А. (1994), *Греческая цивилизация* (т. 2). Ростов-на-Дону: Феникс.
Бойс М. (1994), *Зороастрийцы. Верования и обычаи*. Санкт Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение».

Бутримас А., Гирининкас А. (1985), Старые и новые погребальные обычаи в неолите Литвы // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры Погребальный обряд*. Москва: Наука, 147–156.

Бычков А. А. (2000), *Энциклопедия языческих богов. Мифы древних славян*. Москва: Вече.

Власова М. (2008), *Энциклопедия русских суеверий*. Санкт-Петербург.

Велецкая Н. Н. (1978), *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. Москва: Наука.

Волков А. В., Непомнящий Н. Н. (2004), *Хетты. Неизвестная империя Малой Азии*. Москва: Издательский дом «Вече».

Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. (2002), *Боги славян. Язычество. Традиция*. Москва: Рефл-Бук.

Гиро П. (1915), *Частная и общественная жизнь греков*. Петроград: Издание т-ва О. Н. Поповой.

Горячева Т. В. (2007), Восточнославянские этимологии // *Этимология 2003–2005*. Москва; 37–48.

Грищенков Р. (2005), *Традиционные гадания на Руси*. Москва: АСТ, Санкт Петербург: Астрель.

Громов Д., Бычков А. (2005), *Славянская руническая письменность*. Москва: София.

Гуляев В. И. (2005), *Скифы: расцвет и падение великого царства*. Москва: Алетейа.

Гура А. В. (1997), *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик.

Гусева Н. Р. (2002), *Славяне и арьи. Путь богов и слов*. Москва: ФАИР-ПРЕСС.

Гюйонварх Ж. К., Леру Ф. (2001), *Кельтская цивилизация*. Санкт Петербург: Культурная инициатива.

Домников С. Д. (2002), *Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество*. Москва: Алетейа.

Жайворонок В. (2006), *Знаки українськоі етнокультури*. Київ: Довіра.

Журавлёв А. Ф. (1996), Материальная культура древних славян по данным праславянской лексики // *Очерки истории культуры славян*. Москва: Индрик; 116–144.

Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. (2002), *100 найвідоміших образів української міфології*. Київ: Орфей.

Зализняк А. А. (1980), *Грамматический словарь русского языка*. Словоизменение. Москва.

Зеленин Д. К. (1995), *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки.* Москва: Индрик.

Зелинский Ф. Ф. (1993), *Древнегреческая религия*. Калининград: Синто.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. (1965), *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период).* Москва: Наука.

Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. (1974), *Исследования в области славянских древностей*. Москва: Наука.

Кёйпер Ф. Б. Я. (1986), *Труды по ведийской мифологии*. Москва: Наука.

Коллис Дж. (2007), *Кельты. Истоки, история, миф*. Москва: Вече.

Королёв К. (2007), *Скандинавская мифология*. Москва: Эксмо.

Королёв К. (2007$_a$), *Мифология Британских островов. Энциклопедия*. Москва: Эксмо.

Крегждис Р. (2009), Прусс. *Curche*: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов // *Studia Mythologica Slavica* 12, 249–320.

Кузнецова В. С. (1998), *Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции*. Новосибирск, 1998.

Кузьмина Е. Е. (1994), *Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев*. Москва: МГП «Калина» ВИНИТИ РАН.

Купер Дж. (1995), *Энциклопедия символов*. Москва: Ассоциация Духовного Единения «Золотой Век».

Лагутина Т. В. (2009), *Народные скороговорки, прибаутки, частушки, пословицы и загадки*. Москва: РИПОЛ.

Леви-Строс К. (1999), *Мифологики* (том 1). *Сырое и приготовленное*. Москва & Санкт Петербург: Университетская книга.

Леви-Строс К. (2000), *Путь масок*. Москва: Республика.

Леви-Строс К. (2000$_a$), *Мифологики* (том 2). *От мёда к пеплу*. Москва & Санкт Петербург: Университетская книга.

Леви-Строс К. (2007), *Мифологики* (том 4). *Человек голый*. Москва: ИД «Флюид».

Лукашевич П. (1846), *ЧАРОМѪТІЕ, или священный языкъ маговъ волхвовъ и жрецовъ*. Петрьгородъ.

Луконин В. Г. (1969), *Культура сасанидского Ирана. Иран в III–V вв. Очерки по истории культуры*. Москва: Главная редакция восточной литературы.

Мадлевская Е. Я. (2005), *Русская мифология*. Москва: Эксмо.

Мелетинский Е. М. (1998), *Избранные статьи. Воспоминания*. Москва: Российск. гос. гуманит. ун-т.

Москвин А. Ю., Щеглов Г. В. (2008), *История свастики с древнейших времён до наших дней*. Нижний Новгород: Книги.

Мурадова А. (2010), *Кельты анфас и в профиль*. Москва: Издательство «Ломоносовъ».

Неклюдов С. Ю. (1975), Душа убиваемая и мстящая // *Труды по знаковым системам VII*. Отв. ред. З. Минц. Тарту: Тартуский государственный университет; 65–75.

Нидерле Л. (2000), *Славянские древности*. М.: Алетейа.

Нильссон М. (1998), *Греческая народная религия*. Санкт Петербург: Алетейя.

Новик Е. С. (1975), Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 214–246.

Огибенин Б. Л. (1968), *Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония)*. Москва: Наука.

Переводчикова Е. В. (1994), *Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи*. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

Петров М. К. (1997), *Античная культура*. Москва: Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН).

Петрухин В. Я. (2000), *Древняя Русь: Народ. Князья. Религия*. Москва: Языки русской культуры.

Питина С. А. (2002), *Концепты мифологического мышления как составляющая концептосферы национальной картины мира*. Челябинск: Челяб. гос. ун-т.

Плетнёва С. А. (1978), Животный мир в русских волшебных сказках // *Древняя Русь и славяне*. Отв. ред. Т.В. Николаева. Москва: Наука; 388–397.

Пропп В. Я. (1986), *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: Изд-во Ленингр. ун-та.

Раевский Д. С. (2006), *Мир скифской культуры*. Москва: Языки славянских культур, 2006.

Рыбаков Б. А. (1963), *Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи*. Москва: Издательство Академии Наук СССР.

Рыбаков Б. А. (1981), *Язычество древних славян*. Москва: Наука.

Рыбаков Б. А. (1987), *Язычество древней Руси*. Москва: Наука.

Рыбакова Л. В. (1984), *Мифологические и обрядовые связи русских народных необрядовых песен (песни о молодушке и свекре)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ленинград: Академия Наук СССР Ордена Дружбы Народов Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая.

Савостина Е. А. (1990), Сакральное пространство и погребальный обряд боспорских гробниц // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука; 237–248.

Савчук Б. (2004), *Українська етнологія*. Івано-Франківськ: Лілея-НВ.

Самозванцев А.М. (2000), *Мифология Востока*. Москва: Алетейа.

Седов В. В. (1995), *Славяне в раннем средневековье*. Москва: Научно-производительное благотворительное общество «Фонд археологии».

Сергеенко М. Е. (2000), *Жизнь древнего Рима*. Санкт Петербург: Издательско-торговый дом «Летний Сад»; Журнал «Нева».

Симпсон Ж. (2005), *Викинги. Быт, религия, культура*. Москва: Центрполиграф.

Скржинская М. В. (2009), *Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье*. Киев: Национальная академия наук Украины Институт истории Украины.

Смирнов Ю. А. (1997), *Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. Исследование, тексты, словарь*. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

Срезневский И. И. (1843), Дополнения и замечания к ‘Замечаниям о праздниках у малороссиян’ // *Маяк*. Т. XI, 1843, кн.21, гл.3.

Тайлор Э. Б. (2000), *Миф и обряд в первобытной культуре*. Смоленск: Русич.

Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. (1999), *Греческая культура в мифах, символах и терминах*. Санкт-Петербург: Алетейа.

Тейлор И. (1897), *Происхожденіе арійцевъ. Доисторическій человѣкъ*. Москва: Изданіе магазина „Книжное дѣло“.

Тодд М. (2005), *Варвары. Древние германцы. Быт. Религия. Культура*. Москва: Центрполиграф.

Топоров В. Н. (1973), Из истории балто-славянских языковых связей: *анчу́тка* // *Baltistica* IX(1). Vilnius; 29–44.
Топоров В. Н. (1975), *Прусский язык: Словарь*, т. 1. Москва.
Топоров В. Н. (1993), Ещё раз об „авсеневых" песнях: язык, смысл, стих // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. Москва: Наука, 169–195.
Топоров В. Н. (2004), *Исследования по этимологии и семантике. Т. I: Теория и некоторые частные ее приложения*. Москва: Языки славянской культуры.
Тресиддер Дж. (1999), *Словарь символов*. Москва: ФАИР-ПРЕСС.
Трубачев О. Н. (2003), *Этногенез и культура древнейших славян*. Москва: Наука.
Фаминцын А.С. (1995), *Божества древних славян*. Санкт-Петербург: „Алетейа".
Фрейзер Дж. Дж. (1980), *Золотая ветвь*. Москва: Издательство политической литературы.
Христофорова О. Б. (2010), *Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в Современной России*. Москва: ОГИ, РГГУ.
Цивьян Т. В. 1994, Отгадка в загадке: разгадка загадки? // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст, 1*. Москва: Индрик, 178–194.
Чайлд Г. (2007), *Арийцы. Основатели европейской цивилизации*. Москва: ЗАО Центрполиграф.
Черкасов Анатолий Т., Москвитина Прасковья Д. (2005), *Конь Рыжий: Сказания о людях тайги*. Москва.
Шайд Дж. (2006), *Религия римлян*. Москва: Новое издательство.
Шипова Е. Н. (1976), *Словарь тюркизмов в русском языке*. Алма-Ата.
Широкова Н. С. (2005), *Мифы кельтских народов*. Москва: АСТ, Астрель, Транзиткнига.
Элиаде М. (2002), *История веры и религиозных идей* (т. 3). *От Магомета до Реформации*. Москва: Критерион.
Элиаде М., Кулиано И. (1997), *Словарь религий, обрядов и верований*. Москва: «Рудомино», Санкт Петербург: «Университетская книга».

Abbott F. F. (1912), *The common people of ancient Rome. Studies of Roman Life and Literature*. London: George Routledge & Sons.
Balys J., Biezais H. (1973), *Baltische mythologie. Wörterbuch der Mythologie II*. Hrsg. von H. W. Haussig. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
Bartholomae Chr. (1924), *Zarathustra's Leben und Lehre*. Heidelberg: Carl Winter.
Barton G. A. (1918), *The Religion of Israel*. New York: The Macmillan Company.
Biezais H. (1974), Baltic religion // *Encyclopaedia Britannica*. London & New York: Encyclopaedia Britannica, Inc.; 663–668.
Biezais H. (1975), Baltische mythologie // *Die Religionen der Menschheit* (Bd. 19(1)). Stuttgart & Mainz: Verlag W. Kohlhammer; 311–371.
Bloomfield M. (1899), *The Atharvaveda*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
Bloomfield M. (1906), *A Vedic Concordance. Being an alphabetic Index to every line of every stanza of the published Vedic Literature and to the liturgical formulas thereof, that is an Index to the Vedic Mantras, together with an account of their variations in the different Vedic Books*. Cambridge, Massachusetts: Published by Harvard University.

Brückner A. (1918), *Mitologia słowiańska*. Kraków: Akademia Umiejętności.
Brückner A. (1980), *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnyctwo Naukowe.
Burkert W. (1977), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart & Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
Bussmann H. (2006), *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. London & New York.
Campbell 1926 – Campbell J. *The Hittites. Their Inscriptions and their History* (vol. 1). Toronto & New York: Williamson & Co. – F. Randolph & Co.
Creuzer F. (1822), *Symbolik und Mythologie der alten Völker*. Leipzig und Darmstadt bei Carl Wilhelm Leske.
Cust R. (1880), *Les religions et les langues de l'Inde*. Paris: Ernest Leroux.
Dowson J. (1888), *Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature*. London: Trübner & Co., Ludgate hill.
Dundulienė P. (1982), *Lietuvių etnografija*. Vilnius: Mokslas.
Dundulienė P. (1991), *Lietuvių etnologija*. Vilnius: Mokslas.
Gimbutas V. (1967), Ancient Slavic Religion: a synopsis // *To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday*. The Hague – Paris: Mouton; 738–759.
Gimbutienė M. (1985), *Baltai priešistoriniais laikais*. Vilnius: Mokslas.
Girininkas A. (1994), *Baltų kultūros ištakos*. Vilnius: Sąvastis.
Griffith R. T. H. (1896), *The Hymns of the Rigveda*. Kotagiri (Nilgiri).
Guerber H. A. (1895), *Myths of Northern Lands. Narrated With Special Reference to Literature and Art*. New York & Chicago: American Book Company.
Gurney O. R. (1954), *The Hittites*. Harmondsworth: Penguin.
Gurney O. R. (1977), *Some aspects of Hittite Religion*. Oxford & New York: Oxford University Press for the British Academy.
Harris J. (2008), *"Speak Useful Words or Say Nothing". Old Norse Studies*. Ithaca, New York: Cornell University Library.
Haussig H. W. (1973), *Wörterbuch der Mythologie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
Juciewicz L. A. (1846), *Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów i zwyczajów*. Wilno: Drukarnia M. Romma.
Karaliūnas S. (2005), *Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose II*. Vilnius: Lietuvių kalbos instituto leidykla.
Kobielus S. (2002), *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Kregždys R. (2010), *Baltų kalbų leksinės semantinės gretybės (paveldėtieji ŏ/ā kamienų kūno dalių pavadinimai)*. Vilnius.
Kregždys R. (2011) Baltų metempsichozė: velionio išlydėjimo papročio, aprašyto P. Orozijaus kronikos Wulfstano intarpe ir *Sūduvių knygelėje*, verifikavimo klausimu // *Res humanitariae VIII*, 2011 (forthcoming).
Le Roux. F. (1961), *Les druides*. Paris: Presses universitaires de France.
Laurinkienė N. (1990), *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose*. Vilnius: Vaga.
Lewis Ch. T., Short Ch. (1958), *A Latin dictionary founded on Andrews' edition of Freud's Latin Dictionary*. Oxford.
MacCulloch J. A. (1930), *Eddic Mythology*. Boston: Archaeological Institute of America & Marshall Jones Company.

Macdonell A. A. (1900), *A History of Sanskrit Literature*. New York: D. Appleton and Company.
Macdonell A. A. (1927), *India's Past. A Survey of her Literature, Religions, Languages and Antiquities*. Oxford: At the Clarendon Press.
Macdonell A. A., Keith A. B. (1912), *Vedic Index of Names and Subjects* (vol. 1). London: John Murray.
MacGulloch J. A. (1911), *The Religion of the ancient Celts*. Edinburgh: T. & T. Clark.
Macqueen J. G. (1975), *The Hittites and their contemporaries in Asia Minor*. Colorado: Westview Press.
Matson G. (2010), *Celtic Mythology A to Z*. New York: Chelsea House.
Mireaux É. (1980), *Život v homérské době*. Praha: Odeon.
Monier-Williams M. (1876), *Indian Wisdom on examples of the Religious, Philosophical, and Ethical Doctrines of the Hindus*. London: Publishers to the India Office.
Monier-Williams M. (1885), *Hinduism*. New York: E. & J. B. Young & Co.
Monier-Williams M. (1891), *Brahmanism and Hinduism; or, religious thought and life in India, as based on the Veda and other Sacred Books of the Hindus*. New York: Macmillan and Co.
Munch P. A. (1926), *Norse Mythology. Legends of Gods and Heroes*. New York: The American-Scandinavian Foundation.
Murthy S. S. N. (2003), A note on the Ramayana // *Electronic Journal of Vedic Studies*; 10(6); 1–18 (www.ejv.com).
Niermeyer J. F. (1976), *Mediae Latinitatis lexicon minus*. Leiden.
Oldenberg H. (1896), *Ancient India. Its Language and Religions*. Chicago: The open Court Publishing Company.
Pardee D. (2002), *Ritual and cult at Ugarit*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
Pisani V. (1950), *Le religioni dei celti e dei balto-slavi nell'Europa precristiana*. Milano: Istituto editoriale Galileo.
Rahmouni A. (2008), *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*. Leiden & Boston: BRILL.
Rimantienė R. (1977), Akmens amžiaus tikėjimai Lietuvoje // *Senieji tikėjimai naujausių tyrinėjimų šviesoje*. Vilnius: Lietuvos TSR ateizmo muziejus; 5–16.
Roesdahl E., Wilson D. M. (1992), *From Viking to Crusader. The Scandinavians and Europe 800–1200*. New York: Rizzou International Publications, Inc.
Wägner W., MacDowall M. W. (1884), *Asgard and the Gods. The Tales and Traditions of our Northern Ancestors.* London: W. Swan Sonnenschein & Co.
Vajracharya G. V. (1997), The Adaptation of Monsoonal Culture by Rgvedic Aryans // *Electronic Journal of Vedic Studies*, Vol.3 (2), 3–13.
Vėlius N. (1977), *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius: Vaga.
West M. L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press.
Widengren G. (1965), *Die Religionen Irans*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
Wilson Th. (1896), The SWASTIKA // *Annual report of the board of regents of the Smithsonian institution*. Washington; 757–996.
Vries de J. (1935), *Altgermanische Religionsgeschichte*, I. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
Vries de J. (1937), *Altgermanische Religionsgeschichte*, II. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

Zieliński T. (1999), *Religia Cesarstwa Rzymskiego*. Toruń: Adam Marszałek.

Сокращения

гл. - глагол
ивр. - иврит (еврейский язык)
позд. - позднего периода
ср. - сравните
[другие сокращения как в LKŽe (см. www.lkz.lt/dzl.php?11)]

Reconstruction of the mythopoetical image of a duck (*Anas*)
(according to the written sources and folklore data of
Baltic, Slavic and the other I-E peoples)

Rolandas Kregždys

The article deals with the reconstruction of the mythopoetical image of a duck (*Anas*), which is not subsumed – not only in digests on the Baltic mythology, but also in the works assigned to this subject – save for Maria Gimbutas' proposition, that the symbolics of a duck can be correlated with the zoomorphic shape of the Lithuanians' goddess of destiny *Laima* or *Dalia*, i.e. she should be perceived as a theophoric mythological image.

Such a mythonym, i.e. a mythological character with an **active personage connotation**, is not mentioned either in researches and compendiums on Slavic mythology and ethnoculture, or in the collections of Old Russian myths, legends and annals. No evidence of its subsistence was presented in the researches on German, Celtic, Indian, Iranian, Italic, Ancient Greek, Hittite mythology and religion. Also it is elided in the ethnological and ethnographical works of all nations of the world.

The importance of the mythological concept of a duck in relation to folklore data of the different I-E peoples, including Balts and Slavs, was mentioned in V. N. Toporov's article under the name *From the history of Baltic and Slavic language connections: анчу́тка,* which partly deals with the mythological image reconstruction due to its position as the most widespread Russian name of an evil spirit.

In accordance with the analysis made, it has been stated that the mythonym 'duck' terrestrial deity symbolics might be interpreted as an innovation of secondary origin owing to the convergency process of Solar and Lunar cults; on the functionality it correlates to an antipode of a devil and all-evil spirit; its most archaic alimentary function is characteristic not only for the Slavic and Baltic folklore motifs, but also for the cultural heritage of the other Indo-European peoples; the folklore image of an inactive character predetermines reconstruction of the mediator function.

The article also deals with the etymological analysis of Russ. dial. *анчу́тка* 'devil, demon; Antichrist; hobgoblin, water-sprite, familiar, sylvan; trollop; poor person; pickle; curse'. The precondition is made that it reflects the multipartite derivative: prefix Russ. *на-* + radix Russ. *чуд-* [with secondary *-т-* (phonetic recording) instead of etymological-*д-*] + suff. *-ка* ⇨ **начудка*.

Being based on the lexeme analysis, Russ. dial. *анчу́тка* is explained as a primordially Russian word, which contrary to V. N. Toporov's hypothesis by no means might be compared with the water space birds' names. Due to such decision it can not be explained as Baltism either. As to determination of the Protobaltic tribes' presumptive borders of their residing territory in Russia, according to the areal distribution of the word, this is not possible.

By virtue of the investigation results the inference was drawn, that the mythonym 'duck' (*Anas*) should be explained as an associative image of inactive character – mediator, emphasizing the static character of its action, because of the counterbalance of the active plan mythonym which could be characterised by the demiurge function, presented in the cultural tradition of the Finns and other, non-Indo-European peoples.

Рыба – мифологический прообраз лодки

Дайнюс Разаускас

The known mythological ideas of the water body either as the way to the other world or as the very other world are first recalled in the article. Then, the ideas of the deceased sailing to the other world in boats or ships. After that, the archaic image of death as a big fish swallowing the deceased. This image, as a form of hut, is also traced in primitive initiations. Finally, it is furthermore maintained, on the grounds of some additional data, that the fish in this aspect is the mythological prototype of the boat or ship as such, which was firstly invented according to the knowledge gained during the corresponding initiation.

Водная стихия повсеместно является одним из основных прообразов мира мертвых, или же водное пространство представляет собой переправу либо препятствие, которое душе умершего необходимо преодолеть па пути в обитель мертвых. Так, уже в вавилонском эпосе о Гильгамеше сказано:

«Трудна переправа, тяжела дорога,
Глубоки в о д ы с м е р т и, что ее преграждают.
А что, Гильгамеш, п е р е п р а в и в ш и с ь м о р е м, –
Вод смерти достигнув, – ты будешь делать?»[1].

В славянской традиции «в плане соотнесенности Волоса с загробным миром особенно показательно старочешское выражение *k Velesu za moře* [„к Велесу за море“], относящееся к смерти и означающее, собственно, „на тот свет“»[2]. В украинской песне, по пересказу А. Н. Афанасьева, «девушка просит ангела поплыть *до батенька* (умершего) *по морю* и принести от него вести»[3]. «Связь моря с отрицательным началом, в частности со смертью, подтверждается также представлениями, отраженными главным образом в сказках, согласно которым море служит дорогой на тот свет (ср.: *м о р е расступилося, дорога открылася, дурак ступил раз-другой и очутился… н а т о м с в е т е*)»[4]. Соответственно в литовс-

[1] М. Элиаде. Священные тексты народов мира. Москва, 1998, с. 321.

[2] Б. А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва, 1982, с. 56. Вставки в квадратных скобках здесь и далее – мои.

[3] А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, III. Москва, 1995, с. 396.

[4] Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). Москва, 1965, с. 115; внутренняя цитата из: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах / Подготовка текста, предисловие и примечания В.Я. Проппа. – Москва, 1958, с. 163, № 216.

ких сказках, например: *Nieko nereikalauju, kad tik perneštum mane per šitas mares in aną svietą* ‘Ничего не требую, перенеси только меня через это м о р е на т о т с в е т’[5]. Подобным образом, по наблюдению В.Н. Топорова, одним из образов смерти «в латышских дайнах с участием *Veļu māte* оказывается вода в разных ее видах, включая и слякоть, болото, море, влагу и т.п. Ср., в частности, мотив моря: *Dar’, Dieviņi, zelta sētu* / *Visgarāmi jūras malas,* / *Lai nevar Veļa māte* / *Visu zemi zēģelēt* [‘Сделай, Боже, золотую загородь / Вдоль всего морского берега, / Чтобы Мать Веля не смогла / По всей земле носиться’] (27683). Судя по этому фрагменту, *Veļa māte* находится за морем», и в этом случае «латышский мифологический мотив (*Vel-* на море) до деталей совпадает со старочешским свидетельством о такой же локализации Велеса (ср. проклятие-отсылку XV в.: *nýkam k Velesu za moře*; *nýkam k Velesu pryč na moře*, подобно отсылке за море лихорадок, болезней и т.п. в русских заговорах)»[6]. В начале XX в. в Малой Литве зафиксировано поверье о том, что во время великой чумы 1709 г. *Giltinė atėjo iš marių ir smaugė žmones* ‘Смерть пришла из моря и душила людей’[7]. При этом очевидно соотношение моря и смерти и на фонетическом уровне: ср. лит. *mãrios*, *mãrės*, *marià*, *mãrė* ‘море’ и *mara*, *mãras* ‘смерть, умирание, мор, чума’, *maréti* ‘вымирать’, *marìnti* ‘морить, умерщвлять’[8]. И это созвучие носителями языка хорошо осознается: так, по определению литовского писателя и культурного деятеля времён национального возрождения В. Петариса (1894 г.), «Слово *marios* ‘море’ происходит от слов *marus* ‘смертный, смертоносный’, *marinantis* ‘морительный, умерщвляющий’, иными словами, *marios* ‘море’ – то же, что *marinančios* ‘морящее, умерщвляющее’»[9]. Ср. в русском сходство между *море* и *мор* и, в свою очередь, мнение А. Н. Афанасьева о том, что наряду с соответствующими словами в других и.-е. языках «славян. *море* – от *mri-* ‘умирать’ = мертвая, пустынная поверхность»[10]. Вместе с А. Ф. Журавлевым «было бы небезынтересным проследить на славянском языковом материале народноэтимологические сближения понятий ‘море’ и ‘смерть’, выражаемых омонимичными корнями **mor-*. На первый случай укажем параллелизм „отчеств“ *Морéвич* ‘житель морского побережья’ в сибирских былинах и *Моревна – Марья Моревна* из „сказок Афанасьева“, которая может быть заподозрена в некоей косвенной причастности потустороннему миру, ср. ее похищение Кащеем, сущность („с м е р т ь“) которого, как известно, локализуется в конечном счете за м о р е м-океаном, на острове»[11]. Фонетическое сходство соответствующих слов явно во многих индоевропейских языках. Учитывая также их семантическую соотносимость, было высказано пред-

[5] Lietuvių rašytojų surinktos pasakos ir sakmės / Parengė Bronislava Kerbelytė. Vilnius, 1981, c. 47, № 16.

[6] В. Н. Топоров. К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «Latvju dainas» (К 150-летию со дня рождения Кр. Барона) // Балто-славянские исследования 1984. Москва, 1986, с. 55.

[7] R. Racėnaitė. Regimieji mirties pavidalai skirtinguose lietuvių tautosakos žanruose // Tautosakos darbai, XXII. Vilnius, 2007, c. 85.

[8] Lietuvių kalbos žodynas, VII. Vilnius, 1966, c. 846–849, 858–860 и далее.

[9] Цит. по: B. Kabašinskaitė. Lietuvių kalbos liaudies etimologija ir artimi reiškiniai. Vilnius, 1998, c. 61.

[10] А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, II, с. 65. А. Н. Афанасьев придерживался устаревшего уже в его время представления о происхождении всех индоевропейских языков из санскрита, поэтому вместо и.-е. **mer-* указывает соответствующий санскритский глагольный корень нулевой степени чередования гласных (в современной транскрипции) *mṛ-*.

[11] А. Ф. Журавлев. Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Москва: Индрик, 2005, с. 289; разрядка А. Ж.

положение о том, что корни и.-е. **mŏr-* ‘море, стоячая вода’ и **mer-* ‘умирать; смерть’ действительно являются родственными, т.е. связанными генетически, этимологически[12].

Типологически показательно, что, например, индейцы «квакиутль представляли себе море как огромную реку, текущую на север. Так же на север (в других текстах говорится о западе), в любом случае в открытое море, открывается вход в подземный мир, где души умерших соединяются со сверхъестественными духами. Когда прилив убывает, море наполняет подземный мир; оно опорожняет его, когда вновь поднимается»[13]. По научению русской информантки о заговорах, *если боишься, что покойник вернется, то, когда придешь с кладбища, открой все засовы у печки и проговори в трубу: Ты – з а р е к о й, я – за другой, ты к нам – ни ногой*; ср. еще заговор от возвращения покойника: *Я – з а р е к о й, ты – за другой, не видаться нам с тобой. Будь свят, лежи на своем месте*[14]. «Любопытно в этом смысле, что Юрий Долгорукий, по свидетельству летописи, называл заднепровский киевский двор „раем“ (*егоже звашеть самъ [Юрий] Раемъ*); можно предположить, что в этом наименовании актуализируется языческое представление о рае как месте, отделенном водным пространством»[15]. По отношению к сказанному заслуживают пристального интереса соображения О.Н. Трубачева об этимологической сопряженности славянского обозначения мира блаженных **rajь* с глагольным гнездом и.-е. **rei-* / **roi-* / **rōi-* ‘течь’, куда принадлежит и слав. **reka* ‘река’; **rajь* толкуется как ‘связанный с течением’, в частности, ‘заречный’[16].

В качестве примера самой реки как пути на тот свет приведем для сопоставления один за другим строфу украинской коровайной песни (записанной в середине XIX в. на великорусский манер), в которой душа в раю уподобляется рыбе в Дунае:

Вийся, короваю,
Еще вышший вид раю,
Як душейка по раю,
А рибойка по Дунаю[17];

четверостишие латышской дайны (записана в 5 вариантах), в котором души плывут по реке Двине (заметим: на запад и по направлению к м о р ю, объединяя тем самым два местоположения мира мертвых воедино):

---

[12] В. П. Казанскене. «Стоячая вода» и «смерть» в индоевропейской традиции // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд (Тезисы докладов). Москва, 1985, с. 43–44.

[13] К. Леви-Стросс. Путь масок. Москва, 2000, с. 65.

[14] Русские заговоры и заклинания / Под редакцией проф. В. П. Аникина. Издательство Московского университета, 1998, с. 385, № 2462 и 2456; см. А. Ф. Журавлев. Язык и миф, с. 288–289.

[15] Б.А. Успенский. Филологические разыскания, с. 56; см. А. Ф. Журавлев. Язык и миф, с. 288–289.

[16] А. Ф. Журавлев. Язык и миф, с. 290; О. Н. Трубачев. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. Москва: Наука, 2003, с. 190. Ср., кстати, Заречье в старом Вильнюсе, до сих пор имеющее особый культурный статус.

[17] Н. Ф. Сумцов. Символика славянских обрядов: Избранные труды. Москва, 1996, с. 241.

Strauji tek Daugaviņa,
Strauji dienu, strauji nakti.
Kā ta strauji netecēs,
Pilna dārgu dvēselišu.

'Быстро течет Двинушка,
Быстро днем, быстро ночью.
Как же она не потечет быстро,
Полная дорогих душ'[18]*;*

и отрывок из мандеистского сочинения «Плач Гибила», в котором тот для спасения душ создает речные потоки:

«Я создал ручьи из свежей воды, как во́ды в Иордане,
в которых души принимают крещение.
Я создал путь, так что все души плывут по течению и восстают»[19];

*

Что же касается нашей темы, интерес представляют следующие русские загадки с ответом «корабль или лодка», в которых море также прямо уподобляется смерти: *Едет воз без колес, а дорога без песку, а кнут без леску, сидит погоняет, на смерть поглядает*; или же: *Еду, еду – следу нету, оглянуся – смерти боюся*; тем более следующая: *Еду, еду, ни пути, ни следу, смерть подо мной, Бог надо мной*[20]. Также в соответствующих белорусских: *Еду-еду на сивым деду, сухолиный пыгыняю, на смерць пылидаю [поглядаю]* = водная поверхность[21]; *Еду, еду на старым дзеду, кіем папіхаю, на смерць паглядаю* = челн; *Еду, еду – ні следу. Пужкаю махаю, на смерць пазіраю*; *Еду па раўнядзі, ад смерци на тры пядзі і пад нагамі неба* = лодка; *Воз без калёс, дарога без пяску, свішчом паганяе, на смерць паглядае* = плыть на челне; *На сухім еду, сухім паганяю, на смерць паглядаю* = лодка, весло[22]. В латышских: *Ceļš bez smilšu, zirgs bez kāju, apakšā nāve* 'Дорога без песка, конь без ног, внизу смерть' = лодка на воде; *Krāslā sēd, novē verās* 'В кресле сидит, на смерть смотрит'; *Pats kokā, koks rokā, nāvē skatās* 'Сам в древе, в руке древо, на смерть смотрит' = человек в лодке[23]. В литовской: *Kumelė be klušių, kelias be dulkių, botagas be pavaros – mirtis ant nosies* 'Кобыла без ляжек, дорога без пыли, бич без подборы – смерть на носу' = плыть на лодке[24]. И лодка или корабль, как средство преодоления «моря смерти» или передвижения по нему, здесь появляется не случайно.

Так, в древнеегипетских «Текстах саркофагов» мы обнаруживаем следующее обращение к усопшему: «Ты переплывешь на другую сторону на лодке и не

[18] Krišjāņa Barona Dainu skapis // <http//www.dainuskapis.lv>, № 30710-5; см. J. Kursīte. Latviešu folklora mītu spogulī. Rīga, 1996, c. 57.

[19] The Gnostic Bible / Edited by Willis Barnstone and Marvin Meyer. Boston & London, 2003, c. 559.

[20] Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Ленинград, 1968, с. 134, № 4471, 4492; Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Составил Д. Садовников. С.-Петербург, 1876, с. 183, 185, № 1485, 1509.

[21] Простонародные загадки / Собрал в Витебской губернии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1898, с. 27, № 476 (записи Н. Я. Никифоровского выполнены тогдашними русскими писменами и отличаются от позже принятого белорусского правописания).

[22] Загадкі: 2-е выданне, выпраўленае і дапрацаванае / Складнікі: М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 2004, с. 265, 266, № 2868, 2870, 2875, 2878, 2879.

[23] Latviešu tautas mīklas. Izlase / Sastādījusi A. Ancelāne. Rīgā, 1954, c. 170–171: № 1726, 1738, 1739.

[24] „Menu mįslę keturgyslę": Lietuvių liaudies mįslės / Paruošė K. Grigas. Vilnius, 1970, c. 139, № 953.

обернешься, ты поплывешь по волнам потока, и твоя жизнь начнется сызнова»[25]. В свою очередь, на росписях восточной стены гробницы Тутанхамона находится изображение ладьи, и также «среди вещей, найденных в гробнице Тутанхамона, мы встречаем ладьи, весла»[26]. В древнеегипетской мифологии гроб с уложенным в него Осирисом пускается вниз по течению Нила[27]. «„Лодка умерших“ играет значительную роль в Малайзии и Индонезии, как в собственно шаманских практиках, так и в погребальных обычаях и плачах. Все эти верования, конечно, связаны, с одной стороны, с обычаем класть покойников в лодки или погружать их в море, а с другой стороны, с погребальными мифологиями»[28]. «В Индонезии шаман сопровождает умершего в потусторонний мир и для этого экстатического путешествия часто использует лодку», в то время как «даякские плакальщицы Борнео выполняют ту же роль, напевая ритуальные песни, в которых идет речь о путешествии умершего в лодке»[29]. У даяков нгаджу в Южном Борнео, соответственно, «гроб имеет форму лодки»[30]. У племени тораджа в Центральном Сулавеси «гроб назывался либо *бангка*, либо *джуму*. Второе слово обозначает любой покров, тогда как первое имело значение „лодка“ […]. Что гроб действительно мыслился лодкой, явствует из того факта, что если кому-то во сне привиделся человек, идущий на веслах, то считалось, что гребец вскоре умрет»[31]. По словам В.Н. Топорова, «этот круг образов смерти в последнее время получил подтверждение в свидетельствах пациентов, переживших клиническую смерть. Вот одно из таких показаний: „Я потеряла сознание, после чего услышала неприятное жужжание и звон. Затем я помню, как оказалась на корабле или в небольшой лодке, переплывшей на другой берег водного пространства, а на том берегу я видела всех, кого я любила в этой жизни…“»[32].

«Аналогичные верования и погребальные практики (лодка умерших и т.п.) встречаются у германцев и у японцев»[33]. Ср. известные скандинавские захоронения в ладьях времен викингов и ранее, похоронные ладьи в германской мифологии (например, похороны короля в «Беовульфе», Бальдра в «Эддах») и др.[34] Сходным образом, а вероятно и в непосредственной связи с этим, по словам Е.Е. Левкиевской, «вера в то, что душа по дороге на „тот“ свет переправляется через водную преграду, нашла отражение в древнерусском похоронном обряде: умершего несли к месту погребения в ладье»[35]. По наблюдению В.А. Чистякова, «в календарно-обрядовом фольклоре сохранились и отголоски веры в то, что загробный мир находится в низовьях реки: чучело или другой знак с тем же значением бросали в воду, имитируя при этом похороны. Один из подобных обрядов – похороны русалки – заключался в том, что наряженную в платье куклу клали в гроб, „похоронная“ процессия направ-

[25] М. Элиаде. Священные тексты народов мира, с. 347.
[26] М.Э. Матье. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. Москва, 1996, с. 51.
[27] L. Spence. Myths and Legends of Egypt. London, (1915) 1998, с. 67–68.
[28] М. Элиаде. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев-Москва, 2000, с. 330.
[29] Там же, с. 332.
[30] М. Элиаде. Священные тексты народов мира, с. 166.
[31] Там же, с. 339.
[32] В. Н. Топоров. О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах // Он же. Миф, риуал, символ, образ: Исследования в области мифопоэтического (Избранное). Москва, 1995, с. 619.
[33] М. Элиаде. Шаманизм, с. 330.
[34] H. R. E. Davidson. Gods and Myths of Northern Europe. London, 1990, с. 133–137.
[35] Е. Е. Левкиевская. Мифы русского народа. Москва, 2002, с. 172.

лялась к реке, где с русалкой прощались и бросали гроб в воду. Так в календарном фольклоре отразился распространенный древнеславянский обычай погребения или сожжения в лодке […]. Воспоминания об этом сохранились и в толкованиях сна – перед покойником якобы снится лодка»[36]. Ср. синонимию ‘гроба’ и ‘ладьи’ в словах *колода* ‘гроб’ и ‘долбленная лодка’, (полес.) *дуб* ‘гроб’ и ‘долбленная лодка’ и т.п.; А. Ф. Журавлев подмечает: «Кажется, в этой связи до сих пор не обращали внимания на одну в высшей степени замечательную украинскую (записанную на Уманщине, территория современной Черкасской области) паремиологическую формулу, которая служит ответом жалующемуся на то, что он не выспался: *Виспився в човні (або: в дубі)* ‘выспишься в челне (или: в лодке-долбленке)’, то есть ‘в гробу, на том свете’»[37]. Здесь также уместно вспомнить о том, что старослав. *ковьчегъ* имело значение ‘гроб’ и вообще было заимствовано из восточных языков, среди которых чулым.-татар. *koyur* ‘гроб’, монгол. *qagurčaq* ‘боьшой ящик, гроб’ и др.[38] «Не сказалось ли описываемое явление, – задается вопросом А. Ф. Журавлев, – и в аналогической выработке метафорического значения ‘смерть, конец’ у тюркизма *каюк* ‘лодка, челнок’ (из татар., турецк., крым.-татар. *kajyk*)?»[39]. В Пруссии обнаружены захоронения на вымощенных камнем площадках, имеющих форму корабля[40]. Реминисценции погребальных лодок отражаются в народных песнях литовцев из Малой Литвы[41], может быть, и в некоторых литовских легендах и преданиях[42]. В некоторых латышских загадках сама лодка уподобляется мертвецу: *Nedzīvs dzīvu nes (vizina)* ‘Мертвый живого несет (возит)’; *Dzīvs zaļu kroni nes, nomiris – dzīvas dvēseles* ‘Будучи живым носит зеленую корону, умерши – живых душ’ = человек в лодке[43]. Ср. выше загадки о лодке на воде = смерти.

В этом отношении следует обратить внимание на такие слова соответствующих языков, как лтш. *nāve* (в частности, в тех же загадках), лит. *novė* ‘смерть’, прусск. *nowis* ‘труп’, др.-рус. *навь*, гот. *naus* ‘тело мертвеца’ и др. С одной стороны, распространение данных слов «ограничено балто-славяно-германским ареалом, что явственно указывает на общность представлений о смерти и соответствующих обрядов у этих именно групп индоевропейцев», «но вместе с тем – согласно Вяч. Вс. Иванову, – известные данные о роли лодки или корабля в погребальном обряде у тех же племен делают весьма вероятным сопоставление с общеиндоевропейским названием ‘судна’, звучащим практически так же [ср. лат. *nāvis*, др.-гр. *ναῦσ* и др.]. Если эта гипотеза верна, то превращение ‘судна, корабля, лодки’ **nau-* в один из важнейших элементов погребального обряда могло бы считаться существенным этнолингвистическим признаком всего балто-славяно-германского ареала»[44].

[36] В. А. Чистяков. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях IX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. Москва, 1982, с. 122.

[37] А. Ф. Журавлев. Язык и миф, с. 290.

[38] А. Ф. Журавлев. Язык и миф, с. 291; см. М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, II. Санкт-Петербург, 1996, с. 272.

[39] А. Ф. Журавлев. Язык и миф, с. 288.

[40] V. Šimėnas. Archeologinių tyrinėjimų Prūsijoje istorija // Užmirštieji prūsai: Archeologija, istorija, padavimai ir turistiniai maršrutai. Vilnius, 1999, p. 45.

[41] R. Balsys. Mažosios Lietuvos žvejų dainos. Klaipėda, 2003, p. 157–158.

[42] J. Balys. Raštai, IV. Vilnius, 2003, c. 94, 116–117: № 61–65.

[43] Latviešu tautas mīklas, c. 171: № 1740, 1741.

[44] Вяч. Вс. Иванов. Лингвистические материалы к реконструкции погребальных текстов в балтийской традиции // Балто-славянские исследования 1985. Москва, 1987, с. 9; см. Т. В. Гамкрелидзе, Вяч.

Согласно Мирча Элиаде, «ритуальная лодка, на которую складывали трупы, была прототипом всех прочих лодок. Это очень важное замечание, ибо оно помогает лучше представить себе зарождение человеческого мастерства. То, что называется „покорение природы человеком", было не столько результатом непосредственных научных открытий, сколько плодом различных „ситуаций", в которых человек оказывался в этом мире, ситуаций, определяемых диалектикой иерофаний»[45]. В этом отношении также можно указать на повсеместно известный мифологический мотив деревянной корзины, ящика или бочки, заключенный в которую герой (или будущий герой) пускается в море или по течению реки – ср. уже отмеченный выше гроб Осириса.

*

Но образ лодки в водах смерти, разумеется, не является первичным. Исторически более ранним представлением смерти была пасть, глотка чудовища, в первую очередь – водного чудовища, в частности, большой рыбы. По словам В. Я. Проппа, «смерть-пожирательница древнее других видов смерти», поэтому «быть проглоченным было первым условием приобщения к иному царству», а «вход в царство идет через пасть животных»[46]. Здесь уместно напомнить, что древнегреческое слово *χάος* 'хаос' – одного корня с *χάσκω* 'зевать, зиять, раскрывать рот' и далее с русскими *зиять*, *разевать*, литовскими *žióti(s)* 'разевать, раскрывать рот', *žiótys* 'пасть; горловина' и восходит к и.-е. корню **ǵhē-* / **ǵhə-* со значением 'разевать рот, зевать, зиять', к которому также восходит древнеисландское название первичной бездны хаоса *Ginnunga gap*[47]. По словам А. Ф. Лосева, «хаос поэтому означает прежде всего 'зев', 'зевание','зияние'», «он – мировое ч у д о в и щ е, сущность которого есть пустота и ничто»[48]. Понятие об Аиде как о чудовище, поглощающем умерших, не было чуждо и христианской мысли, например, в одном из средневековых изображений «Христос стоит у открытой пасти огромного р ы б о п о д о б н о г о чудовища, из которого выходят первые представители человечества – Адам и Ева»[49]. Преисподнюю в

Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Издательство Тбилисского университета, 1984, с. 825; О.Н. Трубачев. Этногенез и культура древнейших славян, 190–191; А. Ф. Журавлев. Язык и миф, с. 288; ср. Н.А. Криничная. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов, I: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». Санкт-Петербург, 2001, с. 421.

[45] М. Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения. Москва,1999, с. 148.

[46] В. Я. Пропп. Собрание трудов: Морфология (волшебной) сказки [С. 5–111]; Исторические корни волшебной сказки [С. 112–436]. Москва, 1998, с. 332, 345, 367.

[47] См.: Т. В. Топорова. Семантическая структура древнегерманской модели мира. Москва, 1994, с. 42; М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, II, с. 98; П. Я. Черных. Историко-этимологический словарь современного русского языка, I. Москва, 1999, с. 325; E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, Göttingen, 1962–1965, с. 1312–1313; J. de Vries. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1962, с. 156, 167; а также J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, I. Bern-München, 1959, с. 418–422, 449 и др. Шире об этом весьма распространенном и развитом представлении см.: А. Ф. Журавлев. Язык и миф, с. 386–388; Д. Разаускас. Символика рыбы, связанная с нижним миром и смертью, в балто-славянской традиции // Балто-славянские исследования XVII. Москва, 2006, с. 332–344.

[48] Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах, II. Москва, 1982, с. 579, 581.

[49] Э. Б. Тайлор. Первобытная культура. Москва, 1989, с. 163.

виде большой рыбы, разверзнувшей глотку, мы находим и в искусстве, в частности, в картине Эль Греко «Сон Филиппа II» (см. МНМ II, 43) и др.

Здесь можно вспомнить слова Евангелия от Матфея 12.40, где пребыванию Ионы во чреве большой рыбы уподобляется гробница Иисуса Христа: «Ибо, как был Иона во чреве кита три дня и три ночи, так будет Сын Человеческий в сердце земли три дня и три ночи». Таким образом, гробница Иисуса Христа – а вместе с тем и могилы всех усопших до и после Него, которых Он Своим воскресением спас из пасти вечной погибели, – приравниваются к чреву «большой рыбы», представляющей собой смерть. И сопоставление это также далеко не случайно. Найденный в Пипрахве каменный сосуд с останками Гаутамы Будды тоже, кстати, имеет форму рыбы[50]. По словам Проппа, «гроб, это, конечно, позднейшее явление. Но возникновение и эволюция гроба вообще могут быть прослежены. Предшественниками гроба являются деревянные хранилища животной формы. Такие хранилища засвидетельствованы во многих местах. Шурц, например, сообщает о домах с деревянными изображениями а к у л, внутри которых хранились трупы вождей. Это – древнейшая форма гроба. Такая форма, в свою очередь, отражает более ранние представления о превращении человека при смерти в животное или о съедении его животным. В дальнейшем гроб теряет свои животные атрибуты. Так, в египетской „Книге мертвых“ можно видеть изображения саркофагов или постаментов, на которых лежит мумия. Они имеют ножки животного и голову и хвост животного. В дальнейшем животные атрибуты совсем отпадают, и гроб принимает известные нам формы»[51]. Тем более что саркофаг, др.-гр. *σαρκο-φάγος*, буквально означает ‘пожиратель плоти, плото-ядный’ и непосредственно указывает на сопоставление гроба, могилы с чудовищем, проглотившим плоть умершего. Поэтому действительно, по словам Дж. Кэмпбелла, «саркофаг или гроб являются вариациями чрева кита»[52]. Осознание этого, наконец, совершенно четко отражают русские загадки с ответом «Иона»: *Гроб плывет, в нем мертвец поет*; *Гроб ходяше, в нем мертвец пояше*; *Плывет гроб по морю, а в нем мертвец иже херувимы поет*[53]; *Гроб плывет, а мертвец поет*; *Гроб живой и мертвец живой, гроб плывет, а мертвец поет*; *Был человек живой положен в живую могилу, могила с ним три дня ходила*[54].

По словам Юнга, «„знамение Ионы пророка“ восходит к более древней традиции, повествовавшей о героическом ночном путешествии и победе над смертью, когда герой оказывался проглочен рыбой („китом-драконом“), а затем возрождался. Имя спасителя Иешуа, Иегошуа [‘Яхве есть спасение’] (греч. Иисус) связано с рыбой: Иешуа – сын Нуна, а Нун означает ‘рыба’»[55].

Указанный Юнгом архаичный мифологический мотив известен повсеместно. Например, в русской сказочной традиции он был рассмотрен уже А. Н. Афанасьевым. Приведем его короткий пересказ: «Был у мужика (повествует русская сказка) мальчик-семилеток – такой силач, какого нигде не видано и не слыхано! Послал его отец дрова рубить; он повалил целые деревья, взял их словно вязанку дров и понес

[50] R. G. Chandra. Indian Symbolism: Symbols as Sources of Our Customs and Beliefs. New Delhi, 1996, с. 73.
[51] В. Я. Пропп. Собрание трудов, с. 218.
[52] Дж. Кэмпбелл. Герой с тысячью лицами. Киев, 1997, с. 302.
[53] Загадки русского народа, с. 271, № 2194.
[54] Загадки, с. 153, № 5162–5164.
[55] К.Г. Юнг. Aion: Исследование феноменологии самости. Москва–Киев, 1997, с. 128.

домой. Стал через мост переправляться, увидала его морская рыба-кит (по другому списку: рыба-щука), разинула пасть и сглотнула мóлодца со всем как есть – и с топором, и с деревьями. Мальчик и там не унывает, взял топор, нарубил дров, достал из кармана кремень и огниво, высек огня и зажег костер. Невмоготу пришлось рыбе: жжет и палит ей нутро страшным пламенем! Стала она бегать по синю морю, во все стороны так и кидается, из пасти дым столбом – точно из печи валит; поднялись на море высокие волны и много потопили кораблей и барок, много потопили товаров и грешного люду торгового; наконец прыгнула та рыба высоко и далеко, пала на морской берег да тут и издохла. Четверо суток работал мальчик топором, пока прорубил у ней в боку отверстие и вылез на вольный белый свет»[56]. Известен этот мотив и в латышской (Kursīte, 364) и литовской традициях. Ср латышскую быличку:

Reiz jūrā redzēta tik liela zivs, ka bēdas… Vēlāk zivs, prom iedama, ierijusi zvejnieku ar visu laivu. Zvejnieks citādi gan palicis vesels; tikai zivs vēderā bijis nejauki tumšs un ēst arī gribējies. Te atminējies, ka laivā malka līdz un kabatā šķiltavas. Iešķīlis uguni, sakūris un nu tikai griezis zivs treknumus un cepis un noēdies labi. Zivs tāpat būs manījusi sāpes, tadeļ izspļāvusi šo ar visu laivu atkal dienas gaismā ‘Однажды в море показалась такая большая рыба, что страшно… Потом рыба, уходя прочь, проглотила рыбака вместе с лодкой. Рыбак тем не менее остался жив, только во чреве у рыбы было отвратительно темно и хотелось есть. Тут он вспомнил про дрова в лодке и огниво в кармане. Высек огонь, зажег и стал отрезать рибий жир и жарить, и наелся досыта. Но рыба также почувствовала боль, поэтому выплюнула его вместе с лодкой в дневной свет’[57].

При этом литовская сказка с соответствующим мотивом обнаруживает прямые указания на инициацию и получение чудесных знаний. Герой сказки по наставлению отца каждый день крошил в море хлеб, но со временем устал и стал бросать уже только несколько крошек:

Užpyko už tai didžuvė, ėmė vieną sykį ir prarijo jį ir nunešė žuvų karaliui.

– Už ką gi tu jį prarijai? – klausė žuvų karalius. – Jis tau gera darė, o tu jam piktu atsimokėjai! Taip negalima daryti. Išmokink tą žmogų ir paleisk.

Karaliaus reikia klausyti: paėmė didžuvė tą žmogų pas save, išmokino jį paukščių ir gyvulių kalbos, o paskui išnešė ir išspjovė ant kranto.

‘Разгневалась за это большая рыбина, взяла, да и проглотила его и отнесла к рыбному королю.

– За что же ты его проглотила? – спросил рыбный король. – Он тебе добро делал, а ты ему злом отплатила! Так нельзя делать. Н а у ч и этого человека и отпусти.

Короля надобно слушаться: взяла рыбина того человека к себе, научила его птичьему и звериному языку, а потом вынесла и выплюнула на берег’[58].

---

[56] А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, т. II. Москва, 1995, с. 79.

[57] Цит. по: <http://www.ailab.lv/pasakas/G.htm/241/0119601.htm>.

[58] Lietuvių tautosaka, III: Pasakos / Paruošė L. Sauka, A. Seselskytė. Vilnius, 1965, c. 563, № 198; ср. Lietuviškos pasakos įvairios / Surinko Jonas Basanavičius, IV. Vilnius, 1998, c. 495, № 232.

В «Калевале» (XVII.617–620) Вяйнямёйнен, выйдя из чрева проглотившего его великана Випунена, тоже признается: «Ста словам я научился, / Тысячу узнал заклятий, / Вынес скрытые заклятья / И слова из тайной глуби»[59].

Действительно, как подчеркнул М. Элиаде, «в некоторых регионах обряды инициации при наступлении половой зрелости включают вхождение в фигуру, напоминающую водное животное (крокодила, кита или б о л ь ш у ю р ы б у)»[60]. Например, по словам Р. Паркинсона, «в культе Кват на острове Банка на уединенном месте делается своего рода загон (enclosure) посредством забора из тростника, два конца которого нависают и образуют вход. Это называется пастью акулы»[61]. «Боас в своей книге о социальной организации племени квакиутл[ь] показал, какое большое распространение имеет рыба в качестве тотемного животного; фасады многих домов расписаны огромными рыбами, так что вступающий в дом как бы вступает в рыбу»[62]. Ср. литовскую загадку, в которой рыба уподобляется дому: *Maža maža klėtelė, skatikėliais dengta* ‘Малюсенькая клеть, деньжатами покрыта’[63]; также латышские: *Dzīvai mājiņai sidraba jumtiņš* ‘У живой избушки серебряная крыша’; *Maza mājiņa ar sudraba sienām* ‘Маленькая избушка с серебряными стенами’ = рыба[64]. В Японии во время «праздника мальчиков» (некое подобие обряда инициации), который отмечался пятого дня пятой луны, а ныне – просто 5-го мая, «для достижения успехов в жизни мальчик должен был предварительно пролезть сквозь матерчатого карпа»[65]. Также «считается, что шаманы Лапландии во время своих трансов входят в кишечник большой рыбы или кита»; наконец, «не может быть никакого сомнения, что р ы б а, которая проглатывает Иону и других мифических героев, символизирует смерть; ее брюхо представляет Преисподнюю. В средневековых представлениях Преисподняя часто рисовалась как огромное морское чудовище, которое, вероятно, имело своим прототипом библейского Левиафана. Поэтому быть проглоченным им равнозначно смерти, спуску в Преисподнюю – переживанию, которое явно подразумевается всеми примитивными обрядами инициации»[66]. Таким образом, «опыт вхождения в чрево кита или большой рыбы, как в истории Ионы, сродни тем религиозным представлениям, которые стали основой для мистерий инициации и ритуалов смерти и возрождения через вновь обретенную мудрость. Варианты данного символа перехода обнаруживаются повсеместно, от обрядов инициации в Океании, Западной Африки, Лапландии и Финляндии до североамериканского индейского сказания о Гиавате, проглоченном Царем Рыб»[67].

---

[59] Калевала / Перевод Л.П. Бельского. Петрозаводск, 1985, с. 150.

[60] М. Элиаде. Мифы, сновидения, мистерии. Москва, Киев, 1996, с. 256.

[61] В. Я. Пропп. Собрание трудов, с. 157, см. 308–309.

[62] В. Я. Пропп. Фольклор и действительность: Избранные статьи. Москва, 1976, с. 228. Целый ряд примеров строений инициационного назначения в форме мифического чудовища приводит, например, Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. Москва, 1998, с. 725–728.

[63] Lietuvių folkloro chrestomatija / Parengė Bronislava Kerbelytė, Bronė Stundžienė. Vilnius, 1996, c. 161, № 319; Lietuvių tautosaka, V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai / Paruošė K. Grigas. Vilnius, 1968, c. 528, № 6181.

[64] Latviešu tautas mīklas, c. 320, № 3715, 3716.

[65] А. Н. Мещеряков. Книга японских символов. Москва, 2004, с. 170.

[66] М. Элиаде. Мифы, сновидения, мистерии, с. 259–260.

[67] The Encyclopedia of Religion / Editor in chief Mircea Eliade, V. New York, 1993, c. 347.

*

Нам в данном случае существенно то, что, по словам В. Проппа, «мотив переноса в лодке или бочке произошел от мотива переноса в рыбе. В американских сказаниях юноша переносится в чреве рыбы, которая его проглотила. Он себя вырезает. Переход от рыбы к лодке и бочке, от вырезания из рыбы к выбиванию дна бочки может быть показан на материале очень точно. Нам важно отметить здесь лишь то, что в исторической перспективе этот мотив восходит к поглощению рыбой»[68]. «Вероятно сюда восходит и Ной, также входящий в большую лодку, или ковчег, закрывающий себя в нем и выходящий из него родоначальником людей», наконец, «с этой точки зрения интересно пересмотреть пребывание в плавающей корзине Моисея (который затем становится вождем и спасителем своего народа)»[69]. К такому же заключению приходит Рене Генон: «Если мы теперь сравним с этим историю Ионы, увидим, что кит, вместо того, чтобы просто вести ковчег, на самом деле с этим ковчегом отождествляется. Действительно, Иона находится в теле кита так же, как… Ной – в ковчеге»[70].

Наконец, имеются данные о том, что лодка или корабль в мифологическом сознании вообще изначально воспринимались в качестве водяного чудовища, в частности именно «большой рыбы». В этом отношении, например, очень показательны представления об инициации мастера по изготовлению лодок племени варрау устья Ориноко. Во время инициации юношу проглатывает и вновь извергает чудовище, а «в это время он ощупывает бока чудовища и тем самым получает представление, каковы должны быть размеры и пропорции лодок, которые он будет делать»[71]. На универсальность таких архаичных представлений указывает и XVII руна «Калевалы», в которой Вяйнямёйнен, будучи «в утробе» великана Випунена, узнает от него «три слова» заклинания, необходимых для изготовления лодки[72]. Указания на имевшее место отождествление лодки или корабля с «большой рыбой» имеются и в латинском языке: наряду с *piscis* ‘рыба’ ср. *pistris*, *pistrix* ‘морское чудовище (кит, акула)’, но в то же время и ‘небольшое быстроходное военное судно’[73]. Притом и в античном и христианском символизме корабль иногда отождествляетя с рыбой.[74] Зодиакальному знаку Рыб в европейской традиции, в свою очередь, соответствует корабль «Арго», в еврейской – корабль[75]. О том же, в конечном счете, свидетельствует и русская загадка, в которой корабль или лодка непосредственно

---

[68] В. Я. Пропп. Фольклор и действительность, с. 275; см. В. Я. Пропп. Собрание трудов, с. 324–325.

[69] В. Я. Пропп. Собрание трудов, с. 326.

[70] R. Guénon. Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science. Oxford and Northampton, 1995, с. 110.

[71] Ю. Е. Березкин. Мифы южноамериканских индейцев на сюжет обряда инициации // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под редакцией Б.Н. Путилова. Ленинград, 1984, с. 14.

[72] Калевала, с. 143–151.

[73] Латино-русский словарь / Составили И. Х. Дворецкий и Д.Н. Корольков. Москва, 1949, с. 672.

[74] C. G. Jung, C. Kerényi. Essays on a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis. Princeton University Press, 1973, с. 46, 51. Дополнительно по этому поводу ср., с одной стороны, «Айтарея брахману» III.2.29: «Жертва – это быстрая р ы б а, проплывающая мимо», а с другой, «Шатапатха брахману» IV.2.5.10: «Жертва, во всем своем единстве, – это к о р а б л ь, несущий тебя в небо» (цит. по: М. Элиаде. Шаманизм, с. 369).

[75] См. таблицы в: В.Н. Топоров. Месяцы // Мифы народов мира, II, с. 143, 145.

уподобляются рыбе: *Рыбина-белужина все берега окружила, зима пришла – она в гору пошла* = корабль или лодка[76]. Также латышская загадка: *Līdaka upē, zarnas mežā* ‘Щука в реке, потраха в лесу’ = лодка в реке[77].

Таким образом, рыба, точнее – мифологическая «большая рыба» может считаться прообразом лодки или корабля, необходимые для построения которого знания, а может быть, и сама идея его впервые, вполне вероятно, были получены человеком во время архаической инициации, состоявшей во вхождении в чрево этой «большой рыбы», будучи проглоченным ею, и успешном выходе оттуда, символически преодолев смерть.

Кстати, заслуживает внимания в данном контексте этимология самого русского слова *корабль*, высказанная В. Э. Орлом, напрямую связавшим это слово с чешск. диал. *korāb* ‘лошадиный скелет, остов’, нижнелуж. *kórabja*, *kórabje* ‘скелет’ на основании предположения о том, что корабль изначально был «(крупной) шпангоутной конструкцией» в отличие от мелких судов-однодревок[78]. Ср. выше будущего мастера по изготовлению лодок племени варрау устья Ориноко, во время инициации ощупывавшего изнутри бока проглотившего его чудовища.

[76] Загадки русского народа, с. 186, № 1519; Загадки, с. 134, № 4485.
[77] Latviešu tautas mīklas, с. 170: №1723a.
[78] А. Ф. Журавлев. Язык и миф, с. 293, с указанием на рукопись.

The Fish as a Mythological Prototype of the Boat

Dainius Razauskas

There is a well known idea in very many (perhaps all) mythological traditions that some kind of water body lies between this and the other world. The deceased must cross it to get to the land of the dead. Sometimes the land of the dead is placed in the very depths of this water body. On these grounds, it was suggested by V. Kazanskienė that the Indo-European roots designating 'sea' and 'death' respectively (cf. Lat. *mare* and *mors* etc.) might be connected even etymologically. Sometimes the deceased float to the sea as their last resting place by a river.

There are in the Eastern slavic (at least Russian and Belarusian) and Baltic (Latvian and Lithuanian) traditions some riddles which directly define the water body as death. For example, Russian: *Еду, еду, ни пути, ни следу, смерть подо мной, Бог надо мной* 'I ride, I ride, no way before, no trace behind, just death under me and the God above'; Latvian: *Ceļš bez smilšu, zirgs bez kāju, apakšā nāve* 'The road without sand, the horse without legs, death below' = riding a boat. And in very many traditions, beginning perhaps with those of Ancient Egypt, and including the Slavic and the Baltic, the deceased sail to the place of their destination in a boat, or ferry. Cf. also the well known burials in ships, the Northern in the first place, known also in Baltic and Eastern slavic regions. In this connection, attention is called to such words as Lett. *nāve*, Lith. *novė* 'death', OPruss. *nowis*, ORuss. *навь*, Goth. *naus* 'dead body, corpse' and, on the other hand, Lat. *nāvis*, Gk. *naus* 'boat, ship'.

But the idea of the boat in the waters of death is not the primary one. Its antecedent is the idea of death as a big fish swallowing the deceased (cf. *sarko-fagos*, namely 'the corpse-eater', etc.). The examples of this idea are numerous and well known. What is of interest in our case, is the mythological subject of a hero being swallowed by a fish, yet managing to get out of it, sometimes with a kind of new magical knowledge, evidently meaning an initiation. Cf. initiation huts in the form of a big fish known in some primitive traditions.

Notable in our case is the traditional initiation of the shipwright (boat-tailor) at the mouth of the Orinoco: he is swallowed by a big fish which he then studies from inside, in this way gaining the necessary information on the structure of boats he is going to make. Cf. also the 17th rune of "Kalevala" where Vainamoinen, when swallowed by a monster, knows from him the "three words" indispensable for making boats.

One of the etymological solutions for the Russ. *корабль* 'ship' is of interest in this context, that which connects it with the Lower Sorbian (Lusatian) *kórabja*, *kórabje* 'skeleton'. Cf. also Lat. *piscis* 'fish', *pistris*, *pistrix* 'sea monster (whale, shark)' and at the same time 'man-of-war, warship'. This same archaic identification of the fish and the boat is still present in Slavic and Baltic folk traditions, for instance, in the Russian riddle: *Рыбина-белужина все берега окружила, зима пришла – она в гору пошла* 'The big white fish encircled all the banks (shores), the winter came – it went uphill' = boat (ship); and in the short but expressive Latvian one: *Līdaka upē, zarnas mežā* 'The pike is in the river, the guts are in the wood' = boat on the river.

MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST

MITOLOGIA E LETTERATURA

MYTHOLOGY AND LITERATURE

Bajkopisna diseminacija mitoloških motiva u *Pričama iz davnine* Ivane Brlić-Mažuranić na primjeru intertekstualnih poveznica s leksikonom A. Tkanyja

Tihomir Engler, Andrijana Kos-Lajtman

In this paper, the connections between Ivana Brlić-Mažuranić's fairytales and Anton Tkany's historiographic lexicon Mithologie der alten Teutschen und Slaven are being studied. Exemplified by the analysis of loaned motives, it is shown how intertextuality influences the styling of the author's discourse. By taking into consideration the broader literary-historical context, the quilting point of the author's fairy tales is trying to be established by considering her procedure of narrating mythological motives. Thus the position of the texts by Brlić-Mažuranić is seen as the juxtaposition of old folk tales and of so-called artistic fairy tales, which makes it possible to define the author's discourse type as fairytalemanship, whose focal point is the impulse of preserving national heritage and especially the moral dimension of human existance.

1. Uvod: intertekstualna dimenzija *Priča iz davnine*

U oblikovanju *Priča iz davnine* Ivane Brlić-Mažuranić diskurzivne prakse drevne slavenske mitologije kao i hrvatske usmene književnosti bile su od presudne važnosti. Navedene postavke prezentirala je i sama autorica u *Pismu sinu dru Ivanu Brliću*, razlučujući jedne od drugih poticaja i tumačeći razlike u njihovu stvaralačku preuzimanju (Brlić-Mažuranić 1930: 289). Iako veze sa slavenskom mitologijom autorica u navedenom tekstu stavlja u drugi plan, u odnosu na interferenciju s hrvatskom usmenoknjiževnom baštinom (usp. ibid.), neki njezini drugi iskazi (usp. ibid.: 249), ali također i same priče iz zbirke *Priče iz davnine*, te, osobito, najnovija znanstvena istraživanja (usp. Kos-Lajtman/Horvat 2010), ukazuju na to da je dimenzija intertekstualnih dodira s mitološko-historiografskim diskursom onoga vremena mnogo veća nego što se to ranije mislilo – kako u okviru interdiskurzivnih dodira s domaćim, tako, osobito, u okviru onih sa stranim autorima. Nedavni istraživački rad na građi Hrvatskog državnog arhiva vezanoj uz dnevničke zapise Ivane Brlić-Mažuranić, njenu korespondenciju i druge bilješke (usp. Kos-Lajtman/Horvat 2009; Kos-Lajtman/Turza-Bogdan 2010; Kos-Lajtman/Horvat 2010) rezultirao je pronalaskom autoričina rukopisna zapisa *Ove su bilježke izvađene iz Afanasjev, „Vozzrenija drevnih Slavjan" i iz Tkany „Mythologie der alten Teutschen und Slaven". Što je prekriženo ono sam upotrebila u nekim pričama.*[1] Radi se o vlastoručno potpisanom bilježničkom zapisu iz 1934. godine koji dosada u znanstvenom smislu nije bio uočen, a

[1] Iz bilježnice Ivane Brlić-Mažuranić s bilješkama - Fond Hrvatskog državnog arhiva, mikrofilm D.D. – 48 (ZM 50/ 48). Navedeni mikrofilmirani tekst nalazi se i u kutiji inv. br. 67., svežnjić 23. Arhiva obitelji Brlić.

koji revidira dosadašnje spoznaje o izvorima mitoloških motiva u stvaralaštvu Brlić-Mažuranić, prvenstveno onih korištenih u *Pričama iz davnine*. U navedenu zapisu autorica daje pregled mitoloških motiva koje je koristila u tekstovima, a koji su u prvom redu preuzeti iz Afanasjevljeva i Tkanyjeva djela. Dosadašnja perspektiva koja je počivala na tome da nema konkretnih dokaza o tome u kojoj je mjeri autorica poznavala i koristila Afanasjevljevu studiju o vjerovanjima ‚starih Slavena' – osim izjava same autorice o onodobnom čitanju Afanasjeva u spomenutom pismu sinu (usp. Brlić-Mažuranić 1930: 290) – ovim rukopisnim tekstom uvelike je revidirana. Nakon detaljnije analize navedenog rukopisa u članku *Ivana Brlić-Mažuranić*, Priče iz davnine: *Nova konstrukcija autoričinih izvora i metodologije* te u članku *Utjecaj ruskih mitoloških i usmenoknjiževnih elemenata na diskurs* Priča iz davnine *Ivane Brlić-Mažuranić* Kos-Lajtman i Horvat utvrđuju da se rukopis pokazao iznimno preciznim vodičem za rasvjetljavanje geneze mnogih mitoloških i usmenoknjiževih motiva *Priča iz davnine*, ali i nekih drugih autoričinih tekstova. Analitičkim čitanjem književničinih rukopisnih zabilježaka i rekonstrukcijom izvora i metodologije na koju zabilješke upućuju, pokazalo se, sukladno naslovnom imenovanju rukopisa, da je Brlić-Mažuranić najviše mitoloških motiva crpila iz trotomne studije Afanasjeva *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu* (1865, 1868, 1869), te iz opširna Tkanyjeva mitološkog leksikona *Mythologie der alten Teutschen u. Slaven, in Verbindung mit dem Wissenswürdigsten aus dem Gebiethe der Sage und des Aberglaubens* (1827). Osim njih, rukopis eksplicitno upućuje i na intertekstualne veze s još tri proučavatelja slavenske mitologije i folkloristike – s Matijom Kračmanovim Valjavcem, Ivanom Kukuljevićem Sakcinskim i Pavelom Josefom Šafařikom. Otkriće o Tkanyju osobito je značajno jer on kao izvor i poticaj stvaralaštvu Brlić-Mažuranić dosada uopće nije bio zamijećen. Tkanyjev leksikon u rukopisnom dokumentu Brlić-Mažuranić ukupno nalazimo osam puta eksplicitno naveden kao izvor mitoloških pojmova. Od toga sedam pojmova slijedi jedan za drugim, dok se osmi nalazi svega dva pojma ispod toga. Radi se o pojmovima *Kirpić, Silinić*; *Dračice /furije/*; *Pogoda, pohoda*; *Negoda*; *Polkan*; *Jasen*; *Woloty* i *Kotauez*. Najznačajniji je zadnji pojam, *Kotauez* (*Kitež*), jer svi ostali – osim *dračica* koje nalazimo u bajci *Zašto se rodila bijedna Lera i njezino siroče* iz zbirke *Basne i bajke* (1943.) – ostaju na razinini zapisa te im nije moguće pronaći izravnu književnu traspoziciju u okviru autoričinih tekstova. Znakovito je da od svih pojmova koje je autorica ispisala iz Tkanyjeva leksikona, jedino pojam *Kotauez* objašnjava na njemačkom: „ein Berg in Mähren. Sagen an dieser Stätte uber Heidenthume. Zwei in Felsen gehauene Höhlen, kreisförmig in die Höhe sich windet. Des auf dem Berge das Kreuz (dalje nečitko, op. a.) Tkany, Slaw. Mythologie". Činjenica da natuknicu o Kitežu zapisuje na njemačkom, ne govori samo o izvrsnoj ovladanosti njemačkim jezikom već se čini da je autorica upravo taj toponim izravno iskoristila u svom književnom diskursu, točnije, u priči *Bratac Jaglenac i sestrica Rutvica*. Zanimljivo je također da se u *Tumaču imena* što ga pridodaje na kraju *Priča iz davnine*, navodeći pojam Kitež, autorica poziva na ruskog pisca Merežkovskog, izdvajajući dva lokaliteta – pustu šumu i jezero Svetlojar (usp. Brlić-Mažuranić 1972: 196). Trag Merežkovskog koji autorica spominje, u koncepciji planine Kitež vidljiv je svakako u prikazu vrha planine s jezerom. S druge strane, motiv crkvice kao mjesta svetosti i dobrote, u okružju koje je demonski strašno i sablasno, moguće je prije svega dovesti u analogiju upravo s onim što navodi Tkany u svom leksikonu. Motiv Kitež-planine dobar je primjer kako upravo otkriće ovog rukopisnog dokumenta, u kojem autorica ponegdje i eksplicitno imenuje izvore, može razjasniti sliku o genezi pojedinih motiva. Naime, za

toponim Kitež dosada se isključivo smatralo da ga je autorica preuzela, a zatim i stvaralački transformirala, iz ruske narodne predaje gdje Kitež nije planina već grad potonuo u jezero, a nije ni strašan (usp. Bošković-Stulli 1970: 170; Zima 2001b: 101). Eksplicirana poveznica s Tkanyjem od strane same autorice uvelike revidira takav stav – naime, već i prije detaljnije rekonstrukcije ovog intertekstualnog odnosa, a u kontekstu onoga kako se dosada tumačilo autoričino posezanje za navedenim motivom, svakako je potrebno spomenuti da je u tumačenju koje nalazimo kod Tkanyja Kitež i planina, i itekako strašan (usp. Kos-Lajtman/Horvat 2010).

2. Ustroj i smisao Tkanyjeva leksikonskog ustavljenja mitoloških predodžbi ‚starih Nijemaca i Slavena'

Kao što iz autoričinih bilježaka iz 1934. godine proizlazi, Brlić-Mažuranić je bila upoznata s Tkanyjevim djelom. Koliko nam je poznato, Tkany se nije bavio daljnjim spisateljskim radom, a ako i jest, taj rad nam danas nije poznat, a slabo je poznat i sam leksikon kojim ćemo se ovdje detaljnije baviti. Jedini podatak koji rasvjetljuje Tkanyjevu osobu jest onaj s naslovnice leksikona, gdje se autor predstavlja kao „profesor u humanističkim razredima na carskoj i kraljevskoj gimnaziji u Znaimu" (Tkany 1827a), sadašnjem Znojnu, smještenom u Južnomoravskoj oblasti Češke. Riječ je o mjestu gdje se već u doba Velikomoravske kneževine u 9. stoljeću uzdizala utvrda da bi ondje osnovani grad 1226. godine Otokar I. Přemysl proglasio kraljevskim gradom. Sve do završetka Drugog svjetskog rata većinski sastav Znojna čine Nijemci i Česi, s tendencijom opadanja udjela njemačkog i rastom češkog stanovništva u prvoj polovici 20. stoljeća. Stoga se nimalo slučajnim ne čini da je zbirno djelo o germanskoj i slavenskoj mitologiji objavljeno upravo u Znojnu jer je riječ o području tzv. Sudeta na kojemu u dužem vremenskom razdoblju dolazi do isprepletanja njemačkog i slavenskog stanovništva, a time i njihovih kultura. S obzirom na to, ne bi nas trebalo začuditi da upravo na tom području relativno rano – 1827. godine – nastaje pokušaj prikaza kulturnih stečevina obiju narodnosnih grupa.

Tkanyjev se leksikon sastoji od dva sveska – nakon kraćeg predgovora slijede abecednim redoslijedom raspoređene leksikonske natuknice da bi na kraju drugog sveska bio otisnut registar pojmova, popis tzv. ‚prenumeranata', kao i popis ispravaka. O naumu koji ga potiče na dugogodišnji rad sabiranja leksikonske građe, autor progovara u *Predgovoru*, gdje ističe da mu je želja čitateljima „u umjerenom opsegu i bez velikih troškova uručiti […] ono što se o mitologiji, sagama i praznovjerju Nijemaca i Slavena nalazi raspršeno u mnogobrojnim, djelomice vrlo rijetkim i skupim djelima" (Tkany, 1827a: V), predstavljajući se tim povodom kao „prijatelj otadžbinske starine" (ibid.), čija je nakana da bude „sakupljač i izdavač" (ibid.: VI) zatečenog kulturnog blaga i kao takav tek neutralni posrednik. Pritom u maniri devetnaestostoljetnih autora svojom osobom jamči da je iznesено „sakupio iz najpouzdanijih i svrsi najprimjerenijih djela" (ibid.), navodeći tek u fusnoti ona najznačajnija. Radi se o ukupno 18 izvora, od kojih se – znakovito – čak deset odnosi na germansko kulturno dobro (poput *Edde*, *Nibelungenlied* i Grimmovih *Deutsche Sagen*), pet na slavensko, odnosno, moravsko (poput Popove *Slavonische (Slavische) Mythologie* ili Ullmannove *Altmähren*), dok tri naslova predstavljaju općenite leksikonske izvore (poput Mayerova *Allgemeines Mythologisches Lexicon*). No već i taj relativno neopsežan popis literature ukazuje na neke bitne značajke Tkanyjeva djela s nesumnjivom funkcijom posredovanja pri upoznavanju germanske i slavenske mitologije.

Kao prvo, Tkanyjeva knjiga obuhvaća prilično široko područje koje nije omeđeno samo na tematiku mitologije već sadrži i različite teme s područja svakodnevnog narodnog praznovjerja te srednjovjekovne tradicije saga, na što upućuje i sam naslov djela u kojemu se kao ravnopravne sastavnice ističu *mitologija*, *sage* i *narodno praznovjerje*. Za sva tri područja moguće je pronaći i odgovarajuće natuknice u samom tekstu.[2] Leksikon povrh toga sadrži i niz prikaza povijesnih ličnosti, kao i objašnjenja mnoštva toponima.

Sagledavamo li cjelinu tematiziranih natuknica, možemo reći da prikaz seže od najstarijih germanskih i slavenskih mitoloških predodžbi, preko vremenoprostora srednjovjekovnih saga i narodnih običaja, pa sve do suvremenog trenutka. Znakoviti primjer za to natuknica je *Rabenstein* u kojoj, polazeći od opisa „pješačke staze na strmoj zapadnoj strani prijaznog Znojna" (Tkany 1827b: 80) koja vodi do stijene s profilom ljudskog lica, iznosi sagu o toj stijeni da bi na kraju natuknice istaknuo želju da se „očuvanju tog otadžbinskog spomenika […] koji se svakim danom u sve većoj mjeri približava propasti […] posveti ipak veća pažnja" (ibid.: 81). Poziv je to svojstven njemačkim romantičarima, čiji je primarni cilj bio proniknuti u ‚minula vremena' kako bi se odatle iščitala bit pojedinih nacionalnih entiteta (usp. Žmegač 1996: 162–163). Stoga se drugom bitnom značajkom knjige čini nastojanje da se širim narodnim slojevima podari mogućnost poniranja u historijski vremenoprostor vlastita nacionalnog entiteta kako bi se odatle mogla razabrati njegova bit i u suvremenom trenutku.

Paradigma ustrojavanja takva vremenoprostora predstavljena je u nizu natuknica, pri čemu ona najpregnantniji oblik stječe upravo u onoj prethodno navedenoj. Raspravljajući tu o različitim pretpostavkama vezanima uz etimologiju naziva stijene Rabenstein, Tkany prednost daje onoj u skladu s kojom „se ovdje vjerojatno nalazilo glavno mjesto poganskog bogoslužja" (Tkany 1827b: 80), što „dokazuje ne samo ustroj lokaliteta (usp. Ž r t v a), već i […] okrugli kumirski hram, koji je svakako kasnije, prilikom uvođenja kršćanstva, upotrijebljen u kršćanske svrhe" (ibid.). Čitatelju se tako kao vremenoprostorni okvir mitoloških priča, saga i narodnog praznovjerja ‚starih Germana i Slavena' nudi onaj njihova dolaska u europski prostor s vlastitim, već zgotovljenim mitološkim predodžbama. Te predodžbe, međutim, u dodiru s kršćanstvom blijede, odnosno, bivaju asimilirane novim, kršćanskim sadržajima i običajima, ali tako da premda u dominantnom dijelu potisnute u drugi plan, one ipak upisuju svoj trag i u novi kršćanski habitus. Materijalna i duhovna svjedočanstva tih predodžbi i nadalje, naime, prebivaju disperzirana u kontekstu suvremenog trenutka, uslijed čega se nova pokoljenja suočavaju sa zadaćom ponovnog otkrivanja njihova ‚autentičnog' smisla kao primarnog sloja vlastite kulturne baštine, a na temelju kojih je sukladno romantičarskoj predodžbi o začecima nacionalnog bića u ‚minulim vremenima' potrebno identificirati i nepatvorenu bit svog nacionalnog entiteta. Takva intencija Tkanyjeva djela razabire se između ostalog i iz natuknice *Hexen, Hexerei* (usp. Tkany 1827a: 125–128), gdje autor govoreći o vješticama i vještičarenju tvrdi da je riječ o kršćanskom praznovjerju koje je prekrilo nekadašnju vrlo uglednu funkciju plemenskih proročica („mudrih žena", usp. ibid., 126). Stoga je treće bitno obilježje djela moguće sagledati u Tkanyjevu nasljedovanju romantičarske nakane rekonstrukcije korijena nacionalnog identiteta. Pritom europski prostor koji Tkany leksikonski obrađuje seže od skandinavskog sjevera, preko ruskih stepa, srednjoeuropskog brdsko-nizinskog

[2] Tako je s područja praznovjerja moguće pronaći natuknice *Blutpfennig* ili *Freischuß*, s područja njemačkih saga *Heldenbuch* ili *Nibelungenlied*, ruskih saga *Dobruna*, a čeških *Rotztrapp*. U okviru germanske mitologije vrlo instruktivna je natuknica *Nordische Mythologie*, u okviru slavenske *Chernobog* ili *Dualismus*.

kraja, pa sve do alpskog podnožja kao virtualne granice germansko-slavenskog područja naspram romanskog, s jedne strane, i do Balkana kao virtualne granice naspram bizantinskog područja s druge strane. Riječ je o prostorima nastanjenima germanskim i slavenskim stanovništvom tako da se natuknice referiraju na germansko stanovništvo Danske, Norveške, Švedske i Islanda, kao i na germanska plemena poput Franaka, Gota, Burgunda, Tirinžana, Frižana, Sasa i Anglosasa, pri čemu se navedene skupine ponegdje objedinjavaju izrazom ‚Skandinavci', odnosno, ‚Germani' ili ‚Nijemci'. Uz to se navode baltička plemena poput Letonaca, Litvanaca i Prusa. Što se tiče slavenskog stanovništva, poimence se navode Rusi, Poljaci, Šlezi, Lužički Srbi, Česi i Moravci, dakle, zapadno- i istočnoslavensko stanovništvo, dok se od Južnih Slavena tek ovlaš navode Bugari.

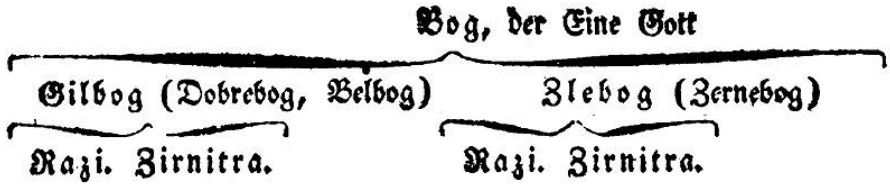
Unutar tako tematiziranog prostora najveći dio natuknica odnosi se na germansko kulturno dobro, čiji je jedan izvor *Edda* sastavljena od „dvije zbirke islandskih pjesama" (Tkany 1827b: 35) iz kojih autor crpi podatke o „nordijskog mitologiji" (ibid.). Drugi je izvor *Heldenbuch*, koju predstavlja kao „zbirku […] junačkih pjesama, u kojima se djela i pustolovine znamenitih junaka iz srednjeg vijeka […] prikazuju u najšarenijem ruhu fikcije" (Tkany 1827a: 113). Vadeći natuknice iz tih djela, ali i iz sekundarnih izvora, Tkany prilično iscrpno prikazuje nordijsku mitologiju kao vjeru ‚starih Nijemaca', potkrjepljujući istraženost tog područja nizom natuknica koje ispunjavaju veći dio knjige.[3] Takvim dokumentiranjem germanske mitološke građe, kao i one srednjovjekovne iz ‚njemačkih' saga, stječe se dojam da je riječ o prilično istraženom području, uslijed čega je onda moguća i rekonstrukcija biti germanske mitologije kao poganskog vjerovanja čiju srž tvori panteon ratobornih božanstava koji prebivaju s one strane ljudskog svijeta u očekivanju završnog boja kada će u „sumraku bogova" zajedno s božanstvima nestati i svijet (usp. Tkany 1827b: 83–86).

Nasuprot tome slavenska mitološka građa tvori manji dio Tkanyjeva djela, a sastoji se od niza natuknica u kojima se iznosi ili samo podrijetlo naziva ili se ukratko objašnjava značenje natuknice. Pri tome postoje i one poput *Honidlo*, koje nakon šturog upućivanja na smisao i geografski smještaj natuknice završavaju primjedbom: „Dalje o njemu ništa nije poznato" (Tkany 1827a: 142). S obzirom na pozadinu iscrpnog prikaza germanske mitologije stječe se dojam da ona slavenska nije u tolikoj mjeri istražena, odnosno, da se na temelju nekolicine nešto opsežnijih natuknica daju tek naslutiti njezini pravi razmjeri.

Iz takvog se niza natuknica izdvajaju dvije (*Dualismus*, *Lichtgötter*) u kojima Tkany pruža zbirni uvid u temelje slavenske mitologije. Ondje objašnjava da „su sve slavenske religije utemeljene na dualizmu (dvojstvu) koji do izražaja dolazi u obliku dva vrhovna boga Bjelobog (v. nat.), bijeli ili dobri bog, i Czernobog (v. nat.), crni ili zli bog, kao i u njihovim obostranim dodacima. To dvojstvo naročito razlikuje bit slavenskog štovanja bogova od onog njemačke pra-religije koja počiva na trojstvu (v. nat.)." (Ibid.: 64–65) Polazeći odatle u natuknici *Lichtgötter*, gdje se referira na vjerovanje Lužičkih Srba, Tkany ustvrđuje da su se božanstva

[3] Tako, primjerice, postoji mnoštvo natuknica u kojima se navode alternativna imena skandinavskog vrhovnog boga Odina (poput *Glapsvirthr*), poimence se u obliku natuknica navodi svaki od skandinavskih Asova ili Valkyra (poput *Geirahod*) – i to zajedno s objašnjenjem njihovih svojstava – te se gotovo svakoj pojedinosti iz nordijskog vjerovanja posvećuje neka natuknica, poput primjerice one *Gungner* u kojoj se navodi da je riječ o nazivu za „koplje skandinavskog vrhovnog boga Odina" (Tkany 1827a: 103). Uz to se, između ostalog, iscrpno tumači i podrijetlo naziva dana, odnosno, mjeseci kod ‚starih Nijemaca'.

dijelila u dvostrukom smislu: najprije u dvije klase kao kod svih Slavena, naime u b i j e l e (svijetle) i u c r n e , na što se kasnije nadovezao pojam dobrih i zlih bogova, a uslijed čega su oblikovani posebni pod-bogovi, dobri, G i l b o g ili D o b r e b o g , i neprijazni, Z l e b o g ili S l e h o b o g . Prema drugoj podjeli bogovi su bili S a v j e t n i c i (Razi) i Č a r o b n j a c i (Zirnitra); čija svojstva se posljedično mogu i shvatiti kao suprotnosti. Svi su bogovi bili podređeni tom dvostrukom dvojstvu (dualizam) tako da je vrhovni bog u podjednakoj mjeri objedinjavao četiri suprotnosti, uslijed čega je u pogledu zemaljskog svijeta postao nedjelatno biće i stoga prema narodnom vjerovanju prebivao samo u nebu i bio samo s obzirom na nebo, a da na svijet planeta nije utjecao. Kod drugih se bogova smatralo da prevladava jedna ili veći broj suprotnosti, uslijed čega su se pretvarali u djelatna bića s neposrednim utjecajem, odnosno, bogove zemaljskog svijeta. Što je božanstvo bilo više, to je u njegovoj osobi bilo više djelatnih onih četiriju suprotnosti, to bliže je stajalo onom Jednom bogu koji je u sebi sadržavao sve nedjelatno […]. Nasuprot tome u osobi malih božanstava i duhova bilo je djelatno uvijek samo jedno od četiri svojstava; oni nisu bila dualistička bića već je kod njih svaka suprotnost postala pojedinačna:



Svakom odjelu ili nizu unutar poretka bogova stajao je na čelu Jedan bog koji je nosio ime cijelog odjela, a po kojemu su svi pripadajući bogovi dobili svoj nadimak. Tako je postojao vrhovni B e l b o g (Gilbog) i Z e r n e b o g , a svi bogovi koji su bili njima podređeni imali su taj dodatak u nazivu, npr. P o d a g a B e l b o g , K a r e w i t G i l b o g , R e m i s a Z e r n e b o g , kako bi se naznačilo kojem odjelu naročito pripadaju. […] B o g o v i s v j e t l o s t i prikazivani su u ljudskom obličju, a njihovi štetni učinci označavani su tek pridodavanjem životinjskog naličja. No c r n i b o g o v i posve su životinjski, stoga stoje mnogo niže nego li bogovi svjetlosti te tvore pod-poredak nalik onom čovjeka i životinje kako bi izrazili srodstvo i razliku. Među crne bogove spadaju prije svega bogovi F y a i F l i n s , psoliki M i t a , zli bog R e m i s a zajedno s božicom H e l o m , potom i šumska božanstva ili B e r s t u c k e i kućni duhovi ili G a s t o , od kojih je poimence poznat samo C z e r n e b o g M a r o w i t . (Ibid.: 175–177)

Navedena je natuknica gotovo u cijelosti citirana jer, s jedne strane, sažima sadržaj ostalih natuknica, a s druge, posreduje uvid u način strukturiranja mitoloških predodžbi ‚starih Slavena' kako ga Tkany predstavlja. Te predodžbe, prije svega u razlici spram germanskih, nisu usmjerene u tolikoj mjeri na ratništvo i postignuće ratnika, odnosno, heroja, već na moralni dualizam dobra i zla, s obzirom na koji slijedi i podjela slavenskog božanskog panteona. Druga velika razlika spram germanske mitološke građe koja upada u oči na temelju Tkanyjeva prikaza leži u tome da je germanski panteon djelatan u svim svojim segmentima, počevši od stvaranja svijeta pa sve do njegove propasti. Tome nasuprot vrhovno slavensko božanstvo, pod kojim god imenom se pojavljivalo, prema Tka-

nyju, ostaje nedjelatno, dok zbiljski svijet nastanjuju ljudi zajedno s nižim božanstvima kao emanacijama vrhovnog boga u skladu s moralnim dualističkim načelom**.** Riječ je o prikazu slavenske mitologije kao krajnje panteističke, pri čemu čovjek dolazi u doticaj tek s nižim božanstvima, među kojima prevladavaju tzv. *šumska* i *kućna božanstva*. Jer, sudeći po Tkanyjevu leksikonu, zamalo svaki predmet s kojim se ‚stari Slaveni' susreću, posjeduje boga-zaštitnika[4] čije djelovanje može biti ili pozitivno, što u moralnom pogledu znači dobro, ili negativno, odnosno, zlo.

Čitatelj Tkanyjeva leksikona stječe tako sliku o mitološkom svijetu ‚starih Slavena' u kojemu vlada mnoštvo aktivnih božanstava. Sva bića, a prije svega šume, odnosno, pojedine vrste drveća, izbočine i udubine u zemlji u takvoj koncepciji posjeduju božanske zaštitnike koji – ovisno o prigodi – mogu biti i dobri i zli. No ‚stari Slaveni' takvim zaštitnicima ne napučuju samo prirodu, već i vlastito stanište, kuću (usp. Tkanyjevu natuknicu *Domowye* ili *Domaschnie Duchy*), u kojoj kao i u šumskom okruženju prebiva mnoštvo više ili manje simpatičnih božanstava. Da ona imaju obilježje ‚nestašnih duhova', čijim se ekvivalentom čine *koboldi* ili *gnomi* germanske mitologije, proizlazi između ostalog i iz natuknice *Leschje (Lesnje)*. Riječ je o ruskim šumskim duhovima koji, prema Tkanyju, one koji zalutaju u njihove šume „straše užasnom vikom ili poznatim glasom zavode na pogrešan put sve dok ne padne noć, kada ih namame u svoje spilje i ondje škakljaju do smrti" (Tkany 1827a: 172). Na osnovu te, ali i drugih natuknica,[5] čitatelj stječe uvid u prostodušnost navedenih duhova, ali i u ćudljivost, odnosno, prevrtljivost njihova karaktera. Na temelju toga moguće je kao četvrtu značajku Tkanyjeva leksikona istaknuti činjenicu da recepcija tog leksikona zbog šturog dokumentiranja slavenske mitološke baštine ostavlja dovoljno slobodnog prostora da se svijet slavenskog bogoštovlja napuči vlastitim predodžbama o mitološkim bićima koja prebivaju u tom svijetu, a čiji okvir tvore ‚minula vremena' i život ljudi u tim vremenima. Pretpostavi li se takva čitateljska recepcija Tkanyjeva leksikona, tada je moguće ustvrditi da on otvorenošću prema „najšarenij[em] ruh[u] fikcije" (ibid.: 113) predstavlja krajnje plodonosno tlo za književnu diskurzivnu obradu. S obzirom na to, Tkanyjev se leksikon čini pogodnim poticajem i Ivani Brlić-Mažuranić, koja u doticaju s takvom vrste impulsa iz leksikona vadi natuknice da bi u skladu s njima oblikovala vlastitu pripovjednu praksu *bajkopisa* na razmeđi mitološke historiografije u duhu Tkanyjeva djela i snažne ukorijenjenosti u hrvatskoj usmenoknjiževnoj tradiciji s jedne strane te uobičajenih procesa fikcionalizacije fantastičnog književnog diskursa s druge strane.

3. Intertekstualne poveznice između Tkanyjeva leksikona i stvaralaštva Ivane Brlić-Mažuranić na primjeru priče o bratu Jaglencu i sestri Rutvici

Da je opisanu čitateljsku recepciju Tkanyjeva djela moguće pretpostaviti kao jedan od ishodišnih impulsa u stvaralaštvu Brlić-Mažuranić, proizlazi i iz ustroja njene priče *Bratac Jaglenac i sestrica Rutvica*. Ondje autorici kao uvod u zaplet služi noćni bijeg knegi-

[4] Tako su primjerice predmet štovanja bile i vjeverice, a pod natuknicom *Dugnai* navodi se da je riječ o jednoj od kućnih božica kod Poljaka, čija je zadaća bila očuvanje tijesta za kruh. Kod Tkanyja je tako moguće pronaći niz natuknica iz kojih proizlazi da je priroda kod ‚starih Slavena' bila napućena mnoštvom božanskih bića koja su djelovala kao zaštitnici pojedinih predmeta, mjesta ili ljudskih radnji.

[5] Usp. natuknicu *Ekerken* u kojoj je riječ o duhu pod imenom Ekerken (vjeverica) koji je „poskakivao na cesti te zadirkivao i mučio putnike na svakojake načine. Neke je udarao; druge je zbacivao s konja, a nekima je pak prevrtao kola i taljige. No od njega se nije moglo ništa vidjeti osim ogoljene ruke." (Tkany 1827a: 68)

nje iz ‚tvrda grada' u smjeru „strašne Kitež-planine, koja bijaše na kraju kneževine. Nigdje na svijetu nije u to doba više bilo ni zmajeva, ni vila, ni vještica, ni kakvih uhoda. Bijaše ih protjerao sveti krst i razum ljudski. Samo u Kitež-planini bijaše se još zaklonio posljednji Zmaj Ognjeni, a dvorilo ga sedam vila Zatočnica. Zato bijaše strašna Kitež-planina." (Brlić-Mažuranić 1972: 87)[6] Opis je to prostora u kojemu se zbiva radnja priče, a čija je temeljna odrednica toponim *Kitež-planina* kao posljednje pribježište svih ‚nečasnih sila' protjeranih u ‚davna vremena' da bi otada one prebivale na planini poput zatočenika, snujući „osvet[u] ljudskom rodu" (ibid.: 90). Riječ je o autoričinoj književnoj rekonstrukciji vremenoprostora koji je prisutan i kod Tkanyja. Pod natuknicom *Kotaucz* u Tkanyjevu leksikonu stoji da je riječ o „brdu u Moravskoj" (Tkany 1827a: 126), čije istaknuto mjesto „u moravskom poganstvu dokumentiraju ne samo lokalitet, već i različiti spomenici i sage. […] Na brdu ponegdje iz zemlje vire dijelovi zidina za koje je to izvjesnije da je riječ o ostacima poganskog hrama jer su ovdje 1660. godine prilikom utemeljenja crkve Sv. Križa iskopani različiti vjerski predmeti." (Ibid.) O sadržaju poganskog vjerovanja navodi se tek da se ondje uz „jelo, ples i igru" (ibid.) slavio ljetni solsticij. Uz to se tvrdi da „sage povezane s brdom podsjećaju na Harpije Grka i Rimljana. Jer, još i danas među Štramberžanima kruži vijest naslijeđena od praotaca, kako su se nekoć iz spilja na brdu pojavljivali duhovi koji su upropaštavali ljetinu i stoku, […] a hranu onečišćavali na tako odvratan način da je se više nije moglo koristiti." (Ibid.) Lokalno se stanovništvo duhova uspjelo riješiti tek nakon što je na vrhu brda „postavljen križ sa Spasiteljem" (ibid).

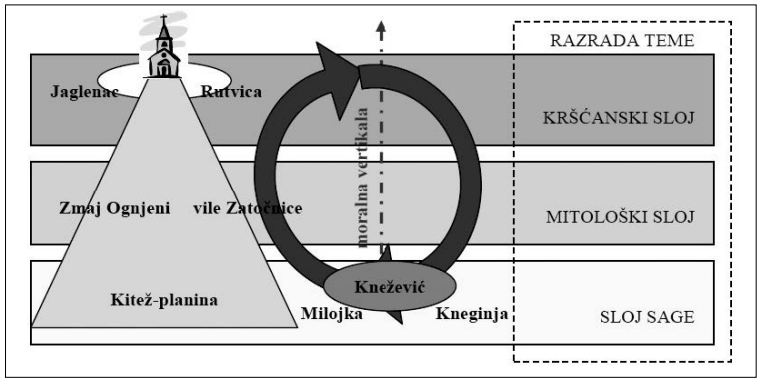
U Tkanyjevu opisu navedeni lokalitet poprima obilježja polisemantičkog toponima. Njegovo izvorno značenje leži u slavenskom poganskom kultu (mitološki sloj u razradi teme) koji je prakticiran u hramu čije je materijalne ostatke, prema Tkanyju, moguće pronaći i danas. Kristijanizacijom lokalnog stanovništva taj se kult, međutim, potiskuje da bi ostao očuvan tek u negativnom kontekstu saga o ‚zlim dusima' (sloj sage u razradi teme), dok je svjedočanstvo definitivne pobjede kršćanstva nad poganstvom gradnja crkve, odnosno, postavljanje križa na vrhu brda (kršćanski sloj u razradi teme).

Ivana Brlić-Mažuranić navedeni opis u priči o Jaglencu i Rutvici podvrgava postupku književne diseminacije utoliko što preuzimanjem brda kao mjesta prebivanja ostatka ‚nečasnih sila' iz ‚davnih vremena' šturost podataka o mitološkom sloju značenja lokaliteta kod Tkanyja utjelovljuje u sedam vila Zatočnica. Pritom je njihov naziv moguće tumačiti na dvostruki način: s jedne strane kao vile koje zarobljavaju ‚duše' koje se izgube u planini, a s druge kao vile koje su same zatočene pa utoliko predstavljaju simbol ‚nečasnih sila'. Kao takve moguće ih je promatrati u perspektivi njihova pomicanja s razine prakticiranog poganskog bogoštovlja na razinu (srednjovjekovnih) saga o njihovu posljednjem prebivalištu, saga koje impliciraju da u duhu kršćanskog misionarstva moraju nestati. Zato Tkany govori o gradnji crkve Sv. Križa (usp. ibid.), odnosno, o „postavljanju križa sa Spasiteljem" (ibid.) na vrhu brda, što u autoričinoj diseminacijskog obradi Tkanyjeve mitološko-historiografske građe postaje „jezerom […] navrh planine, […] nasred jezera otok, a na otoku stara crkvica. Oko jezera bijaše livadica, a oko livadice brazda, davno izorana. Preko ove brazde nisu iz planine smjeli doći ni Zmaj ni vile ni ikakve strahote. Tu je oko jezera cvalo i mirisalo cvijeće, tu se zaklonile grlice i slavuji i sve umilno biće iz planine." (Brlić-Mažu-

[6] Zanimljivom se čini i autoričina stilska figuracija opisa tog toponima. Premda u rečenici u kojoj ga navodi tvrdi kako ondje prebiva tek „posljednji Zmaj Ognjeni" i „vile Zatočnice" (Brlić-Mažuranić 1972: 87), dvije rečenice prije toga spominje ‚vile, vještice, uhode', čime se *Kitež-planina* stapa u zbirnu predodžbu o prisutnosti svih mogućih pretkršćanskih ‚nečasnih sila', koja kao takva pridonosi dojmu ‚strašnosti' planine.

ranić 1972: 91) Na taj način autorica nudi književnu rekonstrukciju Tkanyjeva lokaliteta u sklopu koje na vrh lokaliteta stavlja otok s crkvom kao znak prevlasti kršćanskog svjetonazora, odvajajući je jezerom i livadom, te ‚brazdom' oko livade kao znakom njezina čvrsta odjeljenja od poganskog sloja potisnutog u okolnu planinu. Pritom nije riječ samo o prostornom situiranju navedenog lokaliteta, već i o zadiranju u njegovu vremensku dimenziju, odnosno, o književnoj diseminaciji vremenoprostora lokaliteta kako je on opisan u Tkanyjevu leksikonu, a koji u sebi objedinjuje i svoj mitološki semantički naboj i onaj iz (moravskih) saga.

Polazeći od bijega kneginje kao okvira radnje, pripovjedačica priču posredstvom Jaglenca i Rutvice uranja i u mitološki sloj Tkanyjeva zapisa, utoliko što u prikazu Kitež-planine oblikuje prostor djelovanja poganskih slavenskih božanstava koja u vidu vila Zatočnica predstavljaju Tkanyjeva niža božanstva, odnosno, zlebožne šumske duhove. Te je duhove moguće poistovjetiti s negativnim djelovanjem ‚duhova' o kojima Tkany pripovijeda u natuknici o *Kotauczu* kada se referira na sage koje su kružile među stanovništvom u vezi s tim lokalitetom. Time Kitež-planina postaje mjestom sukoba sila iz slavenske mitološke građe i onih iz saga, pri čemu potonje obilježava pozitivni, kršćanski naboj, dok se prethodne u svom djelovanju rukovode negativnim motivom ponovne uspostave poganskog bogoštovlja. Činjenica da se sestra Rutvica iz kandži orla, odnosno, od ‚zlih sila' spašava na otoku usred jezera s crkvicom, pretvara navedeni toponim u središnji motiv priče koji upravo smještajem na vrh planine, izoliran i okružen prostorom djelovanja ‚zlih duhova', dominira naracijom.



Slika 1. Grafički prikaz pojedinih slojeva u razradi teme i pripadajućih likova u priči o Jaglencu i Rutvici

No put djece do vrha planine ne predstavlja samo putovanje kroz prostor zbivanja radnje, već ga je moguće sagledavati i kao putovanje kroz njegovu vremensku dimenziju. Pripovijedanje o putovanju na Kitež-planinu čini se tako prikazom spuštanja protagonista radnje, tj. Jaglenca i Rutvice, iz sloja (srednjovjekovne) sage sadržanog u Tkanyjevu tekstu, u njegov još stariji, mitološki sloj, kako bi se odatle proniklo ne samo u temelje obaju slojeva već i kako bi se ti temelji povezali sa suvremenim trenutkom, čime se zaokružuje i svevremenska dimenzija priče. Drukčije rečeno: djeca moraju dospjeti na vrh planine kako bi se odatle ‚prosvijetlio' mračan prostor Kitež-planine, odnosno, kako bi se čovjek izbavio od mračnih sila. S tim u vezi nameće se pitanje: na čemu počiva narativizacija putovanja djece

kroz prostor i vrijeme Kitež-planine, odnosno, kakvim se *prošivnim bodom* u dubinskom sloju teksta autorica služi prilikom književnog preoblikovanja Tkanyjeve historiografske građe? Odgovorom na to pitanje moglo bi se doprijeti ne samo do temeljne intencije diskursa *Priča iz davnine* već i do motiva autoričina posezanja za mitološko-historiografskom građom – kako onom do koje dolazi čitajući Tkanyja, tako i onom drugih autora.

4. *Prošivni bod* priče o bratu Jaglencu i sestri Rutvici

Ishodišnu točku priče tvori bijeg kneginje iz ‚tvrdog grada' pred neprijateljem protiv kojeg nije stigla okupiti „svoju veliku i vjernu vojsku" te „sa malim kneževićem" (ibid.: 87) bježi podno Kitež-planine, gdje se „sterala tiha dolinica. Tu je mlada pastirica Milojka stanovala u pletenoj kolibici i čuvala svoje stado." (Ibid.) Kneginja se pastirici umili te je sakrije do večeri u kolibici. Prije nego li se uputila dalje, kneginja joj ostavlja na čuvanje simbole svoje vladalačke moći, „zlatni pojas i ovaj kneževićev zlatni križić na crvenoj vrpci" (ibid.), koje namjerava uzeti natrag nakon oslobođenja kneževine. To je okvir priče, koji nas uvodi u zbivanja na Kitež-planini, a čiji nastavak slijedi u 12. poglavlju, gdje doznajemo da kneginju bez obilježja njezine vlasti nitko nije prepoznao tako da sa sinom vodi život sirote prelje (usp. ibid.: 109), u načelu istovjetan onom Milojke podno Kitež-planine. Takvo okvirno, ali i ishodišno zbivanje cjelokupne priče o Jaglencu i Rutvici svojim značenjskim ustrojem sliči srednjovjekovnoj sagi[7] o gubitku plemićke vlasti, odnosno, od 12. poglavlja nadalje, o njezinoj ponovnoj uspostavi.

Na okvirnu priču nadovezuje se dublji i razvijeniji mitološki sloj priče, čije je sredstvo uprizorenja putovanje Milojkine djece na Kitež-planinu: sestra Rutvica dospijeva onamo nakon što je ugrabi orao Klikun, no, dospjevši na vrh planine, „raskopča se pojas" (ibid.: 91) i Rutvica padne u jezero te se spasi na otoku s crkvicom.[8] U međuvremenu se i brat Jaglenac u potrazi za sestrom upućuje u planinu, gdje nailazi na vile Zatočnice. Međutim, ugledavši „križić na vratu" (ibid.: 93) djeteta, nijedna vila ne usuđuje se dotaknuti ga pa odluče vijećati kako da ga se domognu. Dotle se Jaglenac „spokojno[g] srdašc[a]" (ibid.) divi njihovim krilima, sve dok ga jedna od njih ne namami u „vučju rupu" (ibid.: 94). Ipak, Jaglenac, „malen i lagan" (ibid.), ostaje ležati na dnu rupe, neproboden kolcima, gdje i zaspi. Tada „zlobne Zatočnice" odluče „načinit oluju" i „bujicom sa planine" (ibid.: 95) utopiti dijete. No ni to im ne polazi za rukom jer je Rutvica na otoku primijetila kako se na planini sprema oluja pa je zazvonila crkvenim zvonom da bi zaštitila „krštene duše" (ibid.: 96), zbog čega se vile „ostave oluje, razbježe se od straha na sve strane" (ibid.), a bujica dopre tek toliko u rupu da Jaglenca izbavi odatle. Ni daljnje vilinske zamke nisu ništa uspješnije: medvjedica, kojoj Jaglenac dolazi u susret s podignutim „ručic[ama], pruž[a] ih spram medvjedice i ide prema njoj upravo, kao da bi ga mati u naručaj zvala" (ibid.: 99), ostavlja dijete neozlijeđeno nakon što je začula cviljenje medvjedića kojeg je ujela „crna osa, što ih Zatočnice oko sebe vode" (ibid.: 100). Bezuspješan je i pokušaj trovanja jer se

[7] Takvu klasifikaciju uvodnog dijela priče potkrjepljuje i autoričino posezanje za tradicijom južnoslavenske junačke narodne pjesme kao ekvivalenta germanskoj srednjovjekovnoj sagi kada riku Bukača uprizoruje riječima: „Riče strahovito, uplašio bi se i sam Skender-beže silni, jer Skender-beže pamti riku turskijeh topova" (Brlić-Mažuranić 1972: 104). Riječ je o postupku diseminacijskog preplitanja južnoslavenske usmenoknjiževne tradicije, koja je autorici imanentna, a koju je i inače najviše izučavala, sa zapadno- i istočnoslavenskim mitologijskim slojem teksta na koji ju je, između ostalog, uputio i Tkanyjev leksikon.

[8] Usp: „Spasena je sada Rutvica jer preko brazde nijedno zlo ne može k njoj. Ali koja hasna, kad je sama sirotica mala navrh strašne Kitež-planine, i nitko ne može k njoj ni ona ne može nikuda." (Ibid.: 91)

Jaglenac najeo i crvenih i crnih jagodica tako da je otrov jednih suzbio protuotrovom drugih (usp. ibid.: 101–102). Naposljetku, ni rika „glasatoga ptića Bukača" (ibid.: 103), koji su „hudobe [smjestile] na međi da svojom vikom smeta tišinu na jezeru" (ibid.), nije uplašila dijete, a ni Zmaj Ognjeni ga nije spalio jer je ovaj, žureći se po nagovoru vile do jezera, kako bi povratio dah, „teško odahnuo" (ibid.: 105), stvorivši tako „vjetar po planini" (ibid.) koji dijete prebacuje „preko brazde do jezera sveta" (ibid.), gdje sa sestrom pronalazi utočište, premda im je i nadalje život u neizvjesnosti.

Da bi se s površine sadržaja tog dijela priče prodrlo u njezin dublji semantički postav, potrebno je posegnuti za svojevrsnim interpretativnim ključem. Taj je, čini se, sadržan u Tkanyjevu tekstu o *Kotauczu*, gdje se navodi da „sage povezane s brdom podsjećaju na Harpije Grka i Rimljana" (Tkany 1827a: 126). U grčkoj mitologiji Harpije kao „plavokose i brzokrile kćeri Taumanta i oceanske nimfe Elektre love zločince i predaju ih Erinijama da bi ih kaznile" (Graves 2003: 90). Pretežito je riječ o trima Harpijama koje „Homer prepoznaje kao personifikacije olujnih vjetrova, [a koje su] bile ranija Atena, Trostruka božica po sposobnosti iznenadnog uništenja" (ibid.: 91).[9] Takvim se Harpijama/Sirenama čine vile Zatočnice, koje imaju moć stvaranja vjetra kao jedne od razornih sila kojima se osvećuju za zaborav svoje negdašnje časti i vlasti. Kao takve one predstavljaju simbol zlih ‚nečasnih sila' iz ‚minulih vremena' koje u šumi vrebaju na ‚zabludjele duše'. Tako fabularni element uspona djece na Kitež-planinu postaje ujedno narativnim sredstvom spuštanja u ‚minula vremena' kada su vladale „hudobe" (Brlić-Mažuranić 1972: 103) poput onih vila Zatočnica i Ognjenog Zmaja. Književni je to prikaz nižih božanstava iz Tkanyjeva leksikona, koje je slavensko stanovništvo štovalo u davnim vremenima, a koje nakon kristijanizacije u sklopu tradicije saga postaju zlebožni šumski duhovi, kakvim ih i autorica u tekstu portretira. Stoga se čini da je u dubinskom sloju prikaza zbivanja na Kitež-planini riječ o sukobu poganskih mitoloških sila s kršćanskim predodžbama oko vladavine nad ljudskim ‚dušama', čega je središnji simbol u tekstu zaluđenost najmlađe Zatočnice da se pod svaku cijenu dočepa kneginjinog zlatnog pojasa kao simbola moći i vlasti, odnosno, Rutvičino ustrajno opiranje tome da joj ga izruči (usp. ibid.: 108). Rutvica, naime, premda zabrinuta za budućnost, odolijeva napasti da Zatočnici preda pojas kako bi se na taj način s bratom izbavila iz planine. Brat pak savladava sve opasnosti na putu kroz planinu jer je riječ o djetetu ‚spokojnog srdašca', koje opasnosti izlazi u susret „kao da bi ga mati u naručaj zvala" (ibid.: 99). Dakle, tek neopterećenoj ‚duši' poput one dječje, a to znači prostodušnoj i nevinoj, moguće je izbavljenje iz kandži ‚mračnih sila'. Prikaz je to predodžbe pripovjedačice o jedinom mogućem ispravnom (kršćanskom) putu ‚duše' suočene s dosuđenom joj sudbinom uronjenosti u svijet zla. Naime, tek ona ‚duša' koja se – u skladu s romantičarskom predodžbom o nevinosti djeteta kao autentičnog izvora ljudskosti (usp. Beutin 2001: 208; Wild 1990: 102–104) – podvrgne procesu ‚pročišćenja', u stanju je očuvati ‚vlast i moć', odnosno, osigurati egzistenciju. Kao paradigma takvog ‚pročišćenja' služi upravo prikazani uspon djece na planinu. Temeljni je to element u razvoju fabule, na što upućuje njegovo središnje pozicioniranje unutar fabularnog tijeka priče, a s obzirom na koji se dalje razvija

[9] Zanimljivim se ispreplitanjem motiva unutar grčke mitologijske tradicije čini i Gravesova napomena vezana uz sirene: „Sirene su gravirane na nadgrobnim spomenicima kao anđeli smrti koji pjevaju pogrebne pjesme uz pratnju lire, ali također im se pripisuju erotske osobine prema herojima za kojima tuguju. S obzirom da se za dušu vjerovalo da izlijeće u obliku ptice, oslikavane su kao Harpije, ptice grabljivice koje čekaju dušu i hvataju je. Iako su bile kćeri Forkija, ili Pakla, pa stoga prve rođakinje Harpija, nisu živjele u podzemlju ili u pećinama, već na zelenom svetom otoku Eeji ili Ogigiji." (Graves 2003: 501)

situacija uspona kneginjina sina na planinu kako bi time i sam nalikovao paradigmi koju svojim usponom uspostavljaju likovi djece, čime se mitološki sloj u razradi teme nanovo pretače u onaj sage, odnosno, okvirne priče o sudbini kneginje i njezina sina.

Premda plemenita roda, knežević odrasta u obijesnog mladića koji zbog svoje prgave ćudi ne preže ni od ubojstva (usp. Brlić-Mažuranić 1972: 110). Uvidjevši zlosretan razvoj kneževića kojeg u sve većoj mjeri obuzima „ponosna i silovita krv kneževska" (ibid.: 112), kneginja mu otkriva tajnu njihova plemenita podrijetla, na što se knežević poput junaka iz saga upućuje u potragu za znamenjem negdašnje obiteljske moći. Došavši podno planine, međutim, doznaje da su djecu „odvabile vile" (ibid.). Tragajući na Kitež-planini za njima, susreće Zmaja Ognjenog kojeg savladava u silnoj bitci (usp. ibid.: 114–115) da bi potom sreo mladu vilu Zatočnicu kako plače zbog svoje bespomoćnosti da djeci otme pojas (usp. ibid.: 115–116). Zaluđena, međutim, nadom da će joj ga Relja priskrbiti, otkriva mu tajnu sigurnog prolaska kroz planinu.[10] Dospjevši do brazde, vila zaziva Rutvicu, ali joj ona i nadalje ne želi predati naslijeđeno znamenje. Svojevrsno je to ‚prosvjetljujuće' mjesto u pripovijedanju, ispunjenje intencije kojoj je težio cjelokupni diskurzivni postav priče – prikazuje Relju kojemu se „na dobro uzbudila krv kneževska, krv plemenita," (ibid.: 118) jer uviđa ključno mjesto cjelokupne priče o kneginji i Milojkinoj djeci: „‚Mili Bože, predala je kneginja vojski oboružanoj i tvrdim gradovima, da joj brane kneževinu. I propade kneževina. A evo djeca su ostala sama na svijetu, dopala su među vile i zmajeve, i ne mogu im ni vile ni zmajevi oteti, što im je majka dala.'" (Ibid.)

Riječ je o okretišnoj točki u naraciji jer do tog trenutka u cjelokupnom postavu priče prevladava prikaz sve ‚hudobnijih' područja zarobljenosti ljudske ‚duše': od izručenosti djece ‚zlim silama' Kitež-planine, preko njihove zatočenosti na vrhu planine, pa sve do inficiranosti Reljine ‚duše' nadmenošću ‚kneževske krvi'. Oba se oblika uronjenosti ‚duše' u svijet zla u tom trenutku slamaju jer junak priče, uvođenjem u situaciju u kojoj svjedoči kako dvoje bespomoćne djece svojom neiskvarenošću odolijeva negativnim izazovima svijeta, biva poučen kako se zlo, prisutno posvuda uokolo, rastjeruje isključivo moralnim stavom činjenja dobra.[11] Središnji je to motiv većine srednjovjekovnih saga koji u autoričinu tekstu ujedno postaje temeljnom okosnicom i njegova mitološkog sloja. Naime, moralna pozicija činjenja dobra predstavljala je temelj kako slavenskih mitoloških predodžbi, tako i onih iz srednjovjekovnih saga, tako da se izgradnja moralnog stava naspram svijetu čini središnjim motivom čovjekove egzistencije, na što pripovjedačica aludira kada opisuje, „kako li se razveselila Rutvica, kada vidje, da k njima ide ***čovjek*** [kurzivom istaknuli autori] i milo ih gleda!" (ibid.: 119). Kršćanski je to *ecce homo* koji u tekstu služi kao sredstvo objedinjavajućeg označavanja mjesta prebivanja ljudskosti, ne samo u sklopu kršćanskog svjetonazora već i u sklopu ‚minulih vremena' slavenskog bogoštovlja utemeljenog na moralnom dualizmu njegova božanskog panteona kako ga upravo prikazuje Tkany. Riječ je o temeljnoj okosnici ljudske egzistencije koja svoj odjek nalazi u svim vremenima, idejnim i svjetonazorskim sustavima, a koja čovjeka poučava o njegovu sudbinskom putu kroz svijet. U rasvjetljavanju tog puta leži i svrha putovanja djece na vrh planine, gdje nevinom nazočnošću posvjedočuju nemoć zla pred ‚spokojnim srdašcem' usmjerenim na činje-

[10] Usp.: „Ima u crkvi svijeća i kandilo. Da nakrešu ognja nepaljena, da zapale svijeću i kandilo, prošli bi sa svijećom i kandilom kroz planinu kao da je crkva. Staze bi se pred njima otvarale i drveće krošnje naklanjalo. A za nas bi još i gore bilo, jer bismo poginule i mi vile i hudobe po Kitež-planini, kud god bi se širio dim od kandila i svijeće." (Brlić-Mažuranić 1972: 116–117)

[11] Usp.: „Nisam se ja knežević rodio, niti sam tešku sablju kovao, da ja robim po svijetu sirote!" (ibid.: 119).

nje moralno ispravnog. Čovjek pak koji to spozna postaje junakom, a to znači djelatnom snagom života koja život ne satire već, naprotiv, oplođuje. Takvim postaje i Relja, koji više ne srlja u borbu s vilama već se prepušta vodstvu djece kroz planinu, a djeca u ruci nose voštanicu i kandilo (usp. ibid.: 121) od čega putem pogibaju sve vile Zatočnice. One su – tvrdi pripovjedačica – „svakako morale nestati sa ovoga svijeta" (ibid.: 122) jer je spoznajom čovjekove moralne vertikale pronađen temelj ljudske egzistencije koji odolijeva svim izazovima svijeta utoliko što se tom spoznajom usred svijeta i usprkos njegovu zlu uspostavlja slobodni prostor djelovanja ‚razuma ljudskog' (usp. ibid.: 87). Taj je razum okrenut dobroti koja oplemenjuje ljudsku ‚dušu', čineći je time ujedno i podobnom za zajedništvo. U tom kontekstu razvidno je zašto autorica u uvodnom dijelu teksta naglašava da su sve ‚nečasne sile' na planinu protjerali „sveti krst i razum ljudski" (ibid.). Naime, bez racionalnog uvida u neophodnost očuvanja upravo moralne vertikale, ni ‚stara' ni ‚nova' vjera nije održiva. Obdaren takvom spoznajom, knežević Relja podno Kitež-planine okuplja majku, Jaglenca i Rutvicu kao jezgru obitelji „dobrih duša" (ibid.: 124), čije „tiho i blaženo" (ibid.) djelovanje nailazi na odaziv među suseljanima tako da ga ovi nakon propasti neprijateljske gospode u ‚tvrdom gradu' (usp. ibid.: 125–126), a zbog „mudrosti kneginjine i snage Reljine" (ibid.: 125), mole „neka im bude knezom" (ibid.: 126).

Sretan završetak priče, u kojem se susreću i njezin mitološki sloj kao i onaj sage, ne predstavlja samo autoričin ustupak tradiciji narativnog oblikovanja književnog štiva za djecu već osim djeteta kao primarnog recipijenta ukazuje i na drugog implicitnog adresata kojemu autorica namjenjuje tekst. Naime, kao što je putovanje djece vremenoprostorom mitološkog sloja priče sredstvo ‚prosvjetljenja' kneževića unutar same priče, tako je i okvirni sloj sage sadržan u tekstu upućen određenom adresatu izvan teksta. Taj je adresat u tekstu nagoviješten u liku neimenovanog neprijatelja koji opsjeda kneginjin ‚tvrdi grad' da bi ga nakon njezina bijega preuzeo i u njemu se nastanio, sve dok nije potrošio sve blago pohranjeno u devetorim podrumima (usp. ibid.: 111) tako da straža naposljetku bježi, a „pakosni i buntovni sluge [podrezuju] grede nad dvoranom, pa kad gospoda najbolje vijećahu, sruši se strop nad njima i poklopi ih ona silna i teška kula od grada, te ih sve umori" (ibid.: 125–126). Tako se neprijateljem koji urušava legitimnu kneževsku vlast doimaju one ‚duše' koje se zatvaraju u ‚tvrdi grad' da bi ondje zaluđene nadmenošću svoje vladarske pozicije uludo trošile blago što je generacijama i stoljećima bilo brižno prikupljano. Vrhunac književnog prikaza takva života sadržan je u autoričinoj sintagmi da je neprijatelj „[]hranio konje svoje biserom iz riznica" (ibid.: 111). Riječ je o polisemantičkoj sintagmi koja usmjerava tumačenje u više smjerova. S jedne strane svojom nekompatibilnošću sa svijetom zbilje – naime, s činjenicom, da se konji ne mogu nahraniti biserima, već naprotiv, njima jedino zagrcnuti i eventualno udaviti – pripovjedačica ukazuje na disparatnost takva načina života u ‚tvrdom gradu', u odnosu na onaj radišni koji vode Relja i njegova majka među seljanima.[12] S druge strane, životinja na koju referira sintagma tradicionalni je simbol vladalačke moći koji, hranjen na navedeni način, simbolički progovara o promašajnosti takva obnašanja vlasti i moći. Poveže li se ta sintagma s onom o ‚tvrdom gradu' koji se naposljetku urušava, tada se, s treće strane, dobiva iskaz o tome da ‚tvrdi grad' naspram ‚radišnog sela' predstavlja simbolički toponim čovjekova života koji je utemeljen na trošenju, a ne na proizvodnji životnih resursa.

[12] Usp: „Jaglenac pase ovce i jagnjiće, Rutvica redi kuću i baščicu, kneginja prede i šije košulje, a Relja radi na polju i livadi" (ibid.: 124).

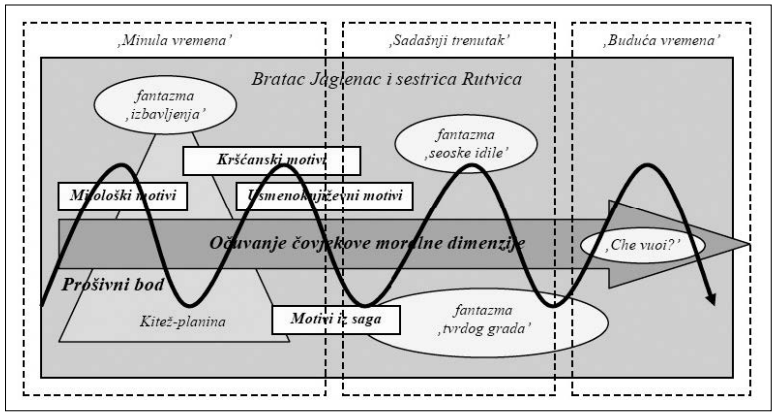
Utoliko se neprijateljem koji protjeruje kneginju, a kojem se, daje se naslutiti, dubinski postav priče obraća, čini kontekst suvremenog gradskog života. Točnije, riječ je o sredini koja više ne predstavlja srednjovjekovno središte vladalačke moći i obrtničke proizvodnje već je prožeta procesima industrijalizacije u okviru kojih se u ‚tvrdom', a to znači bešćutnom gradu odvija ‚porobljavanje' ljudske ‚duše' u svrhu njene kapitalizacije. S obzirom na to moguće je ustvrditi da autorica u tekst ugrađuje antikapitalistički naboj koji je svojstven neoromantičnoj književnog produkciji na prijelazu s 19. u 20. stoljeće (usp. Žmegač 1980: 370–371). U tom kontekstu kao protuparadigma gradskom životu ističe se nepatvorenost idile seoskog života kao mjesta očuvanja čovjekove moralne vertikale. Utoliko restitucija kneževske vladalačke moći na kraju priče počiva na predodžbi o prebivanju u seoskom zajedništvu, obilježenu radišnošću i marljivošću, kao jedinom autentičnom načinu očuvanja neposredne ljudskosti u odnosu na sve veću kapitalizaciju ljudske ‚duše' u sklopu modernizacije društvenih odnosa u gradskim središtima.[13] S obzirom na to implicitnim adresatom doimaju se pozicije moći koje se povode za ciljevima umnažanja, odnosno, kapitalizacije vlastita ‚blaga' – (gradskog) industrijskog i vladalačkog pogona. Nositelje tog sloja na prijelazu stoljeća moguće je detektirati s jedne strane u novopečenim bogataškim obiteljima, a s druge u političkim elitama koje nastaju u sklopu sve veće demokratizacije društva, potaknute industrijalizacijom. Na oba društvena sloja autorica kao da upućuje opomenu kada u tekstu ističe: „Sretne li kneževine, kojoj blago ne čuvaju ni silne vojske ni tvrdi gradovi, nego majke i dječica u pastirskoj kolibici. Takva kneževina propasti ne može!" (Brlić-Mažuranić 1972: 126) Opomena je to u sklopu koje se razotkriva i društveno-politički habitus autoričine naracije, koji počiva na svjetonazoru predmodernih slojeva, a koji u obrani vlastitih pozicija poseže za ideologemom idile seoskog zajedništva kao paradigme autentičnih međuljudskih odnosa.

Iz te se perspektive čini da tekst o bratu Jaglencu i sestri Rutvici počiva na lacanovski shvaćenom postupku *prošivanja* u sklopu kojeg se elementi pripovjednog svijeta objedinjuju određenim *prošivnim bodom*. Da bi se, naime, ostvarila uspješna komunikacija, metonimijska se tvorba označiteljskog lanca i metaforična supstitucija označitelja po Lacanu moraju u određenoj točki zaustaviti kako bi se dotada ostvaren označiteljski lanac mogao povezati s označenim, odnosno, s predodžbom o nekoj stvari. Stoga se u nekom trenutku mora poduzeti rez u označiteljskom lancu, kojim se zaustavlja načelno beskonačni tok semantizacije uslijed neprestanog postavljanja uzajamnih razlika među označiteljima. Mjesto na kojemu dolazi do zaustavljanja u označiteljskom lancu Lacan naziva „prošivni bod (‚*point de capiton*')" (Žižek 2002: 125) kojim se jezični sustav kao načelno beskonačni performativ pretvara u konstativ konkretne komunikacijske situacije. Riječ je o postupku u sklopu kojeg se

> mnoštvo ‚lebdećih označitelja', […] strukturira u jedinstveno polje upletanjem određene ‚čvorišne točke' (lacanovski *prošivni bod*, *point de capiton*) koja ih ‚prošiva', zaustavlja njihovo klizanje i fiksira im značenje […] ‚Prošivanje' izvodi totalizaciju kojom se to slobodno lebdenje elemenata zaustavlja, učvršćuje – a to znači da postaju dijelovima strukturirane mreže značenja. […] To ulančavanje moguće je jedino uz uvjet da određeni označitelj – Lacanov ‚Jedan' - ‚prošiva' cjelokupno polje. (Ibid.: 125–126)

[13] Vezano uz modernizaciju i industrijalizaciju hrvatskog društva krajem 19. stoljeća, a naročito o položaju većinskog, seljačkog stanovništva, usp. Gross 1985: 229–274, Gross 1992: 295–368 i Karaman 1972: 254–265, 302–348.

U priči o bratu Jaglencu i sestri Rutvici takvom se čvorišnom točkom narativnog tkiva, odnosno, njegovim *prošivnim bodom*, čini zahtjev za očuvanjem čovjekove moralne vertikale. Upravo se iz tog mjesta, kao središnje fiksacijske točke priče, historiografska građa s područja slavenske mitologije i srednjovjekovnih saga *prošiva* s bajkovitim motivima i elementima usmenoknjiževne tradicije da bi se ukazalo ne samo na prisutnost problematike očuvanja čovjekove moralne dimenzije u svim vremenima i društvenim sustavima već, štoviše, i na njezinu krajnju aktualnost u suvremenom trenutku. Pritom se poruka o neophodnosti očuvanja ljudske humanosti odašilje – poput one u *Ukradenom pismu* E. A. Poea – nizu adresata: poruku iz mitološkog sloja priče djeca, na razini fabule, uručuju kneževiću kao središnjem liku okvirne priče koja funkcionira u tematsko-interpretativnom horizontu sage, da bi je odatle knežević opisanim djelovanjem zapravo uputio implicitnim izvantekstualnim adresatima – uz djecu, i čitateljima iz ondašnjih ‚vladalačkih slojeva'. S obzirom na to primarni cilj teksta ne leži u tolikoj mjeri u rasvjetljavanju ‚minulih vremena' već u kritici suvremenim društvenih odnosa. Ona je čitatelju upućena u vidu motiva ostvarenja idile seoskog zajedništva kao narativne *fantazme* čija svrha leži u tome da čitatelja potakne na preuzimanje „određen[og] ‚mandat[a]', zaposjeda[nje] određeno[g] mjest[a] u intersubjektivnoj simboličkoj mreži" (ibid.: 154), čime ga se ujedno uvodi i u određeno „sociosimboličko polje" (ibid.: 155). Pritom motiv ostvarenja idile seoskog zajedništva nije slučajan element priče. Subjektu, naime, zazvanom da zauzme određeno mjesto u sociosimboličkoj mreži nije poznat razlog zbog kojeg bi to trebao učiniti jer je mandat uslijed svoje performativnosti unutar simboličkog poretka načelno proizvoljan, tj. subjekt ga pozivanjem na svoja prirodna svojstva i sposobnosti ne može objasniti (usp. ibid.). Utoliko se u subjektu javlja pitanje „Che vuoi?" (ibid.), naime, što sociosimbolički poredak želi od njega kada mu dodjeljuje taj mandat? Kao odgovor na to pitanje subjekt oblikuje *fantazmu* koja pruža „koordinate naše želje […] okvir koji nam omogućuje da nešto želimo" (ibid.: 164), a koji autorica u tekstu ispunjava motivom ostvarenja idile seoskog zajedništva kao osebujnog *bajkopisnog* zapisa vezanog uz čovjekovu vječnu potragu za načinom očuvanja moralne pozicije. Odgovor je to koji tekst usmjerava unatrag, u prošlost, ali i unaprijed, u budućnost – utoliko što čitatelja suočava s činjenicom da pitanje o ispravnom oblikovanju vlastite egzistencije nikada ne zastarijeva.



Slika 2. Grafički prikaz ustroja ‚prošivnog boda' priče o bratu Jaglencu i sestri Rutvici

5. Bajkopisna pripovjedna praksa *Priča iz davnine*

Na temelju prethodno iznesenog evidentno je da je književna praksa Ivane Brlić-Mažuranić prezentirana u *Pričama iz davnine* bitno obilježena višestrukom intertekstualnom dimenzijom – kako onom usmjerenom mitološkom, tako i onom usmjerenom usmenoknjiževnom diskursu. Osim tekstova čiju je intertekstualnu poziciju u kontekstu nastanka *Priča* moguće tek pretpostaviti, kao što su usmeni poticaji koje je autorica preuzimala iz izravnog života na terenu (usp. Bošković-Stulli 1970; Kos-Lajtman/Horvat 2009) ili pak studija N. Nodila (usp. Bošković-Stulli 1970: 170), pet je autora čije je konstitutivno mjesto u oblikovanju autoričine zbirke neprijeporno – A. N. Afanasjev, A. Tkany, M. K. Valjavec, I. K. Sakcinski i P. J. Šafárik. U ovom radu razmatrali smo odnos što ga *Priče iz davnine* uspostavljaju s leksikonom A. Tkanyja, u kojemu autor tematizira motive vezane uz vjerovanja i mitološke predodžbe ‚starih Germana i Slavena'. Tekst u okviru kojeg je najrazvidnije moguće pratiti navedeni odnos bajkovita je priča *Bratac Jaglenac i sestrica Rutvica* u kojoj Brlić-Mažuranić u kompozicijskom smislu realizira dvostruku priču: onu okvirnu, koja prezentira sudbinu kneginje i njenoga sina Relje, te onu unutarnju – koja izvire iz prve te u nju u konačnici i uvire – o sudbini dvoje siročića, brata Jaglenca i sestre Rutvice. Navedeno razdvajanje fabularnih tijekova usko je povezano s raslojavanjem u tematsko-motivskom sloju, koncentriranom u zbivanjima na planini Kitež. Naime, upravo motiv Kitež-planine autorica nesumnjivo preuzima iz Tkanyjeva leksikona te ga dobrim dijelom i oblikuje na temelju spoznaja do kojih dolazi čitanjem i izučavanjem leksikona, iako se može pretpostaviti da je o navedenom toponimu i njegovim mitološkim razradama saznavala i čitanjem drugih autora, osobito Merežkovskog. Analizom autoričine priče pokazuje se da u razradi teme Kitež-planine, odnosno, sudbine dvoje nevine djece koja se preokreće iz nesretne i neizvjesne u sretnu, pripovjedačica zahvaća i aktivira tri različita sloja: mitološki sloj, sloj srednjovjekovne sage i kršćanski sloj. Prožimanjem semantičkih naboja svih navedenih konteksta i njihovim smještanjem na sasvim određeno mjesto u fabularnom razvoju, pripovjedačica postiže polisemantičku dimenziju cijele priče, kao i njezinu žanrovsku, idejnu i stilsku polivalentnost. Temeljeći motiv Kitež-planine, kronotopa najvažnijih zbivanja u priči, na historiografskoj građi koja navedeni motiv tematizira kako iz pozicije starih saga, tako i iz pozicije drevnih mitoloških slavenskih koncepcija, pripovjedačica ih povezuje jedne s drugima, prožimajući ih u konačnici i s kršćanskim svjetonazorom. U prebacivanju motivike za kojom priča poseže iz jedne navedene iteracije u drugu kao *prošivni bod* i temeljni impetus pripovijedanja služi ne samo intencija očuvanja drevne slavenske i hrvatske narodne baštine, što uostalom predstavlja stalno mjesto autoričina diskursa, već, osobito, svjetonazorna pozicija u sklopu koje se naročito ističe potreba očuvanja čovjekove moralne dimenzije. Upravo u prezentaciji navedenog svjetonazora ključno mjesto ima kršćanski vidokrug, prisutan kako eksplicitno – doticanjem motiva crkve, Boga, križa, kandila i svetog jezera – tako i implicitnim uvodnim povezivanjem kršćanskog svjetonazora s pozicijom zdravog razuma.

Ono što je najvažnije u postavu autoričine priče kako smo je ovdje izložili njezina je dvostruka, hibridna priroda koja implicira i narativno-stilsku i žanrovsku heterogenost. Argument u prilog navedenoj polivalentnosti nije samo višeslojnost u pristupu kronotopu zbivanja, a koji je bitno povezan s idejnim silnicama priče, već i u genezi cjelokupne motivike, ali i pripovjednog instrumentarija. Iako se radi o autorskom pristupu priči što

je najčešće imenovan *umjetničkom bajkom* (usp. npr. Zalar 2004: 205–212), a u kojem su najvažniji elementi odrednice kao što su „autohtonost priča", „stvaralačko korištenje građe" (Skok 1995: 98), samosvojna interpretacija (usp. ibid.), odnosno, „izvornost u [...] strukturi kazivanja" (Donat 1970: 20), „bujna igra mašte i čudesna sposobnost stvaranja slika" (Bošković-Stulli 1970: 177), *Bratac Jaglenac i sestrica Rutvica* primjer je iznimne ukorijenjenosti priče u usmenoknjiževnom habitusu, još u mnogo većoj mjeri nego su to neke druge autoričine priče. Tako već i sam lik Relje potječe iz hrvatske usmene epske pjesme (usp. ibid.: 171; Mažuranić 1975: 405), pri čemu navod u *Tumaču imena*[14] pokazuje da je autorica bila dobro upoznata s navedenom genezom. Nadalje, čitav je niz elemenata usmene književnosti koji nalaze svoj odjek u jeziku i stilu priče: od stalnih epiteta,[15] među kojima se osobito ističe *tvrdi grad* kao lajtmotiv cijele priče, preko stalnih, uobičajenih brojeva usmenoknjiževne provenijencije gdje dominira hipertrofirana uporaba broja sedam,[16] pa sve do deseteračke metrike koja je duboko inkorporirana u strukturu autoričine rečenice. Ne samo da je ta metrika interpolirana u priču u obliku deseteračke pjesme o bitci između Relje i Zmaja (usp. Brlić-Mažuranić 1972: 114–115), već su gotovo i čitavi ulomci, iako prozni, određeni deseteračkom formulom naglašene ritmičnosti.[17] Evidentni su i drugi primjeri formulaičnog, ustaljenog usmenoknjiževnog izraza, kao što je onaj *radosna ti majka* (usp. ibid.: 105), *nebu pod oblake* (usp. ibid.: 90, 106) ili pak sama sintagma *sestrica Rutvica* za koju se primjećuje „da nas odmah sjeća ruskih formulaičnih naziva kao batjuška-Morozuško, staruha-govoruha, lisička-sestrička, strelec-molodec, molodec-udalec i dr." (Bošković-Stulli 1970: 173). Tu je i osebujno obilježje naše usmene pjesme da se koristi vokativ umjesto nominativa.[18] Temeljno pak obilježje usmene bajke, naime, „potreba za čudesnim transpozicijama i rješenjima" (ibid.: 179), u *Bratcu Jaglencu i sestrici Rutvici* itekako dolazi do izražaja, osobito u prezentiranjima Jaglenčeva nevjerojatna izbavljenja iz situacija stvorenih zlim namjerama vila Zatočnica.

Zbog svega navedenog – zbog nasljedovanja historiografsko-mitoloških koncepcija s jedne strane, kao i motiva te narativno-stilskih postupaka usmene književnosti, a istodobnog jasnog pozicioniranja u okvirima autorske književnosti uvelike određene kontekstom „neoromantičarske književne svijesti" (Zima 2001a: 289–295) okrenute elementima bajkovne stilizacije, secesijskoj vizualnosti, književnoj fantastici (usp. Zima 2001b: 10–11) s druge strane – bajkovite priče autorice Brlić-Mažuranić odlučujemo se odrediti *bajkopisima*, s primarnom intencijom podvlačenja njihove žanrovske, stilske, ali i svjetonazorske heterogenosti. Ta je heterogenost, barem što se tiče interferencije s usmenoknjiževnim diskursom, bila prepoznata i ranije, iako s različitim kritičkim predznakom. Tako, primjerice, Bošković-Stulli, koja i sama zaključuje „da su *Priče iz davnine*, koliko su god gotovo

[14] Usp.: „*Relja (Hrelja)*. Hrvatska narodna pjesma slavi gdjekad nekoga Hrelju kao boljeg i jačeg junaka od samoga Kraljevića Marka" (Brlić-Mažuranić 1972: 196).

[15] Primjerice: *bijeli* dvori, *teška* sablja, *neznani* delija, *silan* Zmaje, *tvrdo* srce, *rujno* vince i dr.

[16] Tako primjerice sedam vila Zatočnica, sedam dana u kojima najmlađa Zatočnica napastuje Rutvicu, sedam podruma ‚tvrdoga grada', pod sedam ključeva, sedmo carstvo u kojem je po svojoj strahotnosti poznata Kitež-planina, sedam dana u kojima se Relja iz planine vraća majci i sedam dana u kojima zajedno odlaze do Rutvice i Jaglenca.

[17] Primjerice: „[..] sipa oganj na obje nozdrve, kida putem borove i jele: tijesna mu je šuma i planina." (ibid.: 105); „‚Eno dijete, Zmajo ognjonošo! Pripravljaj si ognja ponajboljeg.'" (ibid.); „Frču, siplju iskre i plameni, vraćaju se nad Kitež-planinu: pol planine Zmaje popalio, al Jaglenca malog izgubio!" (ibid.: 106).

[18] Primjerice: „Kad ono tamo, al u sutjeski silan Zmaje spava. Bijaše se Zmaje ljuto umorio sipljući onoliku vatru na Jaglenca, zato bijaše duboko zaspao, da prikupi nove snage." (Ibid.: 113)

u svakome retku proniknute imenima, motivima i inspiracijama iz usmene književnosti, u svojoj biti od te književnosti ipak distancirane" (Bošković-Stulli 1970: 180), s druge strane, govoreći o autoričinoj uporabi deseteraca, zapaža: „Kada bi tih deseteraca bilo znatno manje, možda bi oni imali više šarma u pričama, premda njihov epski ton već sam po sebi nije u skladu s obilježjima bajke. No ovako, prekomjerno iskorišteni, oni – po mome osjećaju – smetaju pričanju, pa se u ocjeni njihove vrijednosti ne slažem s mišljenjem A. B. Šimića." (Ibid.: 176) Već i usputno spominjanje Šimićeve reakcije, koja je zapravo kompatibilna većini kasnijih vezanih uz *Priče iz davnine*, ukazuje na činjenicu da bajkoviti diskurs što ga Brlić-Mažuranić ostvaruje u svojoj najrelevantnijoj knjizi podliježe raznolikim pristupima, ali i na to da bi podrobnija analitička čitanja bila itekako potrebna, unatoč gotovo stogodišnjem egzistiranju zbirke na relevantnim područjima čitateljske i kritičarske recepcije.

U okvirima ovoga rada nije nam, međutim, namjera raditi bilo kakvu kritičku evaluaciju već temeljem intertekstualne veze što ju je Brlić-Mažuranić ostvarila s leksikonskim interpretacijama Tkanyja ukazati na jedinstvenu *bajkopisnu* strukturu autoričine zbirke, a osobito teksta *Bratac Jaglenac i sestrica Rutvica*. Riječ je o primjeni takve narativne strategije u sklopu koje dolazi do ispreplitanja pojedinih segmenata slavenskog mitološkog nasljeđa, tradicije srednjovjekovnih saga, kao i južnoslavenske usmene književnosti, a sve u kontekstu generiranja svijeta fantastičnog. Osnovna intencija ugrađena u tako konstruiran *bajkopis* prije svega jest osvješćivanje narodne baštine te, osobito, čovjekove moralne dimenzije kao ključnog mjesta eksponiranja autoričina svjetonazora.

Literatura

Афанасьев, Александр Николаевич (t-I 1865, t-II 1868, t-III 1869). *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*, Mockba.

Bošković-Stulli, Maja (1970). Priče iz davnine i usmena književnost. U: Jelčić, Dubravko (ur.) (1970). *Zbornik radova o Ivani Brlić-Mažuranić*. Zagreb: Mladost, 163–180.

Brlić-Mažuranić, Ivana (1930). O postanku Priča iz davnine (Pismo sinu dru Ivanu Briću). U: *Hrvatska revija* 3/5 (1930), 289–290.

Brlić-Mažuranić, Ivana (1972). *Priče iz davnine*. Zagreb: Mladost.

Beutin, Wofgang i dr. (2001). *Deutsche Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler.

Donat, Branimir (1970). Traganja za narativnim strukturama Priča iz davnine. U: Jelčić, Dubravko (ur.) (1970). *Zbornik radova o Ivani Brlić-Mažuranić*. Zagreb: Mladost, 249–254.

Fond Hrvatskog državnog arhiva: *Arhiv obitelji Brlić*. Mikrofilm D.D. – 48 (ZM 50/ 48).

Graves, Robert (2003). *Grčki mitovi*. Zagreb: CID-NOVA.

Gross, Mirjana (1985). *Počeci moderne Hrvatske*. Zagreb: Globus.

Gross, Mirjana; Szabo, Agneza (1992.) *Prema hrvatskome građanskom društvu*. Zagreb: Globus.

Karaman, Igor (1972). *Privreda i društvo Hrvatske u 19. stoljeću*. Zagreb: Školska knjiga.

Kos-Lajtman, Andrijana; Horvat, Jasna (2009). Tematsko-motivske veze u stvaralaštvu Ivane Brlić-Mažuranić i Vladimira Mažuranića. U: *Riječ* 15/4 (2009), 182–206.

Kos-Lajtman, Andrijana; Tamara Turza-Bogdan (2010). Utjecaj usmenoknjiževnih i mitoloških tvorevina varaždinskog kraja na književni rad Ivane Brlić-Mažuranić. U: *Narodna umjetnost* 47/2 (2010), 175–190.

Kos-Lajtman, Andrijana; Horvat, Jasna (2010). Utjecaj ruskih mitoloških i usmenoknjiževnih elemenata na diskurs Priča iz davnine Ivane Brlić-Mažuranić. Rad u rukopisu (priprema za tisak u *Peti hrvatski slavistički kongres – Zbornik radova*).

Kos-Lajtman, Andrijana; Horvat, Jasna (2011). Ivana Brlić-Mažuranić, Priče iz davnine: Nova konstrukcija autoričinih izvora i metodologije. U: Fluminensia 1/2011, 87–99.

Mažuranić, Vladimir. 1975. *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik*. Sv. I–II. Zagreb: Knjižara Jugoslavenske akademije Lav. Hartmana (Stj. Kugli) 1908–1922., Pretisak: Zagreb: Informator.

Skok, Joža; Milan Crnković (1995). Čudnovate zgode šegrta Hlapića i Priče iz davnine Ivane Brlić-Mažuranić. Robinson Crusoe Daniela Defoea. U: *Ključ za književno djelo*. Kolo II., knj. 5. Zagreb: Školska knjiga.

Tkány, Anton (1827a). *Mythologie der alten Teutschen u. Slaven. in Verbindung mit dem Wissenswürdigsten aus dem Gebiethe der Sage und des Aberglaubens*. Sv. 1. Znaim: Hofmann.

Tkány, Anton (1827b). *Mythologie der alten Teutschen u. Slaven. in Verbindung mit dem Wissenswürdigsten aus dem Gebiethe der Sage und des Aberglaubens*. Sv. 2. Znaim: Hofmann.

Wild, Reiner (ur.) (1990). *Geschichte der deutschen Kinder- und Jugendliteratur*. Stuttgart: Metzler.

Zalar, Diana (2004). *Kako je Ivana Brlić-Mažuranić uz pomoć dobrih duhova proširila granice klasične umjetničke bajke*. U: *Metodika* 2 (2004), 205–212.

Zima, Dubravka (2001a). Bajke Ivane Brlić Mažuranić. U: Sesar, Dubravka; Vidović Bolt, Ivana (ur.) (2001): *Drugi hrvatski slavistički kongres Osijek – zbornik radova II*. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo, 289–295.

Zima, Dubravka (2001b). *Ivana Brlić Mažuranić*: *monografija*. Zagreb: Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

Žmegač, Viktor (1996). *Geschichte der deutschen Literatur. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Sv. I/2. Weinheim: Athenäum.

Žmegač, Viktor (1980). *Geschichte der deutschen Literatur. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Sv. II/2. Weinheim: Athenäum.

Žižek, Slavoj (2002). *Sublimni objekt ideologije*, Zagreb: Arkzin.

Fairytalemanship-like dissemination of mythological motives in *Croatian Tales of Long Ago* by Ivana Brlić-Mažuranić, exemplified by intertextual connections with A. Tkany's lexicon

Tihomir Engler, Andrijana Kos-Lajtman

In this paper, the intertextual connections between Ivana Brlić-Mažuranić's *Tales from Long Ago* (1916) and Anton Tkany's historiographic lexicon *Mithologie der alten Teutschen und Slaven* (1827) are being studied. The intertextual dimension of the tales by Brlić-Mažuranić has been partly known for some time, both on the basis of the author's

personal statements and of the scientific reflection. In this paper, the past scientific perspective of intertextual structure of the author's texts is broadened by throwing light on the influence that Tkany's lexicon of mythology of old Germans and Slavs had on *Tales from Long Ago* – especially on *Brother Jaglenac and Sister Rutvica* – as a completely unknown source of the author's mythological and historiographic motifs up to now. Exemplified by the concrete motifs that Brlić-Mažuranić took over from Tkany's lexicon (which is witnessed by her recently found handwritten record *These notes were taken out from Afanasjev, «Vozzrenija drevnih Slavjan» and from Tkany «Mithologie der alten Teutschen und Slaven»*), it is shown how the abovementioned intertextuality influences the semantic proliferation of the author's fairytale discourse. By reading the tale about brother Jaglenac and sister Rutvica in an analytically-interpretative way, light is thrown on the way Brlić-Mažuranić, while developing the theme of the tale at three levels – Christian, saga, and mythological level – implements literary dissemination of the time-space of Tkany's lexicon note on the Kitež mountain as the place where the main part of the author's tale takes place. The result of dissemination of Tkany's mythological-historiographic material can be seen in the presentation of the children's (the main protagonists') rise to the mountain's peak in the way that the narrative presentation of that journey at the same time becomes a travel through the time dimension of mythological-historiographic context of the presented space. In that sense, the protagonists' coming down from the saga layer into the older mythological layer becomes the medium of throwing light on the foundations of both of the layers, but also of their connecting with the contemporary moment. The main intention being realised, both at the story-line level and at the intertextual and architextual correlations levels, is the enlightenment of the dark space of the Kitež Mountain. By taking into consideration the literary-historical context of the author's creating, especially by comparing the situation in the German literature of Romanticism as the linguistic and national Tkany's habitus, *the quilting point* of the author's tales is trying to be established as the basic dictus of narrating Slavic mythological motives into fictional, literal discourse. Thus the position of the fairytale texts by Brlić-Mažuranić is seen as the juxtaposition of a tale exclusively determined by the influence of the folk tale and of the so-called artistic fairy tale, which usually does not significantly establish the relationship towards spoken-literal and/or mythological elements. Thus the abovementioned author's fairytale discourse type, which can be found in *Tales from Long Ago,* we name *fairytalemanship*, as a term whose main task is to identify the specific duality of genesis and phenomenology of tales by this Croatian author. By positioning her stories on the dividing line of mythological historiography, like Tkany's, and strong inveteracy in the Croatian spoken-literal tradition on the one hand, and the usual processes of fictionalisation of fantastic literal discourse on the other, the author presents as the focal discursive point an ideological impulse of preserving the (Slavic) national identity and especially the keeping of the moral dimension of the man's existence.

Najstnikom 'predpisana' slovenska bajčna in mitološka bitja

Petra Novak

The article presents the conclusions of analysis made on the representation of Slovene mythical and mythological contents offered to the pupils in higher grades of primary education by the curricula and different literacy learning school books. The main part of the discussion represents all the texts with fable elements included in the analyzed literacy learning books from the genre point of view and from the motif point of view. Each interpretation of the text includes didactic and literary instruments which represent mythical or mythological elements to the pupils.

Uvod

V raziskavi, katere glavne rezultate prinaša pričujoča razprava, sem se osredotočila na zastopanost bajčnih oz mitoloških vsebin,[1] ki jih slovenskim najstnikom predpisuje učni načrt[2] oz. jih ponujajo berila različnih založb. Primerjalni pogled omogoča pregled zastopanosti tako na diahroni[3] kot sinhroni[4] osi.

K temu sta me vodili dve dejstvi: dilema, kakšno besedilo ponuditi najstniku, da bo zadovoljilo tako njegove bralne interese kot zadostilo ciljem književnega pouka, po drugi strani pa kot mentorica bralne značke[5] vem, da učenci višjih razredov osnovne šole zelo radi posegajo po knjigah, ki sodijo v območje magičnega, in nadnaravnega.[6] Ali je mogoče združiti njihova bralna zanimanja s slovensko ljudsko kulturo, tradicijo in staroslov(a/e)nskim verovanjem?

Namen analize učnih načrtov in učbenikov za pouk književnosti je ugotoviti, kako, če sploh, se tega lotevajo strokovnjaki s področja vzgoje in izobraževanja, ki uza-

[1] Gre za bajeslovna bitja, ki so povezana z določenimi verskimi predstavami ali pa so nastala v domišljiji ljudi iz različnih vzrokov in v različne namene, ne pa tudi bajeslovne like, med katere sodijo npr. ljudski junaki, antijunaki in zgodovinske osebe, ki so jih ljudje mitizirali (po Kropej 2008: 11).

[2] V tej razpravi uporabljam tudi kratico UN.

[3] Učbeniki in učni načrt zadnjih dveh desetletij.

[4] Učbeniki, ki so na voljo danes.

[5] Bralna značka je dolgoročna motivacija za branje. Ta ves čas svojega obstoja in razvoja dopolnjuje pouk slovenskega jezika in književnosti in je tudi zasnovana tako, da pomaga dosegati cilje pouka. Bralci pri branju za bralno značko uporabljajo to, kar so pridobili v okviru rednega pouka in kar pridobijo v okviru bralne značke, uporabljajo pri rednem pouku književnosti (Jamnik 2006: 75–76).

[6] Tudi na seznamu najbolj izposojenih/branih knjig, ki ga za vsak mesec izdela IZUM, so tovrstne knjige, npr. knjige vampirske sage Somrak … (www.cobiss.si)

konjajo predvideno znanje slovenskih osnovnošolcev, in avtorji potrjenih[7] učbenikov za pouk književnosti.

Pred samimi rezultati analize so predstavljeni nosilci načrtovanja pouka književnosti, tj. učni načrti in učbeniki za pouk književnosti.

Glavni del razprave žanrsko in tudi motivno predstavi vsa besedila z neposredno bajčnimi elementi. Ob vsaki interpretaciji besedila so navedeni tudi deli didaktičnega in literarnovednega instrumentarija, v katerih so učencem kakor koli predstavljene bajeslovne oz. mitološke prvine.

Načrtovanje pouka književnosti: učni načrt in učbenik

Za potrebe raziskave so bili analizirani trije učni načrti, in sicer učni načrt iz leta 1984 (Program življenja in dela osnovne šole, 2. zvezek, jezikovno-umetnostno vzgojno izobraževalno področje), iz leta 1998 (Učni načrt, program osnovnošolskega izobraževanja, slovenščina) ter iz leta 2009 (Učni načrt. Slovenščina).[8] Vsi učni načrti določajo število ur, namenjenih književnemu pouku, učne cilje, ki naj bi se pri pouku dosegali, ter učno snov, preko katere bi te cilje dosegali – v različnem obsegu.

Učni načrt določi cilje in vsebine določenega predmeta na določeni stopnji šolanja, njihovo razporeditev in globino ter tako opravi makroartikulacijo učne snovi. Odnos med učnimi cilji in vsebinami je soodvisen, vendar so bistvenega pomena jasno izraženi cilji, kajti ti že nosijo zaželene psihofizične kvalitete, npr. določene vednosti, sposobnosti, spretnosti, lastnosti ipd., ki naj jih pouk z ustreznimi vsebinami čim bolje uresničuje (Pevec Grm 2001:21). Cilji so pomembni vhodni parameter, ki soodloča v izboru vsebin, predvsem pa je taksonomija ciljev pomembna pri razvrščanju vprašanj in nalog v učbenikih in drugih učnih načrtih. Njihova strukturiranost kaže, katero znanje naj učitelj oz. pisec učbenika razvija pri učencih.

Konkretizacija učnih ciljev in določil v učnem načrtu temelji v veliki meri tudi na uporabnosti didaktičnih pripomočkov, v mojem primeru učbenikov za pouk književnosti. Učbenik naj bi bil most med učnim načrtom in neposrednim poukom. Pogosto naj bi bil tudi vodilo učiteljem, saj se nanj opirajo bolj kot na učni načrt in je od njega odvisna tudi kakovost pouka (Krakar Vogel 2004: 142). Učbenik za pouk književnosti oz. berilo[9] vsebuje z učnim načrtom usklajeno učno snov za pouk književnosti.

V raziskavi sem analizirala vsa berila, ki sovpadajo z učnimi načrti od 5. razreda 8-letne in kasneje 6. razreda 9-letne osnovne šole do 8. razreda 8-letne in 9. razreda 9-letne osnovne šole in so bila oz. so na voljo na založniškem trgu, torej dostopna tako učiteljem kot učencem.

[7] S strani Zavoda za šolstvo.

[8] Gre za prenovljeni učni načrt, ki se navezuje na učni načrt iz leta 1998, z nekaj dopolnitvami. Ta učni načrt oz. njegova (redakcijsko neurejena in nelektorirana) posodobljena verzija je bila tik pred oddajo tega članka potrjena, in je začela veljati v šolskem letu 2011/2012, najprej v 7. razredu. Vendar glede bajčnih mitoloških vsebin ne prinaša posodobitev/novosti.

[9] Učbenik je nadpomenka berilu, berilo pa je zbirka besedil, izbranih v skladu s cilji učnega načrta in opremljenih z ustreznim didaktičnim instrumentarijem (Krakar Vogel 2004: 142).

NASLOV	AVTORJI	ZALOŽBA
Pozdravljeno zeleno drevo	G. Kocijan, S. Šimenc	MK[10]
Kdo se skriva v ogledalu?	B. Golob, V. Medved Udovič, M. Mohor, I. Saksida.	MK
Branje za sanje	M. Cirman, G. Kocijan, S. Šimenc	DZS
Svet iz besed 6	M. Blažić, N. Cigüt, J. J. Kenda, D. Meglič, M. Seliškar, P. Svetina	Rokus
Sledi do davnih dni	M. Kordigel, V. Medved Udovič, I. Saksida	Izolit
O domovina, ti si kakor zdravje	G. Kocijan in S. Šimenc	MK
Sreča se mi v pesmi smeje	M. Mohor, V. Medved Udovič, I. Saksida, Berta Golob	MK
Ta knjiga je zate	M. Cirman, L. Golc, G. Kocijan, M. Potrata in S. Šimenc	DZS
Svet iz besed 7	M. Blažič, B. Bošnjak, J.J. Kenda, P. Svetina in M. Žveglič	Rokus
Novi svet iz besed 7	M. Blažič, B. Bošnjak, J.J. Kenda, P. Svetina, A. Žbogar in M. Žveglič	Rokus
Vezi med ljudmi	G. Kocijan in S. Šimenc	DZS
Dober dan, življenje	M. Honzak, V. Medved Udovič, M. Mohor, N. Pirih	MK
Spletaj niti domišljije	M. Cirman, L. Golc, G. Kocijan, M. Potrata, S. Šimenc	DZS
Svet iz besed 8	M. Blažič, M. Žveglič, Jakob J. Kenda, P. Svetina	Rokus
V nove zarje:	G. Kocijan in S. Šimenc	DZS
Skrivno življenje besed	M. Honzak, V. Medved Udovič, M. Mohor, N. Pirih	MK
Z roko v roki	M. Cirman, L. Golc, G. Kocijan, M. Potrata, S. Šimenc	DZS
Svet iz besed 9	M. Blažič, B. Bošnjak, J.J. Kenda, P. Svetina, M. Žveglič	Rokus

Tabela: Tabela analiziranih beril

Sicer pa bi tako analizirana berila kakor učne načrte lahko razvrstili na:

- berila, ki so izšla po izidu učnega načrta leta 1987 in so bila v uporabi tako v Jugoslaviji kot tudi še v samostojni Sloveniji;
- berila, ki izhajajo (še) danes, so v uporabi v devetletki ter je njihova uporaba prepuščena izboru učiteljev – pluralnost učbenikov na trgu za isto predmetno področje.

Slovenske bajčne/mitološke vsebine v učnih načrtih

V učnih načrtih za 5. razred 8-letke oz. 6. razred 9-letke, ko učenci pridejo na predmetno stopnjo in poučevanje prevzame za določen predmet usposobljeni učitelj, slovenske bajčne oz. mitološke vsebine eksplicitno niso nikjer navedene, kar pomeni, da jih učni načrt ne predvideva. Je pa tako v UN 1998 kot v UN 2009 za obravnavo predlagana ljudska pesem Desetnica, ob kateri je prav tako mogoče spoznati mitološko ozadje.

Učni načrt iz leta 1984 za 6. razred 8-letke neposredno ne predvidi nobenih bajčnih vsebin slovenskega ljudskega slovstva, pač pa pri navedbi usvojenih književnih pojmov med drugim navaja *bajko*. Učna načrta iz leta 1998 in 2009 v branje priporočata bajko Volkodlak. Med didaktičnimi priporočili pri omenjeni bajki UN

[10] Založba Mladinska knjiga

1998 predvidi: *Razlaganje razlike med ljudsko in umetno prozo ter opisovanje vrst ljudskih pripovedi. Pisanje fantastične zgodbe* ***na osnovi ljudskih pripovedi in antičnih mitov***. UN 2009 pa: *Značilnosti pripovednih vrst: opazovanje in izpostavljanje pri primerjanju in vrednotenju književnih besedil iste vrste; razvijanje zmožnosti razumevanja in prepoznavanja pripovednih vrst, s pisanjem izvirnih besedil in pri tem upoštevanje žanrskih določil teh vrst; upoštevanje tudi značilnosti pripovedne zgradbe, sloga in sporočevalnega postopka; pisanje/zapisovanje (izbirno 1 enota) basen, pripovedka,* ***bajka*** *(skupinsko zbiranje in zapis ustnega izročila).* Poleg tega UN iz leta 2009 bajčne/mitolške vsebine predvidi pri enem od operativnih ciljev, in sicer: *ugotavljanje zgodovinskega,* ***mitološkega*** *ozadja razlagalne/zgodovinske pripovedke ali* ***bajke*** *ter prepoznavanje vloge* ***bajeslovnih bitij****/likov v besedilu.*

Za 7. razred 8-letke oz. 8. razred 9-letke UN 1984 ne navaja nobenih didaktičnih priporočil eksplicitno navezujočih se na bajeslovje niti na ljudsko slovstvo v splošnem, predpisuje pa obvezno obravnavo besedila Kurent. Učna načrta iz let 1998 in 2009 prav tako ne navajata nobenih didaktičnih predlogov, neposredno navezujočih se na bajeslovje, obe pa predlagata besedilo Vedomec.

Nobeden od učnih načrtov slovenskih bajčnih oz. mitoloških vsebin ne predvidi v zadnjem letu osnovnošolskega izobraževanja.

Učna načrta 1998 in 2009 (2011) navajata tudi Standarde znanja ob koncu posameznega triletja, tj. po 6. in po 9. letu šolanja. V učnem načrtu 2009 je ljudsko slovstvo oz. bajeslovje v navedbi pričakovanih rezultatov izrecno navedeno npr. pri doživetju, razumevanju in vrednotenju proze, prim. *ob izbranem besedilu učenec izpostavi značilnosti pripovedne vrste in jih primerja z znanimi značilnostmi te vrste besedila (basen, pripovedka,* ***bajka*** *…).*

Predstavitev v berila vključenih bajčnih vsebin

BERILO	PESNIŠTVO	PRIPOVEDNIŠTVO
Pozdravljeno zeleno drevo!	Desetnica	/
Kdo se skriva v ogledalu?	/	/
Svet iz besed 6	/	/
Sledi do davnih dni	Zarika in Sončica	/
Branje za sanje	Desetnica	/
O domovina, ti si kakor zdravje	/	Volkodlak
Ta knjiga je zate	/	/
Svet iz besed 7	/	Volkodlak Vesoljni potop in Kurent
Novi svet iz besed 7		Volkodlak v Ribnici
Sreča se mi v pesmi smeje	/	Volkodlak
Vezi med ljudmi	/	/
Svet iz besed 8	Kresnice	Vedomci
Dober dan, življenje	/	/
Spletaj niti domišljije	/	Vedomci

Volkodlak (v Ribnici)

Pripovedki *Volkodlak* in *Volkodlak v Ribnici* sodita med bajčne pripovedke oz. bajke, ki so tematsko najstarejše. V bajkah *Volkodlak* in *Volkodlak v Ribnici* lahko zasledimo nekaj izmed funkcij Vladimirja Proppa, ki jih je predstavil v *Morfologiji pravljice*. Deček, ki se ob prekletstvu matere spremeni v volkodlaka, je prisiljen zapustiti hišo. Ne sme se več vrniti, dokler se zopet ne spremeni v človeka. Brez doma hodi po svetu in išče svojega rešitelja. Ljudje se ga izogibajo, ker je podoben volku in s tem vzbuja strah. V resnici hoče volkodlak le kos kruha, ki ga mora pojesti, da bi postal zopet človek. Največkrat poskuša srečo pri potnikih in trgovcih (Bukovčan, ki je vozil 'suho robo' (*Volkodlak*) in voznik iz Dolenje vasi pri Ribnici (*Volkodlak v Ribnici*)), vendar ga ti le odganjajo in se ga izogibajo, ker ne vedo, kaj hoče od njih. Čez mnogo let volkodlak le dobi odrešitelja. To je ženska, ki mu da kos kruha. Od vseh likov v delu je samo ena ženska in ta je volkodlakov odrešenik. S tem, da se spremeni iz volkodlaka v človeka, dobi spet staro podobo in je rešen vseh tegob, ki so ga spremljale v telesu volkodlaka.

V berilih gre za varianti bajke, s tem da je bajka *Volkodlak* zgrajena iz okvirne in vložne pripovedi (in morda za razumevanje učencev nekoliko težja). Zapisovalec je dal pripovedni okvir, iz katerega je razviden utrinek iz stvarnega življenja (spomin na mladost). Pripoveduje o tem, s čimer se je ukvarjalo staro verovanje (bajeslovje). Iz pripovedi je razvidno ljudsko verovanje; volkodlak je eno izmed nižjih bajeslovnih bitij.[11]

Bajka Vokodlak je vključena v štiri berila za 6. razred 8-letke oz. 7. razred 9-letke: *O domovina, ti si kakor zdravje, Svet iz besed 7*, *Sreča se mi v pesmi smeje in Novi svet iz besed 7*.

Po letnici najstarejše berilo *O domovina, ti si kakor zdravje* se v razdelku nalog za (samostojno) delo učencev se prvi sklop vprašanj navezuje na vsebinsko analizo besedila, prim. *Kakšen je bil Volkodlak po svoji zunanjosti?*

Nato je pri vseh besedilih razložena žanrska uvrstitev in značilnosti le-te: *Pripoved je bajka: te pripovedujejo o bogovih, nadnaravnih silah, božanskih junakih, skratka o vsem, s čimer se je ukvarjalo staro verovanje (bajeslovje). V naših (slovenskih, op. P. N.) bajkah nastopajo le nižja bajeslovna bitja, kot so vile (rojenice, sojenice), volkodlaki, povodni možje, psoglavci ipd. Iz pripovedi je mogoče videti ljudsko verovanje. Ugotovi, kakšno. (*Kocijan, Šimenc 1990: 11).

Rokusova berila *Svet iz besed* in *Novi svet iz besed*[12] sledijo modelu sodobnega komunikacijskega pouka s predvideno didaktično zasnovo učne ure. Že uvodne motivacije pri posameznih besedilih učence seznanijo z določenimi kulturnozgodovinskimi dejstvi: *Ali se kdaj vprašate, kako so si naši predniki razlagali svet, človeške usode, kako so razmišljali in čustvovali? Vse to in še več odseva iz številnih ljudskih pripovedi. Preberite zgodbo o volkodlaku in se prepričajte tudi o domišljijski sposobnosti naših daljnih očakov.*

Po uvodni motivaciji za branje so stvarna pojasnila in neznane besede ob samem besedilu: *volkodlak: bajeslovno bitje*

V sklop Dejavnosti po branju sodijo npr. naloge, ki se navezujejo na vsebinsko analizo besedil *Kdo pripoveduje zgodbo o polčloveku in polvolku?Poizvedite, kaj o volko-*

[11] Gregor Kocijan, Stanko Šimenc 1990: 11.

[12] Pri berilih *Novi svet iz besed* gre za nadgradnjo beril *Svet iz besed:* koncept didaktičnega instrumentarija je enak kot tudi naloge/predvidene dejavnosti učencev. V glavnem gre za spremenjeno (grafično oblikovanje).

dlaku ali o bajki v celoti menijo vaši sošolci, učitelji, starši, prijatelji in znanci. To lahko ugotovite z anketo.

Literarnoteoretične definicije v berilu *(Novi) (s)Svet iz besed 7* bajko razložijo na način: *BAJKE so pripovedi, nastale v bogati ljudski domišljiji. Govorijo o različnih polčloveških in nečloveških bitjih (povodni mož, škrati, vile, sojenice, rojenice, vesne ipd.); pri Grkih in Rimljanih pa najdemo druga bajeslovna bitja in bogove (Zevsa, Jupitra, Hero, Junono idr.)* (Svet iz besed 7 2008: 180–181). Medijske predelave so tudi pri tem besedilu, kakor v ostalih iste založbe, zanimiv primer prenosa starega, ljudskega v sodoben svet, čeprav je določene naloge težje izvesti (snemanje filma): *Po zgodbi o volkodlaku napišite scenarij za 3-minutni film; Po scenariju, ki ste ga napisali, posnemite 3-minutni film o Volkodlaku.* Vendar pa je lahko to eden izmed predlogov za vključevanje učencev v delo pri dodatnem pouku ali morda tam, kjer so učenci razdeljeni v homogene skupine glede na raven znanja (3. raven). To berilo tudi spodbuja izražanje občutkov in lastnih mnenj, prim. *Kakšna se vam zdi zgodba – poučna, malo strašljiva, zabavna, dolgočasna?*

Didaktični instrumentarij pri berilu *Sreča se mi v pesmi smeje* (2006: 165) se pri besedilu Volkodlak, poleg malih učenosti – literanovednih razlag – naveže še na druge evropske narode, njihovo izročilo, mitologijo: *Volkodlak je ljudska bajka. Nastala je kot plod razburkane človekove domišljije, ko si marsičesa v življenju ni mogel razložiti. V Afriki ima še danes vsaka vas ali vsaj vsako območje svojega pripovedovalca, ki je s svojim pripovedovanjem ohranjevalec spoznanj in ustvarjanja svojega ljudstva. Ob večjih praznovanjih (sejmi, poroke, rojstva) pripoveduje obiskovalcem starodavne pripovedi (mite) ali poje epske pesmi.* In nadalje: *Bajka (bajati – govoriti, čarati) je domišljijska ljudska pripoved. Nastala je v poganski dobi. Takrat si ljudje še niso znali razlagati naravnih pojavov, zato so jim bogovi, polbogovi in nižja bajeslovna bitja predstavljali naravne sile (dobre in zle). Tako so nastala tudi stara verstva. Naše slovenske bajke ohranjajo predvsem pripovedi o nižjih božanskih bitjih, kot so vile, rojenice, sojenice, volkodlaki, psoglavci, povodni mož, škratje, kresnik. Stari Grki in Rimljani imajo najpopolnejše ohranjeno bajeslovje, v njem sodelujejo tako bogovi kot nižja bajeslovna bitja (Zevs, Jupiter, Kiklopi …).*

Ilustracija Volkodlaka v berilu Sreča se mi v pesmi smeje

Ilustracija Volkodlaka v berilu Svet iz besed 7

Vesoljni potop in kurent

Bajko Vesoljni potop in Kurent, kakršna je objavljena v berilu, je na Slovenskem zapisal Janez Trdina, po njegovem pripovedovanju pa sta zgodbo zapisala dva njegova učenca iz reške gimnazije, Janez Bilc in Vinko Stubelj. Vanjo, kot v del ljudskega izročila, je podvomil Matičetov, vendar v prvih štirih zgodbah resnično lahko sledimo sestavinam ljudskega izročila, ki so pisatelja navdihovale pri pisanju teh zgodb (Kropej 2008: 35)

V bajki nastopa bajeslovno bitje Kurent, eden izmed staroslovanskih bogov. Z vesoljnim potopom se v mitih pogosto konča neka civilizacija, voda ponovno preplavi svet,

Ilustracija Volkodlaka v berilu Novi svet iz besed 7

toda na površju ostane človek, ki postane praoče novemu rodu in se zaradi tega dvigne med bogove (Kropej 2008: 35). V omenjeni bajki pa je rešitelj Slovencev pred vesoljnim potopom Kurent. Slovenec naj bi namreč v begu pred vodo splezal po vinski trti, katere zaščitnik (kot tudi ajde) je bil prav Kurent. Od takrat je moral Slovenec v zahvalo spoštovati trto in ajdo, v spomin na srečni dogodek pa se še danes na pustni torek časti kurenta (Lah 2002: 216). Sicer v ljudskih pripovedih nastopa kot slovenski bog veselja in vina, a Matičetov trdi, da v izročilu za to ni opore. Davorin Trstenjak mu je pripisoval sorodstvo z indijskim Šivo in starogrškim Dionizom. Po Grafenauerju se kažejo v njem praslovanske poteze z nomadsko pastirsko kulturo; po Bezlaju gre za božanstvo totemskega kulta s pomenom »ustvarjajoč, ustanavljajoč, snujoč«. Matičetov pa poudarja, da Kurent ni mitična figura temveč pravljični junak šaljivec, soroden podobnim osebam v pravljicah drugih evropskih narodov (Stanonik 1999: 219). Podobnost lahko zasledimo v svetopisemski zgodbi o Noetu in njegovi barki. Vendar pa pravljica o Noetu in njegovi barki tudi ni edina verzija te zgodbe. Vse večje civilizacije poznajo zgodbo o veliki poplavi, ki so jo preživeli le redki izbranci: sumerska mitologija – Utnapištin, babilonska mitologija – Ep o Gilgamešu in grška mitologija – Zgodba o Devkalionu. Enake zgodbe poznajo Azteki, pojavljajo se v sveti knjigi Majev, v indijskih svetih spisih – Vedah.[13]

Bajka Vesoljni potop in Kurent je objavljena v berilu *Svet iz besed 7.* V dejavnosti po branju pri tem besedilu sodijo naloge, ki predvidevajo razmišljanje v povezavi z ljudskim izročilom, prim. *Kaj menite, zakaj se je v slovenskem ljudskem izročilu ohranila ravno vinska trta? Katera rastlina bi po vašem mnenju prevladovala v italijanskih, nemških, madžarskih ljudskih pripovedih?* Nadalje isti razdelek predvideva tudi dejavnost, v kateri učenci sami pridejo do določenih značilnosti ljudskega slovstva: *Razložite besedno zvezo ljudska pripoved; Povejte, kako so te pripovedi nastale. Kdo in kako jih je prenašal iz roda v rod?* Pri analiziranem berilu je priložena še druga vrsta ljudske ustvarjalnosti, ki se povezuje z bajko Vesoljni potop in kurent, in sicer: *Kako si razlagate ljudsko modrost O pustu so zrele neveste, o postu pa preste?*. Predvidene so poustvarjalne dejavnosti, povezane s slovansko mitologijo: *Poznate še druge slovanske bogove? Sestavite rodovnik. Pomagate si lahko s preglednico ob besedilu Frana Saleškega Finžgarja Pod svobodnim soncem.* (Svet iz besed 7 2008: 170–171). Besedilo je likovno opremljeno z različnimi tipi ilustracij, fotografij.

Vedomci

Pripovedka Vedomci, ki jo predvidevata tudi zadnja dva učna načrta in je vključena v dve analizirani berili, prav tako sodi med bajčne pripovedke. Vedomci se, po Kropejevi, pojavljajo kot različna bajeslovna bitja; bajeslovni lik vedomec ima v slovenskem izročilu različne pomene in se lahko pojavlja kot bitje, ki privzema živalsko ali polživalsko podobo; človek s čarovniškimi sposobnostmi, ki se v nočeh okrog božiča, kresa ali v kvatrnih tednih preganja naokrog; duša pred krstom umrlega otroka, ki se prikazuje kot lučka, in škrat.

Kot višje bajeslovno bitje naj bi bil Vedomec ali Vidovina Kresnikov nasprotnik s profanizacijo bajeslovja pa je prevzel Vodomec v slovenskem ljudskem izročilu vlogo čarovnika (Kropej 2008: 293). Vedomci so privzemali živalsko ali pol človeško pol živalsko

[13] Pridobljeno na http://sl.wikipedia.org/wiki/Vesoljni_potop_in_Kurent.

podobo[14] in takšno vlogo – tudi v množini – imajo v obravnavani pripovedki. Tako kot kresniki in čarovniki se tudi vedomci lahko gibljejo s posebno hitrostjo. Bojevali so se pod starim drevesom ali na gori, pogosto v podobi rdečega in črnega vola ali prasca, lahko pa tudi v levji, jelenji, medvedji ali pol medvedji podobi. Bojevali naj bi se vsako noč, na kresno noč ali v kvatrnih tednih (Kropej 2008: 293–294). Vse te lastnosti imajo tudi vedomci v obravnavanem besedilu. Vedomstva se je (tudi v našem primeru) dalo rešiti, če so ga na shajališču trikrat udarili z letoraslimi leskami.

Pri besedilu v berilu *Svet iz besed 8* se že uvodna motivacija usmeri na poznavanje in celotno shemo žanrskega sistema ljudskega slovstva – kot bi šlo za nekakšen povzetek spoznanega v osnovni šoli: *Brali boste ljudsko pripovedno besedilo o vedomcih. Pred tem se v manjših skupinah pogovorite, kaj o slovenskem ljudskem slovstvu, predvsem o ljudskem pripovedništvu že veste. Ugotovitve primerjajte in* ***izdelajte preglednico vseh vrst ljudskega slovstva***. O vedomcu berilo razloži med Stvarnimi pojasnili: *Vedomec: po ljudskem verovanju človek, ki mu je usojeno, da med spanjem zapušča telo in postane zli duh* in nato v različnih dejavnostih po branju: *Razmislite in povejte, kdo in kakšni so vedomci?V katero skupino mitoloških bitij spadajo po vašem mnenju? V tisto, ki človeku koristijo, ali v tisto, ki človeku škodijo? Naštejte še druga bitja iz njihove skupine in jih med seboj primerjajte po lastnostih in odnosu do človeka.*

Ob vedomcu je kot zanimivost oz. dopolnitev znanja razloženo tudi drugo bajeslovno bitje: *Po navedbah nekaterih etnologov živi v ljudskem izročilu zanimivo mitološko bitje, ki ga imenujemo kresnik (glede na rojstvo dvanajsti otrok v družini). Njegovo poglavitno opravilo je bojevanje s človeku sovražnimi bitji (vedomci, psoglavci, volkodlaki ipd.). Pri tem se spreminja v različne živali, za pomočnika pa ima pogosto psa*. Kresnika nadalje uporabijo za navodilo k določenim nalogam: *Dramatizirajte ljudsko pripoved Vedomci ter eno od svojih priredb s kresnikom in pripravite ločeni gledališki predstavi /.../*. Kreativno pisanje in hkrati poznavanje slovenskega bajeslovja je predvideno v nalogi: *Vaša naloga je, da ljudsko pripoved Vedomci preoblikujete tako, da boste vnesli kresnika in poleg vedomca vsaj še eno človeku sovražno bitje. Kaj se bo zgodilo? Bodo zle sile prevladale?*

Pri literarnoteoretičnih defincijah naj bi učenci ponovili splošno značilnost žanra, kateremu obravnavano besedilo pripada: *Dopolnite: BAJKE razlagajo predvsem nastanek ( ) in ( ), ki mu vladajo. Te so pri Slovencih poosebljene v ( ).* (Svet iz besed 8 2008: 139–140).

Berilo *Spletaj niti domišljije* je z didaktičnega vidika ob besedilu Vedomci v primerjavi z berilom *Svet iz besed 8* manj kakovosten. Na dnu strani ob besedilu pove, kdo je *Vedomec: že pri rojstvu (po ljudskem verovanju) ukleti človek, ki ponoči blodi okoli, nezaveduječ se svojih dejanj.* V razdelku Vedež te vabi razloži nekaj značilnosti žanra: *Opraviti imaš z ljudsko pripovedko, ki ji pravimo bajka. Bajke na svoj način razlagajo nastanek sveta in nenavadne naravne pojave ter pripovedujejo o bogovih, božanskih junakih, skratka o vsem, s čimer se ukvarjajo stara verovanja. V njih nastopajo številna dobra in slaba bajeslovna bitja*. In nadalje opis bajeslovnega bitja: *Vedomci spadajo med škodljiva bitja, njihovo zakletost je mogoče rešiti na več načinov. Mnogo zanimivega o vedomcih in drugih nadnaravnih bitjih lahko prebereš v knjigi Alenke Goljevšček Med bogovi in demoni.* Ta naloga pa sicer poleg samega berila podpira uporabo še drugih virov (Spletaj niti domišljije 2008: 80–81).

[14] Avtorica o tem navaja poročilo Ravnikarja – Poženčana: *Vedamec privzema različno podobo in navadno muči in draži ljudi. Ponekod ga imenujejo tudi veša in v tem primeru jih nastopa več.*

Zarika in Sončica

Zarika in Sončica sodi med pripovedne pesmi, balade. Ta, v berilo vključena balada je bila pri nas zapisana zgolj na Gorenjskem, glede na mednarodno motiviko in tuje 'laško' okolje pa je nastala pod tujimi pripovednimi vplivi (Merhar 1961: 162). Z motivom ugrabitve je podobna Lepi Vidi. Ivan Grafenauer postavlja njen izvir v sredozemski kulturni prostor. Mlajši motiv Turkov je le zamenjava starejših saracenskih plenilcev. Pesem je znana tudi v evropskem pesemskem izročilu. Balada in vse njene variante – v nemškem, hrvaškem, srbskem, bolgarskem okolju –, sicer res izhajajo iz različnih kulturnih prostorov, vendar jih med seboj povezuje arhetipska zgodba in bazično čustvo. Z mitološkega vidika bi lahko razložili sovraštvo Zarike in Sončice tako, da s svojimi imeni simbolizirata sonce in jutranjo zarjo. Zarja se mora posloviti, ko vzide sonce, torej je v usedlini tudi zakrito mitološko ozadje. Po Frommu gre za tekmovalno ljubosumje med dvema tekmicama; morda je v pesem vdrla muslimanska navada mnogoženstva, ali pa je španski car arabskega rodu, saj vemo, da je bila Španija kar nekaj let pod mavrsko oblastjo. Prav tako se lahko vprašamo, kaj simbolizirajo kačice in ali gre res za kačji strup ali pa gre za strup, ki deluje z magijo, torej za neko čarovno kuhanje, za obredno smrt (Golež Kaučič 2007: 464, 465).

Balada Zarika in Sončica je ena redkih pripovednih pesmi, kjer je dogajanje postavljeno tudi v tujino.

Desetnica

Evropsko izročilo pozna desetništvo le v prozni obliki. Naša Desetnica je toliko dragocenejša, saj smo edino Slovenci motiv upesnili (Terseglav 1996: 17) in v takšni obliki je predstavljena tudi učencem.

Desetnica naj bi bila drobec starega verovanja, »velikega mita«, katerega rekonstrukcija nastaja postopno s primerjanjem besedil različnih narodov. Pesem motivno temelji na starodavnem prepričanju, da desetina oz. vse deseto od tega, kar človek pridela, priredi ali upleni, kakor tudi deseti otrok istega spola pripada bogovom (Bogu). Domnevajo, da so ponekod sprva res žrtvovali tudi otroke, pozneje pa so nadomestili z izgnanstvom ali z oddajo desetega otroka Cerkvi. Čeprav je Desetnica po snovi uvrščena med bajčne in pravljične pesmi, je po obliki balada. Prvotno je bila to plesna pesem, zdaj pa je to besedilo z mračno, tragično, lahko tudi fantastično vsebino; dogodki so podani zgoščeno in le v skopih obrisih, z veliko dialoga očrtuje in včasih samo nakazuje razvoj dejanja. Zadržano, nesentimentalno oziroma suho stvarno ubeseduje pretresljive usode upovedenih oseb (Stanonik 1999: 104, 105). Deseti, deveti, dvanajsti, trinajsti pa tudi sedmi otrok istega spola naj bi bil po ljudskem izročilu bodisi božanstvo, demonsko bitje, jasnovidec ali vrač, hkrati pa tudi žrtev, desetina, namenjena nekemu boštvu. V slovanskih ljudskih pesmih morata desetnica oz. desetnik po svetu. Usoda desetega otroka, namenjenega božanstvu, ki odloča o rojstvu in o smrti, je, da tava po gozdu in po tujih krajih. V slovenskem pripovednem izročilu s Pohorja deseto sestro imenujejo kar smrt. Na Gorenjskem so ji dali ime rojenica, desetemu bratu pa rojenjak. Zaradi popotništva so desetnike ljudje imeli tudi za potujoče barde in rapsode. Desetnik in desetnica sta se do danes ohranila v ljudskem izročilu Slovanov, Baltov in Ircev. Desetnici je usojeno, da pripada boštvu, ki je povezano z usodo in skrbi za rojstvo in smrt, torej za ciklično obno-

vo. Te lastnosti so imela božanstva, povezana s kultom rodovitnosti, kot so bile v antiki Hekate, Diana, Artemida, keltska Dé Ane, slovanska Mokoš, Pehtra ipd. Izročilo o desetnici spominja na grški mit o Ifigeniji ki je bila namenjena boginji Artemidi. Artemida je namreč zahtevala njeno smrt, da bi se maščevala zaradi Agamemnonove žalitve, vendar jo je na žrtveniku zamenjala s košuto in jo odpeljala za svojo svečenico na Tavrido. Raziskave ljudskega bajeslovnega pesemskega in pripovednega izročila so nadalje pokazale, da je kot desetnik zaznamovan tudi Zeleni Jurij, boštvo, ki naj bi prineslo pomladno obnovo in rodovitnost, kot desetnica nastopa tudi njegova sestra Marjetica, posvečena ženskemu boštvu rodovitnosti in smrti. Lik desetnika in desetnice, kakor tudi devetega brata v slovanskem in baltskem izročilu ima, kot sta ugotovila Radoslav Katičić in po njem tudi Vitomir Belaj, pomembno vlogo v praslovanskem rodovitnostnem ritualu oz. praslovanskem mitu o dvoboju med bogom gromovnikom in zmajem (Kropej 2000: 87–88).

Berilo *Pozdravljeno, zeleno drevo* v nalogah za vsebinsko analizo besedila v razdelkih 'POIŠČI, UGOTOVI' in 'UGOTOVI, POIŠČI' pri Desetnici predvideva tip naloge, kjer učenec sam v besedilu išče literarne pojme, ki jih predvideva tudi učni načrt, prim. *Tako kot v drugem ustnem slovstvu tako tudi v pripovedni ljudski pesmi najdemo ponavljanja (poišči nekaj primerov), stalna števila, (npr. sedem, katera še?) …* in pri 'OBNOVI PESEM' tip naloge, kjer ne gre za golo obnovo, temveč učenca usmerjajo podvprašanja, ki so konstruirana po logičnem zaporedju zgodbe: *Čez koliko let se je desetnica vrnila domov? In kaj se je zgodilo potem?* Povsem je zapostavljeno je doživljanje, saj naloge učenca nikjer ne sprašujejo po prvotnem vtisu, občutjih, ki jih je doživel med in po branju besedila. So pa pri obravnavanem besedilu navedena mitološka dejstva: *Dekletova usoda je več kot žalostna. Bila je posledica starodavnega verovanja, da vse deseto (otroci, pridelek idr.) pripada bogovom (bogu). Zato je mogoče, da so nekoč res žrtvovali svoje otroke, pozneje so jih pošiljali v izgnanstvo ali pa jih oddajali v samostane* (Kocijan, Šimenc 1991: 10).

Kresnice

V berilo vključena belokranjska lirska pesem Kresnice sodi med obredno-običajske pesmi, natančneje kresne pesmi. Le-te so nastale v sklopu največjega poletnega praznika, še iz poganske zgodovine podedovanega kresa, ki pa ga je krščanstvo uspešno prekrilo z likom Janeza Krsnika, Šentjanža. Kljub temu pa je iz kresnih običajev še vedno viden njihov prvotni, jurjevanju soroden smisel – obramba pred čarovnicami in zlimi duhovi, ki so utegnili biti usodni v času tik pred žetvijo spet hudo nevarno. V tem svojem bistvu se je kresovanje najbolje ohranilo v Beli krajini, od koder izhaja tudi pretežna večina naših kresnih pesmi. Posebnost belokranjskega kresovanja je bila tudi v tem, da so kresne pesmi, sicer podobne jurjevskim, pele predvsem tako imenovane kresnice, dekleta, ki je njihov s pečo zakrinkani obraz in celonočno kresno petje opozarjalo na nekdanji obredni, čarovno obrambni značaj tega opravila (Grafenauer 1956: 78–79).

V ljudski pesmi, ki naj bi jo obravnavali pri pouku, med kresovanjem kresnice obišče žlahtni gospod. Obljubi, da se bo poročil s tisto, ki zna najlepše peti. Štiri kresnice, hči ferboltarja (oskrbnika), hči šribarja (pisarja), hči rihtarja (sodnika) in hči purgarja (meščana), se pohvalijo, da znajo lepo peti, le peta, sirota, prizna, da poje slabo. Gospod se odloči za siroto (Lah 2002: 212). Po Merharju (1961: 162) je osnova pesmi bajeslovna

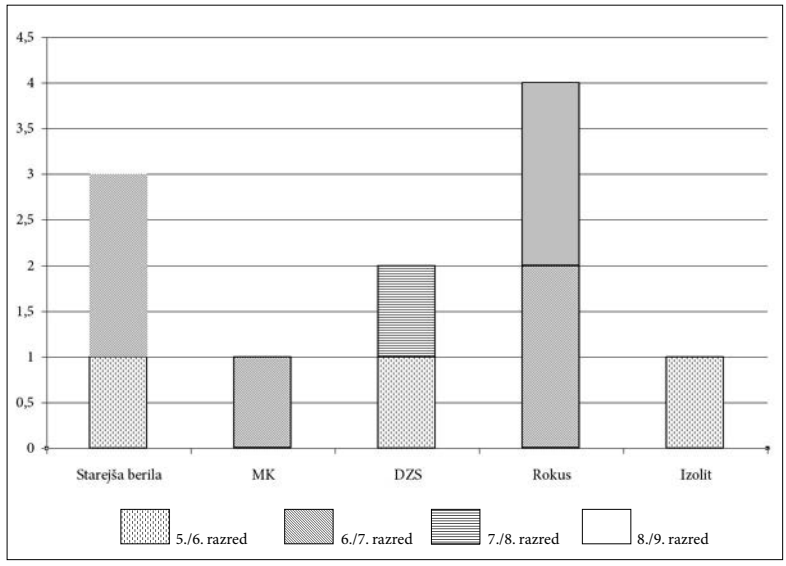
(ženitev sončnega boga s človeško ženo), vendar so Kresnice v tej obliki pravljična pesem in je podobno zgodbo najti tudi v znameniti arabski zbirki pravljic Tisoč in ena noč.

Na značilnosti posameznih žanrov in tudi ljudskega slovstva v splošnem učenca pri berilu *Svet iz besed 8* (2008: 146) napeljejo naloge za samostojno delo učencev: *Kakšne so podobnosti ljudske pravljice z ljudsko pesmijo*? V uvodni motivaciji pri tej pesmi berilo predstavi ljudsko verovanje o kresnem dnevu in deklicah, rojenim na ta dan: *Kresna noč je 23. junija, kresni dan pa 24. junija. V starem koledarju je zapisano, da se deklicam, ki se rodijo na tisti dan, lahko da ljudsko ime Kresnica. To izhaja iz ljudskega izročila, ki še dandanes živi v Beli krajini. Kresnice so deklice, ki v kresni noči hodijo od hiše do hiše in pojejo: oblečene so v bela oblačila in prosijo za dobro letino.* Podobno je značilnost bajeslovnega bitja kresnica razložena tudi v stvarnih pojasnilih: *Kresnica: dekle, ki v kresni noči z obhodi in obrednim petjem prosi za dobro letino.*

Berilo *Svet iz besed 8* skuša ljudsko pesem z bajeslovno podlago kar najbolj približati učencem in njihovemu doživljanju, kar se kaže tudi v nalogah: *Spremenite ljudsko pesem v rap pesem.* Besedilo je likovno opremljeno z modernimi ilustracijami oz. risbami.

Sklep

Avtorica monografije o slovenskih bajeslovnih bitjih je svoji 'knjigi na pot' napisala, da raziskovanje bajeslovja danes ni hvaležna naloga, da je morda – v času elektronskih medijev – povsem odveč obujati spomin na nekaj tako preživetega, kot je bajeslovje. Vendar ob tem dodaja, da je pri ohranjanju slovenskega ljudskega bajeslovja priskočilo na pomoč splošno ozaveščanje, da je tradicija neka vrednota, ki ima ne le duhovne razsežnosti, pač pa se lahko uporabi tudi v praktične namene (Kropej 2008:10). V kakšni meri se aplicira pri načrtovanju pouka književnosti v višjih razredih osnovne šole, je pokazala analiza učnih načrtov in učbenikov/beril.



Graf: Vključenost bajčnih vsebin na predmetni stopnji OŠ v posameznih berilih

Iz grafa je razvidno, da največ slovenskih bajčnih vsebin vsebujejo berila založbe Rokus.[15] Berila založbe Mladinska knjiga za vse razrede predmetne stopnje učencem ponudijo le eno besedilo, enako tudi berilo založbe Izolit, vendar je treba poudariti, da pri tej založbi izide le berilo za 6. razred, za naslednje tri razrede osnovne šole pa ne. Berila založbe DZS sicer predstavijo dve bajčni pripovedi, a je spremljevalni, didaktični instrumentarij, ki omogoča tako poglabljanje prvotnega literarnoestetskega doživetja vsakemu učencu posebej kot spodbujanje dela v skupinah ali dialoškega reševanja literarnega problema (Krakar Vogel 2004: 155), slabši.

Literarnovedni instrumentarij ob slovenskih bajeslovnih besedilih glede na učni načrt v vseh berilih zadostuje predvidenim ciljem; so pa med posameznimi berili (z upoštevanjem načel sodobnega komunikacijskega pouka) očitne razlike. In ker je posamezna znanja treba združevati v sisteme znanj, pogoj za sistemsko strukturiranje podatkov pa je njihovo zadostno število, lahko z vidika ohranjanja bajeslovne tradicije najbolj ustreza izbor v berilu *Novi (s)Svet iz besed*,[16] ki osnovnošolskim najstnikom predstavi (naj) več bajeslovnih bitij: volkodlaka, vedomce, kresnike in kresnice, kurenta. Ob tem jih, skladno z njihovimi zmožnostmi, tudi v največji meri seznanijo z mitološkim izročilom Slovencev.

Uporabljeni viri

Branje za sanje: berilo za 6. razred 9-letne in 5. razred 8-letne osnovne šole. Ljubljana: DZS, 2004.

Dober dan, življenje: berilo za 7. razred 8-letne in 8. razred 9-letne osnovne šole. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2002.

Kaku se kej narod rihta: folklorne pripovedi od Litije do Čateža. Ljubljana: Kmečki glas, 2000.

Kdo se skriva v ogledalu?: berilo za 6. razred 9-letne osnovne šole in 5. razred 8-letne osnovne šole. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2004.

Novi svet iz besed 7. Ljubljana: Rokus Klett, 2010.

O domovina, ti si kakor zdravje: *slovensko berilo za 6. razred osnovne šole.* Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.

Pozdravljeno, zeleno drevo: *berilo za 5. razred osnovne šole.* Ljubljana: Mladinska knjiga, 1991.

Program življenja in dela osnovne šole. 2. zv. Ljubljana: Zavod SR Slovenije za šolstvo, 1984.

Skrivno življenje besed: berilo za 9. razred osnovne šole. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005.

Sledi do davnih dni: *berilo za slovenščino v 5. razredu osemletnega in 6. razredu devetletnega osnovnošolskega izobraževanja.* Domžale: Izolit, 2004.

Slovenske ljudske pesmi. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1961.

[15] Gre za enako število pri berilu *Svet iz besed 7* kot *Novi svet iz besed 7*, zato obe berili brez težav uvrstim pod isto točko.

[16] Pri berilu Novi svet iz besed 7 na določenih mestih vizualna podoba prevladuje nad verbalno, a kar se tiče vsebnosti bajčnih/mitoloških vsebin top ne spremeni rezultatov analize.

Slovenske pravljice. Ljubljana: Nova revija, 2008.
Spletaj niti domišljije: berilo za 8. razred devetletne osnovne šole. Ljubljana: DZS, 2008.
Sreča se mi v pesmi smeje: berilo 7: za 7. razred osnovne šole. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2006.
Svet iz besed 6: berilo za 6. razred devetletne osnovne šole. Ljubljana: Rokus Klett, 2008.
Svet iz besed 7: berilo za 7. razred devetletne osnovne šole. Ljubljana: Rokus Klett, 2008.
Svet iz besed 8: berilo za 8. razred devetletne osnovne šole. Ljubljana: Rokus, 2007.
Svet iz besed 9: berilo za 9. razred devetletne osnovne šole in 8. razred osemletne osnovne šole. Ljubljana: Rokus, 2003.
Ta knjiga je zate: berilo za 7. razred devetletne osnovne šole. Ljubljana: DZS, 2001.
Učni načrt. Program osnovnošolskega izobraževanja. Slovenščina [Elektronski vir]. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport, Zavod RS za šolstvo, 2005.
Učni načrt. Program osnovnošolskega izobraževanja. Slovenščina [Elektronski vir]. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport, Zavod RS za šolstvo, 2009.
Vezi med ljudmi: slovensko berilo za 7. razred osnovne šole. Ljubljana: DZS, 2000.
V nove zarje: slovensko berilo za 8. razred osnovne šole. Ljubljana: DZS, 1998.
Z roko v roki: berilo za 9. razred 9-letne osnovne šole. Ljubljana: DZS, 2005.

Uporabljena literatura

Golež Kaučič, M. (2007): Pesmi o družinskih usodah in konfliktih. Slovenske ljudske balade. V: *Slovenske ljudske pesmi 5.* Ljubljana: Slovenska Matica. 19–23.
Grafenauer, I. (1959): *Pogled na gorenjsko ljudsko pesništvo*. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije.
Krakar Vogel, B. (2004): *Poglavja iz didaktike književnosti.* Ljubljana: DZS.
Kropej, M. (2000). The tenth child in the folk tradition. V: *Studia Mytologica Slavica* letn. 3. 78–86.
Kropej, M. (2008): *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja.* Ljubljana, Celovec, Dunaj: Mohorjeva družba.
Lah, K. (2002): *Slovenski literarni junaki.* Ljubljana: Mladinska knjiga.
Merhar, B. (1961): Dodatno besedilo. V: *Slovenske ljudske pesmi. Pripovedne pesmi.* Ljubljana: Mladinska knjiga.
Pevec Grm, S. (2001): *Učbenik kot didaktični pripomoček pri pouku maternega jezika.* Magistrsko delo. Ljubljana: S. Pevec Grm.
Stanonik, M. (1999): Slovenska slovstvena folklora. Ljubljana: DZS.
Terseglav, M. (1987): *Ljudsko pesništvo. Literarni leksikon 32.* Ljubljana: DZS.
Terseglav, M. (1996): Spremna beseda**.** V: *Slovenske ljudske pesmi.* Ljubljana: Karantanija.

'Prescribed' Slovene Mythical and Mythological Creatures for Teenagers

Petra Novak

The article *discusses Slovene mythical and mythological creatures for teenagers* in school books and critically analyses mythical and mythological contents offered to Slovene teenagers in school curricula and different reading school books.

Three curricula were analysed, one from the year 1984, one from 1998 and one from 2009. All the analysed curricula define the number of lessons dedicated to literacy teaching, aims that need to be achieved (learning aims are differently named and defined) and learning material through which these aims should be achieved.

In curricula for the fifth grade of eight-year primary school and for the sixth year of nine-year primary school, mythical and mythological content is not explicitly mentioned. The curriculum from 1984 for the sixth grade of eight-year primary school does however mention a fable as one of the literary terms that need to be acquired, but does not offer any fables or other mythological contents from Slovene folk literature. Curricula from 1998 and 2009 offer the fable "Werewolf". For the seventh grade of eight-year primary school and the eight grade of nine-year primary school the 1984 curriculum does not mention any didactic recommendations connected to mythology, however it requires reading of the text "Kurent". The 1998 and 2009 curricula do not state any didactic suggestions connecting to mythology, but both suggest reading of "Vedomec". None of the mentioned curricula suggests mythological or mythical contents in the last year of primary education.

The main part of the discussion represents all the texts with fable elements included in the analyzed literacy learning books from the genre point of view and from the motif point of view. The texts are: *Werewolf, The great flood and Kurent, Vedomci, Zarika and Sončica, Desetnica* and *Kresnice*.

Each interpretation of the text includes didactic and literary instruments which in any way represent mythical or mythological elements.

Literary instruments used with Slovene mythical texts in all the literacy learning books meet the objectives from the curricula; however there are great differences between individual books (considering the modern communication lessons).

The analysis concludes that the literacy learning book "Svet iz besed" contains the most Slovene mythological and mystical contents. It represents the highest number of mythological creatures to Slovene teenagers in primary school.

GRADIVO

MATERIALE

MATERIAL

Mitske predaje i legende južnovelebitskog Podgorja

Mirjana Trošelj

U spomen arheologu Anti Glavičiću

During her extensive field research, which has been taking place since 1977, of mirila (unusual stone monuments) in the southern part of Velebit, Croatia, the author also made notes on the oral tradition and legends of the local population in south Podgorje (the Morlaki). This paper contains mythical, historic, and etiological lore and legends; two mythical songs; and a text on the belief in the magic symbolism of the circle. These previously unpublished texts are presented in the original dialect of south Podgorje.

Uvod

Potkraj sedamdesetih godina 20. st. započela sam samostalna istraživanja mirila južnog Velebita na potezu od Lukova Šugarja do Modriča. Ubrzo se prostor suzio jer su mirila od Lukova Šugarja do Barić Drage izgubila funkciju i velikim dijelom arhitektonski oblik, već od pedesetih godina 20. st. Većina lokaliteta ima samo toponimski karakter, tipa Mirilište, Mirila, Namirlin i sl. Međutim, ovaj kulturni fenomen pokazao se i materijalno i duhovno najočuvanijom baštinom na području Tribnja, Starigrada-Paklenice, Selina i Modriča. Upravo s tih prostora najveći je broj predaja obuhvaćenih u ovom radu. Premda su mirila osnovna tema mojih terenskih istraživanja, često su neki kazivači spontano prelazili s predaja o mirilima na mitske predaje o fantastičnim bićima i događajima, o pećinama sa skrivenim blagom, o dušama, o povijesnim predajama, legendama o sakralnim objektima, o različitim obredima i solarnim ophodima. U radu se pregledno analiziraju samo one predaje koje imaju svoje tematske i motivske poveznice s predajama planinskog i obalnog područja, zabilježene i obrađene u relevantnoj literaturi i izvorima. Iznimno je proširena tema o Crnoj kraljci i zakopanom blagu na prostore izvan Velebita. U radu su uvrštena i neka moja osobna iskustva iz osnovnoškolskih i srednjoškolskih dana, provedena na području Tribnja i Starigrada-Paklenice, šezdesetih i sedamdesetih godina 20.st. Prilog obuhvaća 30 predaja, koje govore o vjerovanjima i tradicijskoj kulturi Podgoraca. Neke predaje iz ovoga rada objavljene su prvi put u izvornom idiomu u časopisu *Zadarska smotra* u okviru projekta *Domaća rič,* ali se ovdje donose proširene i nadopunjene od istih ili drugih kazivača. Cilj projekta bila su filološka istraživanja koja su obuhvaćala cijelu Zadarsku županiju.

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA XIV - 2011, 345 - 370

O kazivačima i prikupljenoj građi

Većina kazivača iz sedamdesetih i osamdesetih godina 20.st. nije više živa.U njihovim kazivanjima još je bio "živ" magijsko-mitski svijet na Velebitu. Svjedokinja sam nekih običaja kada sam povremeno s ponekom babom ili tetom i njihovim *blagom prtljala* na Veliko Rujno na ljetnu ispašu. Uvijek su ih održavale žene. Prije polaska morala sam po babinu nalogu provjeriti stoji li *so(l) oko moga vrata.* Naime, djeci se, naročito boležljivoj, stavljala sol oko vrata u maloj platnenoj vrećici kao neka vrsta amajlije protiv uroka, kamo god išla. Prema tom vjerovanju, sol je možda imala apotropejsko značenje, a vračarima u Bukovici predstavljala je magijsko sredstvo za vračanje (gatanje). Sjećam se da je 1975. moja majka nosila sol čuvenom vračaru Đuri iz Bio(vi)čina sela u Bukovici, radi bolesnog člana obitelj. Prevrćući sol na dlanu, Đuro je govorio majci što treba učiniti za njegovo ozdravljenje:uzeti vode sa *sedan velebitskih vrila, umiť dite i proliť vodu na raskršću, kanotijeru/guću obuć' ditetu naopako i naliť u kandila maslenovo ulje. Niko ti ga je promirija i tribaće vrimena da skinen uroke.*

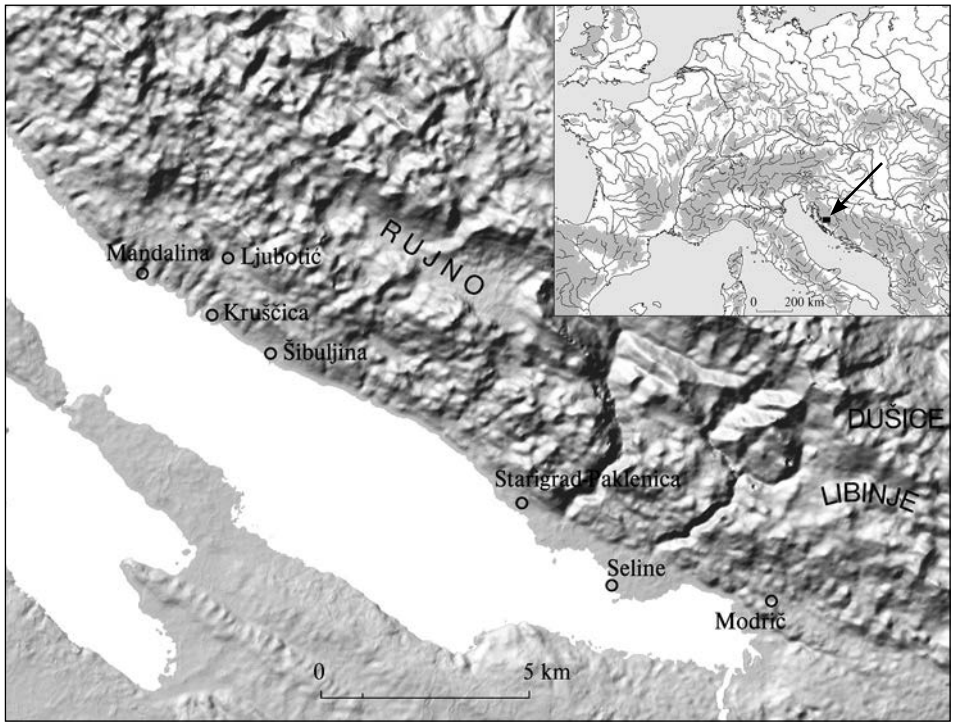
Čim se blago *odjavilo* na pašu, starija žena uzela bi vuneni povez i vezala ga oko grana hrasta, *merale* ili *brista,* tako zamršeno da ga nije bilo moguće skinuti, osim prerezati nožem ili škarama. Na moje pitanje zašto se to čini, rekle bi *da ne bi na blago niko bacija uroke da ne dođe krepa,* odnosno da blago bude zdravo na ljetnoj ispaši. *Ima urokljive čeljadi, una more promiriť čovika i blago. To su štrige, vištice,* govorila je moja teta Marica Adžić (Starigrad-Paklenica).[1]

Na povratku s ispaše blago se moralo prebrojati da se vidi je li sve na broju (ako manjka koja ovca ili janje, bile su krive štrige ili vile). Brojanje se odvijalo u paru na nekom meni tada čudnom idiomu: *do, pato, sasto (šasto), sopće, zeće*, što bi značilo dva, četiri, šest, osam, deset. Premda su znale brojati na standardnom idiomu, nikada nisu to činile. Istim postupkom brojili su svoje blago bukovački stočari na Velebitu. Mirko Marković navodi da se "brojilo parnim brojevima do pedeset na starinski vlaški način: do, pato, šasto, šopći, zeći," (Marković 1980:112). Pretpostaviti je da je ovaj princip brojanja bez sumnje ostatak nekog romanskog ruralnog idioma, koji bi se moglo dovesti u vezu s morlačkim (vlaškim) etničkim elementom, kako navodi Marković. U prilog tomu govore i neki toponimi, primjerice Jatara, Šugari (Šugarje) i izraz *antrešelj* (Mirdita 2009:72-73). Lako je moguće da je isti jezični idiom obuhvaćao i južne Dinaride, koje prema Albertu Fortisu, također nastanjavaju Morlaci (Fortis 204:33-61).

Od mlađih kazivača, od kraja osamdesetih godina 20. st. pa do danas, pokazala se vrlo vještom naratoricom Dara Babac iz Tribnja. Priča mitske predaje jasno i uvjerljivo, kao da se sve ispričano uistinu i dogodilo. Uglavnom govori u lokalnom idiomu, dok ostali kazivači miješaju standardni i lokalni idiom jer poneki su zaposleni u gradovima (Rijeka i Zadar, primjerice Dujo Trošelj) ili žive u njima, a ljeti dolaze u Podgorje. Svi kazivači uvjereni su u istinitost svojih priča, osim Nike Vukića iz Tribnja-Mandaline kada priča o skrivenom blagu na brdu Obljak.

Prikupljenu građu zapisivala sam rukopisno, čim bi kazivač započeo priču. Budući da sam poznavala kazivače i lokalni idiom, nije bilo poteškoća u razumijevanju i zapisivanju. Svi leksemi nekih predaja prevedeni su i akcentirani na standardni jezik, u sklopu

[1] O urocima i drugim vjerovanjima, opširno je pisao među ostalima i Milovan Gavazzi, potvrđujući njihovu pojavnost u svim krajevim naše zemlje



projekta *Domaća rič* u organizaciji Matice hrvatske Zadar.[2] Budući da je riječ, kako je navedeno, o filološkim istraživanjima, prikupljena građa poslužit će u leksikografske svrhe.

Od Lukova Šugarja do Rovanjske bogat je izvor usmenih predaja i legendi o događajima koji su se *zbili* na onim prostorima tijekom povijesti, kako navode kazivači, a zapravo je većina njih s dugom lokalnom mitskom tradicijom.

U njihovu prenošenju, nastale su od mjesta do mjesta brojne inačice iste teme, a neke su u prepričavanju neutemeljenih ili pobrkanih povijesnih činjenica. Za veliki broj toponima vezuje se neki događaj, bilo na povijesnoj, bilo na magijsko-mitskoj podlozi. Uglavnom su to *kuline*, gradine, sakralni objekti, groblja, planinski kukovi, jezera, naselja i slično.

Predaje su razvrstane u cjelinama prema usmenoknjiževnim vrstama. U prvoj su mitske: o caru Pasoglavu (predaje 1, 2, 3, 4, 5, 6).,[3] o Crnoj kraljici (predaja 7), o zakopanom blagu

(predaje 8, 9, 10), o vilama (predaje 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17) i drugim fantastičnim bićima (predaje 18, 19, 20). U drugoj cjelini su etiološke o planinskim toponimima (predaje 21, 22, 23), priče o mirilima i predaje o kamenim žrtvenicima, Kamenim Babama (predaja 24). U trećoj zaokruženoj cjelini donose se legende o sakralnim objektima i gro-

[2] Domaća rič 3, 1996. i Domaća rič 4 – 6, 1997.

[3] U izbor su ušle samo one predaje koje je autorica zapisala tijekom osamdesetih godina 20. st. i jedna koju je zapisao Dušan Petričević. Petričevićeva predaja donosi se onako kako je zapisana: miješanjem lokalnog i standardnog idioma. Predaju je zapisao u Slavoniji prema kazivanju svoje bake Jurke Petričević, podrijetlom iz Starigrada-Paklenice (Petričević 1997: 74 – 75)

bljima oko njih (legende 25, 26) i u četvrtoj povijesne predaje o nekim toponimima južnog Podgorja (predaje 27, 28, 29 30). Na kraju se donose dvije mitske pjesme (zapisao Dušan Petričević (1997:88, 90). Posebno je izdvojena cjelina o ophodima. Ovom prilikom ne raspravlja se posebno o etiološkim predajama 21 i 22, o mirilima, legendama i povijesnim predajama.

Mitske predaje

1.1. Predaja o caru Pasoglavu

Većina tema južnopodgorskih predaja ima svoje poveznice s predajama srednjeg i sjevernog Podgorja. Ta podudarnost ima svoje uporište u povijesnom kontekstu, budući da je cijelo Velebitsko podgorje naseljavano tijekom 17. i 18.st. novim stanovništvom iz Ravnih kotara i Bukovice, nakon Kandijskih ratova (1645-1669. i 1683-1687).[4] Od Senja do Karlobaga naseljavanje vrše Krajiške vlasti, a južno Podgorje mletačke vlasti (Rogić 1969:101-112). Za pretpostaviti je da je u južnom Podgorju novopridošlo morlačko stanovništvo (kako su ga nazvale mletačke vlasti) još u staroj postojbini poznavalo neke mitske predaje i prilagodilo ih toponimski prostru Velebita, budući da su u 16.st. starosjedioci izbjegli iz južnog Podgorja pred najezdom Turaka (Rogić 1969:103). U prilog tomu govori mitska predaja o caru Pasoglavu iz Kuline Večke, koja je također zabilježena na području Dalmatinske zagore, ali s drukčijom lokalnom tradicijom u kojoj je car neka antička ličnost.Međutim, južnopodgorskim predajama najbliže su istarske u kojima je car srednjovjekovna ličnost, car Mongola, Atila ili Pasoglav, o čemu je opširno pisala Maja Bošković-Stulli.[5] Autorica iznosi da su imena Atila i Pasoglav ušla u našu predaju posredstvom Istre i primorskih krajeva; ona su tu vjerojatno sekundarna, preuzeta iz drukčijih mitoloških tradicija o biću s pasjom glavom.(Bošković- Stulli 1967:84), što bi u buduće svakako trebalo rasvijetliti. Važan je i podatak da se cara Pasoglava vezuje uz još jednu temu u južnom Podgorju, a to je zakopano blago, o čemu će biti govora poslije. Pasoglav je bio kralj Mongola i u Čelinki je zakopao blago ispod devetog poda (Bošković-Stulli 1967:85). Brdo Čelinka stvarni je oronim iznad Njiva Došenovih, oko tri sata hoda od Kuline Večke. Prema kazivanju Ante Marasovića Brke, *otprije su čobani roval po suvozidinan na Čelinki nebl našli sakriveno blago*. Najbliža istarskim predajama o Pasoglavu je predaja 4. u ovome radu, preuzeta od zapisivača Dušana Petričevića (Petričević 1997:74-75). One govore (istarske i južnopodgorske) da je car Atila/Pasoglav rođen u *griju*. Kraljeva kći začela je sa psom i rodila *pasoglavca.* Razlika je samo u tome što u istarskim prorok proriče što će se dogoditi kraljevoj kćeri (Bošković-Stulli 1986:191-192), predaje 94, 95, 96).[6] Je li motivu začeća žene sa životinjom izvor u antičkom mitu (primjerice Pasifaja) ili je to neka druga mitska podloga, ostaje otvoreno pitanje.

[4] O nasljavanju Velebitskog podgorja tijekom 17. i 18. st. vidi više kod: Stjepan Pavičić, Seobe i naselja u Lici, Zznžio, JAZU, 41, Zagreb, 1962. Isti autor: Raseljavanje starosjedilaca i doseljavanje Bunjevaca u senjski kraj, Senjski zbornik 2, Senj, 1996., Pavle Rogić, Naseljenost velebitske primorske padine kroz historiju, Senjski zbornik 1, Senj, 1965. Isti autor: Antroponimija i porijeklo stanovništva u naseljima srednjeg Velebitskog podgorja, knjiga 2, Zagreb, 1966., Veljko Rogić, Velebitska primorska padina, Geografski glasnik 20, Zagreb, 1958. i Boško Desnica, Historija kotarskih uskoka, SAN, Beograd, 1950.

[5] Maja Bošković-Stulli, Narodna predaja o vladarevoj tajni, Zagreb,1967.

[6] Maja Bošković-Stulli, Zakopano zlato. Hrvatske usmene pripovijetke, predaje i legende iz Istre.Istra kroz stoljeća 38. Pula – Rijeka: Čakavski sabor, 1986.

Prema istraživanjima Maje Bošković-Stulli, predaja o caru Pasoglavu ima kultno-mitsku podlogu od kralja Mide do cara Trajana (Trojana) i poslije Pasoglava, a sačuvala se, u ponešto izmijenjenom obliku, prema lokalnoj mitskoj tradiciji vezanoj uz lokalitete starih gradina i kulina, i u Velebitskom podgorju (Bošković-Stulli 1967:144-156).

Kulina Večka (Citta Vecca) ruševna je utvrda na Večkom polju u Starigradu-Paklenici. Kružnog je tlocrta s vidljivim ostacima okolnih zidina uz obalu sa zapadne i istočne strane, dok su s južne pod morem, zbog čega kruži priča *da je tu bija u davnini grad koji je potonija u more.* Sjevernu stranu zidina srušili su mještani tijekom 18. i 19. st. da bi obzidali svoje parcele na Večkom polju. Isto su učinili i s vanjskim kamenim omotačem. Poskidali su obzid s grubog sloja gradnje te je tako sve do danas izložena stalnom propadanju. Prema tehnici gradnje i arhitektonskom obliku najvjerojatnije je nastala u kasnosrednjovjekovnom razdoblju, na temeljima neke starije gradnje (rimske ili bizantske). Znanstveno još nije istražena.

1.2. Predaja o Crnoj kraljici

Predaja o Crnoj kraljici raširena je gotovo po cijeloj Hrvatskoj. Ona je najčešće neka povijesana osoba. Primjerice, u zagrebačkim predajama je to Barbara Celjska ili Marija, žena kralja Bele IV., ili neka bezimena kraljica. "Koja se god povijesna osoba (ili više njih) krila iza imena Crne kraljice, zapamćena je u usmenoj tradiciji kao zla žena" (Marks 1986:33). U predaji Podgoraca Crna kraljica je Teuta, najstarija poznata povijesna ličnost na istraženom području i naravno zla vladarica koja je *sve potukla u Podgorju, a ratovalaj' s nikin Grcin.* Pridružuje joj se kraljica iz novije povijesti Marija Terezija, koja vodi rat s Turcima i carom Pasoglavom iz Večke Kuline. Prva je *tukla* od Ražanca, a druga od Vinjerca u Podgorje. Međutim Plitvička Crna kraljica je iznimka. Ona je vila, dobročiniteljica u nevolji, posebno u vremenskim nepogodama u ličkim krajevima. Kad je narod u nevolji, ona se "ukaže u dolini Plitvičkih jezera sa sjajnom pratnjom. Ona je u vrletnom Velebitu imala svoje *vilenske* dvore te je katkad dolazila u plodonosne ravnice Ličkog Polja i Gacke Doline, gdje je svojom dobrotom usrećivala narod" (Franić 1910:231). Plitvička kraljica se, dakle, ne pojavljuje kao povijesna osoba, nego kao mitsko biće – vila, i to s Velebita gdje je imala svoje dvore. Međutim, ovaj antagonizam pokreće pitanje zašto je crna, a dobrohotna, gotovo božanska spasiteljica? Prema Tamari Jurkić Sviben vile su u hrvatskim usmenim predajama ambivalentne. Povezuje ih s kultom Velike Majke. Boginje Majke imale su i dobre i mračne strane, a taj njihov pozitivan i negativan aspekt reflektira kozmičke promjene (Jurkić Sviben 2010:157-159).

1.3. Predaja o zakopanom blagu

Predaje o zakopanom blagu (zlatu) raširene su po cijelom Podgorju. Ono je zakopano (skriven) u kulinama, pećinama, grobovima, gromilama, gradinama i glavicama južnog Podgorja. U grobu je blago zakopano u ćupu i čuva ga zmija, koja predstavlja *ničiju ukletu dušu.* Da bi se oslobodila ukletosti, mora *liziti po nalazniku blaga i poljubiti ga u čelo* (legenda o sv. Trojici br.25). Analogan motiv zabilježio je i Matija Dronjić u srednjem Podgorju u predaji 14 - Blago u devetom bunaru, u kojoj se govori da je s blagom zarobljena neka djevojka i onaj tko je oslobodi mora dopustit da ga poljubi zmija čuvarica blaga (Dronjić 2009 :253). Ona kao *ukleta duša* treba nekoga poljubiti u čelo kako bi se oslobodila ukletosti i otišla na drugi svijet, a time bi tragač došao do blaga, ali to ne uspijeva ni tragaču ni zmiji i sve završava s teškim posljedicama (Karanović 1983:88). U legendi

br. 25 - Crkva i groblje sv. Trojice, u tri pokušaja zmije da poljubi Mandu nije joj uspjelo i posljedice su drastične: Manda je ošepavila. U istarskim predajama o zakopanom blagu opširno piše Maja Bošković -Stulli.[7] U predaji 137 kaže se da su Grci zakopali blago, a duše mrtvih su ga čuvale i tko ga je htio naći morao je izvršiti neke radnje: *da mu zmija plazi okolo života* (Bosković-Stulli 1986: 215-216).

Blago u kulinama, također je skriveno u ćupu , uzidano u zidove, a u pećinama je pod teškom kamenom pločom koju *niko ne more dić.* Blago je sakrio *niki kralj iz Nina,* za razliku od predaja srednjeg Podgorja, u kojima se kralj javlja kao konkretna povijesna ličnost. U predaji 17 pod naslovom Zlatni bunar, kralj je Bela IV. (Dronjić 2009:253).U južnopodgorskim predajama blago skrivaju neimenovani kraljevi i plemići, a lokaliteti su uglavnom pećine i kuline (gradine), a na grobljima i *gromilama* to čine Grci. Iznimku predstavlja imenovani car Pasoglav, koji ga je zakopao ispod *devetog poda* u Čelinki. U prilog tomu govore predaje br. 8 - Blago u pećini na brdu Obljak, br. 9 - Blago u pećini na Asanovcu, i br. 11 - Blago u Kulini Šibuljskoj. U legendi br.25 - crkva i groblje sv. Trojice u Tribnju-Šibuljini pripadali su *Grcin*, ali ih je protjerala *opaka kraljica.* Ante Rukavina donosi predaju preuzetu od Ivana Krajača, koji ju je zabilježio na Libinjama od kazivača Petra Kneževića, da su crkvena zvona sv.Ivana Usika (ispravno Svitnjaka) s Libinja bila zakopana u zemlji, ali ne zna se gdje, a on (kazivač) vidio je penjući se iz Modriča na Libinje u Vratin otvor, gdje su Grci našli zakopano blago i odnijeli ga (Rukavina 1989:113). *Niki Grci* javljaju se također i u predajama srednjeg i sjevernog Podgorja kao *stari narod* koji je živio *nekad davno* u Podgorju. Matija Dronjić opširno piše o tome, navodeći paralele u predajama na prostoru Dinarida, obale i otoka. U podgorskim predajama pri označavanju starog stanovništva prisutan je termin *Grk.* Doduše, naglašava Dronjić, u pojedinim slučajevima Grci su ustupili mjesto Rimljanima ili Turcima (Dronjić 2009:264). U južnom Podgorju Grci su ustupili mjesto Mlečanima ili Turcima (predaja br. 23 - Duše na Dušicama, legenda br. 26 - Trstenica, crkva sv. Marije Mandaline u Tribnju, povijesne predaje br. 27 – Mleci, i br. 28 - Vuralanski virovi). I na području Istre Grci su zakopali blago u crkvi, što je zabilježila i obradila Maja Bošković-Stulli u povijesnoj predaji 137 - Grci zakopali novac (Bošković-Stulli 1986:215). Blago zakopano u pećinama je nedostupno. U obljačkoj je *teška ploča koju niko ne more dić,* a asanovačka ploča još je uz to zakleta pa ne samo da se ne može podići, nego se ne smije ni dotaknuti. Mđutim postoji iznimka; do blaga se može doći samo ako na njoj *izgine dvanaestero braće* (predaje br.8 - Blago u pećini na brdu Obljak, i br.9 - Blago u pećini na Asanovcu). Kopači blaga u brojci 12: dvanaestero braće, dvanaestero *kurjani ljudi,* dvanaestero vojnika, dvanaestero djece, dio su magijskog čina, kao i poljubac zmije u ispunjavanju uvjeta, da bi se došlo do blaga. Ali ni to ne pomaže jer neke demonske sile (*veli veter)* sprječavaju da se blago dobije.[8] Izneseni se motivi u svakom tekstu ostvaruju u brojnim inačicama. Uzroci zakopavanja blaga su fantastične prirode, zbog čega se u predaji br. 9 - Blago u pećini na Asanovcu - *prikažuje čudo.* Čuvar blaga u ćupu na groblju sv. Trojice je zmija. Kao htonsko božanstvo može se svladati samo magijom (Karanović 1983:62-65). Kult zmije u tradiciji Velebićana često se u predaji povezuje s dušom pokojnika. Kada uđe u kuću, onda je to zmija *kućarica* i ne smije se ubiti (kazivačice Pera Jović i Dara Babac). Svjedokinja sam jedne takve zmije u našoj kući. Imala sam šest ili sedam godina, kad sam s babom sjedila u hodniku. Pričala je neke priče i u jednom

[7] Maja Bošković-Stulli, Zakopano zlato. Hrvatske usmene pripovijetke, predaje i legende iz Istre.Istra kroz stoljeća 38. Pula – Rijeka: Čakavski sabor, 1986.

[8] Zoja Karanović, Zakopano blago – život i priča, Novi Sad (Bratstvo i jedinstvo), 1983.

trenutku sam spazila na nedovršenom tavanu iznad naših glava zmiju. Skrenula sam babi pozornost i ona je pozvala oca. *Šarulja je* (otrovnica)*, skini je kakvon kukon doli, al' je ne bi smija ubit'.* Otac ju je skino i iznio iz kuće, ali ne znam što je vani učinio s njom. Bilo me strah pitati bilo što. Analognu poveznicu odnosa prema zmiji u srednjem Podgorju donosi Matija Dronjić "…oprez i strahopoštovanje Podgoraca spram zmija na temelju kojih su nastale razne fantastične predodžbe u kojima se naziru fragmenti drevnih animističkih i manaističkih kultova" (Dronjić 2009:270). Jedan obred magijskog svladavanja zmije koristio se na Velebitu do 20.st. U ljeto 2010. pokušala sam prići malorujanskoj suhozidnoj crkvini Male Gospe, posve obrasloj u gustu klekovinu. Pokušala sam se provući razmičući granje i tako sam nesmotreno "uznemirila" *šarulju* koja mi je "prepriječila" prolaz. Povukla sam se i odgodila istraživanje za jesen. Pričala sam kazivačici Dari Babac da sam bila na Malom Rujnu. Prva njezina reakcija bilo je pitanje, jesam li vidjela zmije. Jednu, rekla sam. *Saću ti reć', zmiju se ne smi ubit', al' je moreš zaklet' da ti ne naudi. Zaklet zmiju znači prikrstit' zmiju. Kako? Vako: tri puta reci : zmijo, zmijo, zmijo, akos' utekla Isusovoj materi, nećeš meni i učini priko nje rukon križ tri puta. Una će se zgrčit' i neće se moć' maknit'. Unda uzmi kakvu štapinu i makni je ustranu. Ja san to isprovala dok san prtljala na Rujno. Čin san je opazla blizo blaga, zaklelab' je i odmakla od blaga. Totje men' rekla baba Zeka Bušljetinka da tako triba učinit', samo je nemoj ubt'. More bit' kakva ukleta duša, koja ne more na uni svit.*

U prilog štovanja zmije na Velebitu govori stvarna priča o zmijskom ujedu. Dogodilo se to bivšoj domarki planinarskog doma u Paklenici Grgici Parić. Prije tridesetak godina ugrizla je *vipera (šarulja).* Nedugo iza toga došla sam u Paklenicu. Pred domom Grgica priča kako je ugrizla zmija. *Rano moja, ujla me šarulja. Biću zdrava do smrti. A, srićo moja dobroj' srist' zmiju na putu, okalaj oko nje, al' nikako je nemoj ubt'. Toj' i moja baba govorla.* Ne sjećam se je li ipak dobila protuotrov. No to je, čini se, irelevantno, ona se sada približava devedesetoj godini života i posve je zdrava. Ima li to veze sa zmijskim ujedom i njezinim štovanjem zmije ili dobrim genima, pitanje je za neku drugu raspravu.

Tema zakopano blago ima istovjetna obilježja i u predajama srednjeg Podgorja, gdje se motiv javlja u većem broju tekstova (Dronjić 2009:252-255). Mislim da je njezino značenje najjezgrovitije protumačio Matija Dronjić navodeći kako "…čine kompleksan sklop u kojemu se naziru fragmenti vjerovanja, magijskih postupaka, reminiscencije na stvarne događaje te životna neimaština…" (Dronjić 2009:265). Neimaštinu Podgorja u 19.st. najbolje je definirao Vjenceslav Novak (1859-1905) u *Podgorskim pripovijestima,* da se bogatstvo jedne kuće u Podgorju mjerilo brojem prosjačkih štapova u njoj. Što više štapova, kuća je bogatija. U tom kontekstu, pronaći skriveno blago, značilo bi osloboditi se egzistencijalne bijede.

1.4. Predaja o vilama

Predaje o vilama i planinskim predjelima rasprostranjene su ne samo po Velebitu, Istri i južnim Dinaridima, nego i drugim krajevima naše zemlje. Ovdje će biti riječ samo o velebitskim vilama. Adekvatan mitski prostor njihovo je stanište, primjerice kuk Vilin, izvor Bobika, Bobički kuk, Duboki jaz (jezero), Babino (Vilinsko) jezero, Vilinska vrata, Dušice i Vilenski kuk. Svi su kazivači bili uvjereni u njihovo postojanje. Kazivač Dane Rončević kaže da vile prolaze kroz Vilinska vrata kada idu na zborovanje, na Dušicama se sastaju, a na Vilenskom kuku plešu. One mogu biti dobre ili zle, ovisi kako su se ljudi odnosili prema njima. Primjerice u predaji br.15 - Vilin đardin, vila je nagradila Poljakovu

dobronamjernost najjačim i najboljim konjima u južnom Podgorju. Paralelu nalazim u srednjem Podgorju u predaji 27 - Relićeva vila (Dronjić 2009:256). Kod istog autora u predaji 25 - Milan Prpić i vile, vile mogu dati biranim pojedincima snagu i zdravlje, analogno istarskim predajama o vilama, koje je zabilježila Maja Bošković-Stulli.[9] Odabranim i skromnim pojedincima vile daju nadnaravnu snagu. Onima koji na bilo koji način "ometaju" njihovo okruženje naudit će, primjerice, *donit će boleštinu, umirat će dica, krepivat će blago* i na kraju su prisiljeni odseliti se u druge krajeve. Predaja br.17 - Vile odnosle dicu na Oglavnovcu, o staroj vili – babi koja je odnijela dijete iz kolijevke na Oglavnovcu, govori zapravo o vili – štrigi, opasnoj vili, kao u predaji br. 28 - Vila odnosila djecu u srednjem Podgorju (Dronjić 2009:256). Opasivanje kolijevke krugom od sto jaja po savjetu babe vračare ili kupinom čija se *oba kraja drže za zemlju,* ima bez sumnje apotropejsko značenje (Srpski mitološki rečnik – Krug čarobni, str. 185).

Oglavnovac je bio bukovačko ljetno pasište. Nalazi se otprilike na pola puta od Velikog Rujna do Počitelja, s ličke strane Velebita. Put od Rujna prolazi preko Ribničkih vrata i dalje sjeverno preko krških polja Javornika i Šešeljevca do Oglavnovca. Ovaj rujanski put za Liku od prapovijesti je bio karavanski trgovački put (sol), koji je povezivao Podgorje i Liku (Faber 1995:256-257).

Oronim Kuk Vilin nalazi se na tribanjskom području između kuka Stapine na zapadnoj strani i Čelopeka na istočnoj. U podnožju Kuka s njegove jugozapadne strane prostire se Duboki jaz, nekada jezero koje je presušilo sredinom 20.st. Jugoistočno se prostire Malo Rujno na koje su Podgorci dolazili s blagom na ljetnu ispašu.

1.5. Predaja o Kamenim Babama

Predaje o planinskim predjelima sadržajno se isprepleću s povijesnim (razdoblje Turaka i Mlečana) i fantastičnim motivima (vile) ili pak kultno mitskim Babama. Moguće je da su nazivi Babin kuk, Babin kamen (žrtvenik), Babino jezero, Babino vrh, Babin brdo, Babin dolac mogli biti izvedeni iz nekih ženskih kultova o čemu opširno piše Jelka Vince-Pallua[10]. Ona ističe, prema relevantnim izvorima, da su Babe ostaci ženskih kultova još od liburnskog doba. Lokalna ženska božanstva predstavljala su *Magnu mater* zajednice s kozmičkim i zemaljskim principom života i rodnosti. Podrijetlo im je iz neolita. Ako su Babe kao kultno kamenje, inkarnacija ženskog demona plodnosti (Vince-Pallua 2004:28), onda je shvatljivo darivanje Kamene Babe na južnom Velebitu, o čemu će još biti govora. Vince-Pallua dalje navodi da Kamene Babe donose sreću i pri prvom susretu treba ih poljubiti ili udobrovoljiti plodovima da bi se osiguralo blagostanje (Vince-Pallua 2004:29-30). Ostaje pitanje poljupca Babe na Velebitu. Od kazivačice Dare Babac doznala sam da je Kamenu Babu na Malom Rujnu između dva svjetska rata blagoslovio pop Došen iz Like, pa se ovaj Kamen zove još i Babin ili Popov kuk Od tada su domaće žene-babe donosile svijeće i za većih blagdana molile se Babi. Ljuba Babac, 1980. priča da su mlade žene nerotkinje molile Kamenu/Kuku zavjet da zatrudne i rode zdravo dijete. Pri tom činu ljubile su Kamenu Babu, kojeg kazivačica zove još i oltar-žrtvenik jer su na njemu babe prinosile žrtvu u plodinama do Drugog svjetskog rata. Nakon rata Kamen gubi svoj kultni smisao, ali se poljubac prenio na bilo koju *živu staru babu* na južnom Velebitu, što je analogno

[9] Maja Bošković-Stulli, Zakopano zlato. Hrvatske usmene pripovijetke, predaje i legende iz Istre.Istra kroz stoljeća 38. Pula – Rijeka: Čakavski sabor, 1986.

[10] Jelka Vince – Pallua, Vlažni monoliti babe (Ženski kultni supstrat plodnosti i blagostanja), u Žene u Hrvatskoj, Zagreb, 2004.

poljubcu žive babe o kojem piše Vince-Pallua. Osobno sam to iskusila 1960-ih.u osnovnoj školi, kada sam *morala* poljubiti neku babu u Podgorju ili na Velebitu iako je nisam pznavala. Uvijek sam se tomu odupirala, ali je neka od mojih teta bila uporna, govoreći *da je to za moje dobro.* Poljubac se prenio i na rujansku Veliku Gospu. U ophodnji na golim koljenima, žene su u molitvi ljubile oltar. Na kraju ophoda digle bi se i poljubile Gospine prste na nozi ili njezinu haljinu, budući da do glave nisu mogle doseći. Također su ljubile Gospinu sliku na stalku u ophodima oko crkve i rujanskog polja. Neke starije žene i danas to čine, ali samo u crkvi. Bez sumnje su primorske i velebitske Kamene Babe iznikle iz jedne zajedničke tradicije koja traje od predilirskog vremena i Liburna do 20.st., kako je to Vince- Pallua sistematično prikazala u svom radu.

O Kamenoj Babi-žrtveniku na Malom Rujnu pisali su Branimir Gušić, 1973., Mirko Marković,1980., Ante Glavičić,1981-1982. i Ante Rukavina,1989. Prvi Gušićev zapis uglavnom citiraju svi autori, bez sustavnije obrade. Naime, ova tema, iziskuje posebnu obradu, pa će se i ovom prilikom ponovno istaći zapis Branimira Gušića i kazivanja Dare Babac i Slavke Poljak. Na Malom Rujnu ispod njive Prodana nalazi se jedna monolitna stijena pačetvorinasta oblika, na koju su žene stavljale ljetinu (žito) da se suši *jer je Kamen visok pa blago nije moglo do žita.* Prema Branimiru Gušiću to je kultno mjesto iz pretkršćanskog razdoblja. Tu bi Podgorke svakog proljeća pri izgonu blaga na rujanske pašnjake prosule po kamenu malo žita i prolile malo maslinovog ulja da bi paša toga ljeta bila izdašna, a blago zdravo, plodno i muzno (Gušić 1973:14). Međutim, postojala je i druga malorujanska Baba na polju Sirotkuši kraj javora, ali je minirana nakon Drugog svjetskog rata, u svrhu ograđivanja *ogreda* (pašnjaka). Taj Kameni žrtvenik imao je veću i značajniju funkciju nego prethodno spomenuti, pa se najvjerojatnije Gušićev zapis o vjerovanju u njegovu moć odnosio baš na njega. Mirko Marković o istom obredu na Malom Rujnu kaže: *Tamošnji narod je vjerovao da će se na taj način odužiti dobrim dusima koji im održavaju blago da bude zdravo i plodno* (Marković 1980:127). Marković također kao i ostali autori, iznosi podatke prema Gušiću, ali donosi nešto više podataka o velikorujanskom žrtveniku, koje doznaje od određenog kazivača, o čemu će se govoriti poslije.

Oronim Babin kuk postoji i u Velikoj Paklenici. Pveznica Babin kuk (vidi se s Lipog puta), Babino jezero i Babin dolac kraj Bukovog puta u Velikoj Paklenici imali su možda istovjetno značenje i funkciju kao na Malom i Velikom Rujnu.Vince-Pallua se također osvrće na rujanske Kamene Babe prema spomenutim autorima (Vince-Pallua 2004 :24). Navodi da je na karti južnog Velebita pronašla ornime i hidronime, koji uključuju ime baba u svom nazivu. Pretpostavljam da je riječ o planinarskoj Smerke karti rađenoj prema starim vojnim kartama iza Drugog svjetskog rata. U svima njima kao i njihovim inačicama kasnije, većina južnovelebitskih toponima krivo je upisana i takvi ulaze u znanstvenu literaturu. Primjerice, neispravno je upisano na svim kartama (osim Nacionalnog parka Paklenice): Babovački kukovi, Babica, Babika vrelo. Ispravno je: *Bobovački kukovi, Bobika vrilo* ili samo *Bobika, Babci ili Babački kuk(vrh),* bez obzira na njihovu eventualnu semantičku i simboličku vezu s *Babama.*

1.6. Predaja o Dušicama

Predaje o Dušicama, pašnjaku ispod Svetog Brda, gdje "žive" *dušice dičice na putu u nebeski raj,* asociraju na mit o Elizejskim poljanama. Jednu inačicu donosi Ante Rukavina, ali ne navodi iz kojega izvora ili kazivača. Kada grmi i sijevaju munje na Svetom Brdu, na planinskim vrhovima sastaju se vile. Istovremeno na Dušicama iz vrtača "izbijaju sitne

vatrice, za koje narod kaže da su to one duše koje još nisu našle svoje mjesto na drugom svijetu i ovdje čekaju čas kad će se vinuti u visinu." (Rukavina 1989:136).

Dušice su prostrana travnata zaravan jugoistočno od Svetog Brda. Ljeti su ondje prtljali Bukovčani s blagom. Na zapadnoj strani pokraj izvora imali su svoje stanove. Do Drugog svjetskog rata teritorijalno su Dušice pripadale Lici pa su lički lugari stalno nadzirali to područje. Ličani su kosili sijeno i ondje ga spremali u stogove za zimu. Lugari su u svojoj redovnoj ophodnji, usputno pazili i na sijeno jer se događalo da Dalmatinci i Podgorci iz Modriča (Libinje) kradu ličko sijeno. U jednoj takvoj zimskoj ophodnji *opaze stopice dvoj' dice, koje su obašle oko stožine.* Krug je zaokružen i *dušice* su nastavile dalje. Deminutiv pašnjaka polazi od male, nedužne i bezgrješne dječje duše, pa je to *misto posvećeno,* ističe Jakov Knežević. Problem Dušice otvara niz pitanja za daljnja istraživanja, napose na relaciji Sveto Brdo – Dušice – Libinje.

1.7. Pretkršćanski sadržaji u štovanju Velike i Male Gospe na Rujnu

Mogući sinkretizam pretkršćanskog i kršćanskog u vjerovanjima Podgoraca ne očituju se samo u pretkršćanskim sadržajima unutar kršćanskih, o čemu će se još govoriti u obrednim ophodima, nego i u poveznicama sakralnog prostora pretkršćanskog Kamenog žrtvenika-Babe i suhozidne crkvine Velike i Male Gospe na Rujnu. Smisao mita o plodnosti i rodnosti ostao je isti pa se pastir i u novoj religiji pobrinuo za sebe i za svoje blago: Gospi će se zavjetovati da mu dade dobro zdravlje i snagu uz *bok svoga blaga,* a za to će prinijet žrtvu, o čemu će više biti riječ u simbolici kružnih ophoda u južnom Podgorju. Za crkvinu Male Gospe ne zna se tko ju je sagradio, ali Ljuba Babac sjeća se 1980. predaje *da će proklet bit' unaj 'ko odnese njezin kamen za niku drugu gradnju.* Osim zavjeta Maloj Gospi, u njoj se prema kazivanju Dare Babac obavljao i zavjetni obred sv. Iliji. Na taj dan (2. 8.) umrlo je više članova iz roda Poljaka oboljelih od *koler/kuge* koja se pojavila i na Malom Rujnu usred ljeta u 18. ili 19. st? Kazivačica nije sigurna i navodi da ju je *donija odniklen jedan iz Poljački stanova.* Zbog tog pomora bilo je nužno utemeljiti lokaciju za mirila i groblje, jer se ne bi stizalo nositi mrtve na glavno groblje uz more. Budući da su Poljački stanovi locirani na jugozapadu (Zavrata) i zapadu (Zamršten) Malog Rujna, najpodesnija lokacija za mirila bio je Piskoviti brig iznad presušenog potoka Kozjača, a jugoistočno od njega na sto metara udaljenosti groblje *Grebine. Mrtve se guralo kakvon štapinon ol debljon graninon u greb, da i' se ne dodiruje rukan.* Marko Poljak iz Zavrate 1980. iznosi još jedan razlog za štovanje sv. Ilije. Ispričao mi je da je *ednon davno, morda prije dvista godina, na sv. Iliju iša narod iz Like i pomelo ga na planini. Unda se taj narod* (ljudi) *mirija na Piskoviton brigu i zakopiva na Grebinan.* Danas su i mirila i groblje obrasli u gustu borovu šumu. Ostacima mirila na Piskovitom brigu, koje sam snimila 1980., izgubio se trag. Na dan sv. Ilije, kada su žrtve umrle, održala se misa, a potom se blagovala žrtvena hrana (kruh, janje, sir, vino i drugo što se donijelo sa sobom kod crkvine Male Gospe). Na Velikom Rujnu Podgorci su također uz Kameni žrtvenik, sagradili suhozidnu crkvinu Velike Gospe ispred *stana* Peke Marasovića (Starigrad-Paklenica). Najstarija (vjerojatno srednjovjekovna) nalazila se na Javorniku, nekad podgorskom ljetnom pasištu. Kad su Podgorce potisnuli bukovački stočari, onda je to pasište napušteno i crkvina je preseljena na Veliko Rujno, prema kazivačima, najvjerojatnije u 19.st. Razgrađena je 1930. i ponovno preseljena tridesetak metara istočnije od spomenutog *stana*. Nova je izgrađena vezivnim materijalom, a podigao je iste godine s Podgorcima don Ante Adžija. Dalo bi se zaključiti da su još tada u svijesti Podgoraca bili živi prastari kultovi. Naime, oni nisu dopustili prilikom razgradnje stare crkvine

da se prenese i stari kameni oltar, pa on i danas stoji na istom mjestu, a bio je zajedno s Kamenim žrtvenikom simbolički uklopljen u staru crkvinu. Naime, ispred njega nalazila se ploča, kao prastari Kameni žrtvenik, o kojem Mirko Marković iznosi, prema kazivanju Biće Marasovića iz 1968., sljedeće:"da se ispred njega (oltara) nalazi poveća ploča pod kojom se nalazi grob *nevinog diteta*. On se i danas štuje, pa ovdašnji stočari na blagdan Velike Gospe preko toga kamena protjeraju svoja prorijeđena stada u nadi da će tako s njih odvratiti svako zlo i nevolju."(Marković 1980:126-127). Ista ploča danas je izmještena i napola razlomljena i prislonjena na brijest ispred *stana* Peke Marasovića. Tko je to i zašto učinio, nije poznato. Druga Kamena Baba na Velikom Rujnu nalazi se na Kosi Rujanskoj između Brižina i Petričevića *ogrede*. Na njoj se vide *tri klasa,* ispričali su mi Peko Marasović, 1985, Šime Adžić i Marija Petričević, 2010.

Ispod Rujanske kose kod *stanova* Jovića u ravnini Babe nalazi se bunar Jovića i od njega vodi staza do Petričevića Torina na Brižinama.U neposrednoj blizini Babe je javor, kao i u blizini malorujanske minirane Babe. Nameće se pitanje za daljnja istraživanja: poveznice javora u blizini Babe na oba Rujna i eventualno značenje samog javora u magijsko-mitskom kontekstu.

Jugistočno od Rujna po istom obrascu uz kamene žrtvenike, bile su sagrađene crkva sv. Jakova u Maloj Paklenici i crkva sv. Ivana Svitnjaka na Libinjama, ispod Dušica i Svetog Brda.

Mitske pjesme

U dvjema mitskim pjesmama nazire se mogući utjecaj praslavenske mitske predodžbe u tradiciji Podgoraca. U kolikoj se mjeri može u njima prepoznati praslavenski mit o Jurinoj i Marinoj svadbi, pitanje je za jednu posebnu raspravu. Ovdje ćemo se osvrnuti samo na neke jurjevsko-uskršnje običaje u južnom Podgorju. Pjesme je zapisao Dušan Petričević u Starigradu-Paklenici (Petričević 1997:88, 90), ne davši nikakvo objašnjenje kojom prigodom su se pjevale, što su kazivači 20.st. bez sumnje još uvijek znali. Prema suvremenim filološkim tumačenjima praslavenskog mita,[11] moglo bi se pretpostaviti da se radi o jurjevskim obrednim pjesmama (o svetoj svadbi). Treba napomenuti da je sv. Jure, svetac zaštitnik u Starigradu- Paklenici i Rovanjskoj. Crkva sv. Jure u Rovanjskoj ubicirana je na groblju uz more. Od nje sjeveroistočno na Libinjama ubicirana je ckva sv. Ivana Svitnjaka (poviše nje su Dušice i Sveto Brdo) i sjeverozapadno u Maloj Paklenici (Seline) crkva sv. Jakova. Svi su spomenuti sveci u Podgorju zaštitnici blaga, rodnosti i plodnosti (Glavičić1981-1982:105-113). Bi li se moglo reći da predstavljaju sveti trokut s obzirom na njihov razmještaj i ubikaciju na mjestima prapovijesnih svetišta, oltara- žrtvenika, gromila i izvora, teško je potvrditi dok se ne provedu sustavnija istraživanja. U pjesmi br.2., za sintagmu *jedna noga nemogla (di je resla šenica)* vidim poveznicu u južnopodgorskoj metafori *jedna noga u komoraču,* a označava blizinu smrti, smrt nekoga tko je završio svoj hod. Upitala sam pri jednom susretu u prošlom stoljeću kazivača Matu Jusupa: "Dide,

[11] O tumačenju praslavenskog mita vidi Vitomir Belaj, Hod kroz godinu.Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja, 1998. Isti : Hod kroz godinu.Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskog svjetonazora, 2007. i Rdoslav Katičić, "Hoditi – roditi: tragom tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti". *Studia ethnologica,* 1:45-63, 1989. Isti: "Dalje o rekonstrukciji tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti". *Studia ethnologica* 2:35-47, 1989. Isti: "Dalje o rekonstrukciji tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti". *Studia ethnologica.* 3:35-41, 1991.

kako si?“ Odgovorio je: *Rano moja, s jednon nogon u komoraču*. Valjao bi ovdje ponešto reći o komoraču (foeniculum vulgare) i njegovoj simbolici u kontekstu uskršnjih “obreda“ u južnom Podgorju. Jestiva je i ljekovita samonikla mediteranska biljka, s njome počima i završava proljeće. On istovremeno označava život i smrt. U travnju prekrije zapuštene površine Večkog polja uz potok i more u Starigradu-Paklenici. Dan prije Uskrsa, polje bi “preplavile“ beračice komorača za uskrsni ručak. Pamtim iz djetinjstva kako se govorilo: *Jadna li je kuća u kojoj nema za Uskrs komorača. Un ti je sveta trava,* rekle bi stare babe. Njegova jestivost trajala je do lipnja.To bi mogla biti oznaka života (plodnosti i rodnosti). Ljeti i u jesen dosegne visinu od metra do metar i pol, ali tada više nije jestiv. Međutim komorač nije samo poljska biljka,“ najpolodnije“ njegovo mjesto bila su također stara groblja, primjerice staro groblje na Punti u Starigradu-Paklenici, koje bi u kasno ljeto posve obraslo komoračem. Govorilo se: *Eno sveti Jure* (stara grobljanska crkva) *sav u komoraču*. Sada dolazi samo jedna noga – komorač je ostario, a u polju dok je bio mlad, trebale su dvije noge. Točnije u polju se rađa, a u groblju završava hod. Ove zaključne pretpostavke za spomenutu južnopodgorsku sintagmu nisu znanstveno utemeljene, ali su svakako smjernice za daljnja istraživanja.

Obredni ophodi

Obredni ophodi[12] u predaji južnopodgoraca označeni su simbolom kruga, koji je jedan od najčešćih magijskih simbola. Ostvaruje se u nizu obreda pomoću raznih predmeta i bilja, primjerice primorsko-dalmatinskog *tvrdog (suhog),* okruglog kolača, pogače, jaja, urezanog kruga s križem na uporabnim predmetima (preslica) ili izvezenog na odjevnim predmetima (*aljinac*), kupine kojoj se oba kraja drže za zemlju. U njihovim vjerovanjima on je zaštitnik od zlih sila i uroka. Krug i kružni ophodi imaju dvostruku simboliku: magijsku, u nekim svakodnevnim obredima i religijsku, u štovanju Sunca kao svjetlosnog kruga. U skladu toga značenja urezivan je *živim dušama* na uzglavnici mirila. Duša se preselila iz kamena u nebo u kozmičku ophodnju, kao svjetlosna supstitucija. Sve što je zaokruženo zaštićeno je od zlih sila. Ulogu kruga zaštitnika kod južnih Podgoraca imao je već spomenuti *kolač* nošen oko vrata, obredna pogača, krug s križem na preslici i starinskoj nošnji. Kolač se također koristio u liječenju različitih bolesti, kojima se nije uvijek znao uzrok. Bolesniku se davao u mlakoj vodi, preliven maslinovim uljem. Ni u takvom sastavu nije gubio svoj kružni oblik. U mojoj obitelji u Podgorju tijekom 20.st., koristila se ta vrsta “terapije.” Ulogu zaštitnika male djece u kolijevci preuzela je kupina zaokružena oko kolijevke i jaja posložena u krug. Prigodni kružni ophodi provode se i danas, ali njihovu magijsku funkciju zamijenila je religijska. Primjerice kada žene na golim koljenima kruže oko oltara na Veliku Gospu, na Velikom Rujnu. Svjedokinja sam tih ophoda šezdesetih i sedamdesetih godina u 20.st., u kojima su mlađe žene nosile Gospinu sliku na stalku (rjeđe kip) oko crkve. Načinivši krug *procesija* je stala pred crkvom, a prisutni su se provlačili ispod Gospine slike. Činila sam to i ja s drugom djecom. Na to su nas poticale starije žene govoreći da će nam Gospa dati dobro zdravlje. Poslije toga smo morali poljubiti njezinu sliku ili kip. Nakon obreda Gospu se darivalo *nakićem* (nakitom): *kolajnama* (pozlaćenim i posrebrenim lančićima)*, mrđelama* (niske, ogrlice, većih i manjih, obojenih, staklenih

[12] Obredni ophodi istog ili sličnog tipa provodili su se u svim krajevima naše zemlje. O njima je opširno pisao Milovan Gavazzi u svojoj knjizi Godina dana hrvatskih narodnih običaja, Zagreb, 1988.

perlica), *rećinama* (naušnice) i prstenjem. Drugu skupinu darova činili su vuna, vunena pletiva i šareni ili izveženi *vacolići i vacoli* (rupčići i rubci - marame), treću novac (od kovanica do papirnatih novčanica) i četvrtu svijeće. Do Drugog svjetskog rata umjesto njih donosilo se maslinovo ulje za *lumine* (stijenj-svijećica u *dušici*, gori u maslinovom ulju i vodi u nekoj posudici, uglavnom čaši) na oltaru (prema sjećanjima Pere Jović). Sav nakit zajedno s rupcima vješao se po Gospinom kipu. Ostali darovi su se poslagali po oltaru. Krajem 20. st., obredni ophodi i darivanja Velike Gospe posve su nestali. Obred je završavao žrtvenim svečanostima: svaki rujanski *stan* žrtvovao je za Gospu jedno ili dva janjeta i taj običaj trajao je sve do kraja 20.st. Za objedom u *stanu*, svi zaokupljeni jelom, jedna od baba bi izjavila: *Ručak je za Bogove/bogove.* I danas bilo gdje, čuje se fraza Bogovski/bogovski ručak. Navečer se ispred svakog *ljetnog stana* palila vatra oko koje su Podgorci sjedili u krugu, stariji su pričali, a mlađi plesali oko vatre i pjevali. Ti su prizori magijsko-mitskog svijeta u mojoj djetinjoj svijesti ostali nezaboravni. Od osamdesetih godina 20.st., svi su ophodi izgubili smisao i vše ih nema, osim zavjetnih oko oltara Velike Gospe.

Solarni ophodi

Uloga Sunca i njegovog kretanja od istoka prema zapadu potvrđena je u nizu obreda u južnom Podgorju. Primjerice, svatovski, blagdanski, jurjevski, narodna kola kao i *vilinska kola*. Velebićani su ga štovali i zazivali kao božanstvo. Svjedokinja sam babinih jutarnjih molitvi tijekom šezdesetih i sedamdeseth godina 20.st. Ujutro čim iziđe sunce, ona je izlazila vani i okretala se istoku - izlazećem suncu - zazivajući:*O, Sunce moje žarko, pomozi mojoj duši i svim našim dušama. Hvala ti za sve dobro koje nam pružaš.* Drugima bi rekla*: Žarko Sunce bilo ti u pomoći* (Pera Jović). Nakon toga sjela bi na zapadnoj strani dvorišta, pogleda prema istoku-suncu. Prateći njegovu putanju premještala je svoj *tronožac* dok ne dođe na *žmorac* (zapad), ovisno o solsticiju (zimi kod Jovića na Donjem kraju, a ljeti na školju u smjeru *Baga).*

Svatovski ophodi

Mladenka je ophodila ognjište u mladoženjinoj kući od istoka prema zapadu, tj. *naoposlen*, a to znači s dobrom namjerom, ispravno onako kako valja. Suprotno je naopako, tj. neispravno, s lošim namjeram, nevaljano. Svatovi se nisu vraćali istm putom od mladenkine kuće, nego drugim, zaobilazno, da bi se znakovito načinio krug (kazivač Ivan Marasović Brko).

Blagdanski ophodi

Na Tijelovo je procesija išla od crkve preko Glavčica do Marasovića i Večkog polja i natrag uz more do crkve. Tako se zatvorio krug. Na Sisvete se ophodilo najprije oko crkve, a nakon toga kroz selo. Od crkve se pošlo uz more kraj Murve preko Mosta i dalje uz Jazinu do Jazinice i od nje uz more nazad prema crkvi. Tom su prigodom poslije procesije mještani, uglavnom Glavičari, odlazili na groblje na Punti i *zabadali* jabuku na križ. Procesija za Veliku Gospu na Velikom Rujnu kretala se od crkve ispod Marasovića *stanova* i kružila rujanskim poljem prema zapadu i zatim se vraćala sjevernim putom prema crkvi. Zavjetni *(zavitni)* ophod oko oltara također se odvijao od istoka, od izlazećeg sunca. Jurjevski ophodi išli su kroz selo u Glavčice do Marasovića i dalje na Večko polje. Zokruženjem polja procesija se vraćala uz more u selo i crkvu. Jurjevske ophode bez sudjelovanja crkve provodili su pastiri, *prperuše (muškarci okićeni lozinom - divlja loza), prolaze selom moleći*

oko svojih torova i kuća kiteći ih zelenilom, pjevajući obredne jurjevske pjesme. *Prperuše odile puton Boga molile da šenica rodila i nevista dičica do novoga Božića* i *Prperuše odile puton Boga molile, da im dade kišice i nebeske rosice,* priča Ivan Trošelj.

Narodna podgorska kola

Podgorska narodna kola *kolanje ,staro kolo, šetnja, kukulešće,* također su oponašala kretanje sunca i tekla uvijek u istom smjeru u pravilnom krugu.

Čestitarski ophodi

Djeci čestitarima za Novo *lito* odrasli su utiskivali u jabuku kovanice jednu do druge dok se ne zatvori krug. Svjedokinja sam toga obreda od 1958. do 1960. u Starigradu-Paklenici kad sam u djetinjstvu s drugom djecom išla u čestitare od kuće do kuće, ali "nažalost" nikad nisam uspjela zatvoriti krug. Odrasli čestitari *polaznici* darivani su okruglim *kolačem*, koji su im domaćini vješali oko vrata. Kolač nije bio običan ukras, željelo se njime osigurati čestitarima dobro zdravlje i dug život, a ujedno je simbol zaštite od *nečisti' sila* i uroka, objasnio mi je Ivan Trošelj.

Ostali krugovi

Osim ophoda koji uključuju fizičko gibanje, zabilježene su predaje kada se od bilja i jaja rade krugovi iz apotropejskih razloga.

Bilje u funkciji magije

Za neke dječje bolesti tražila se kupina koja se s oba kraja *drži* za zemlju, pa bi se opasala oko kolijevke tako da se zatvori krug. Vjerovalo se da će tako načinjenim krugom dijete ozdraviti i biti zaštićeno od uroka, priča Dara Babac.

Jaja u funkciji magije

Budući da su *vile krale dicu i zaminjival i' sa starin vilan*, vračari su savjetovali roditeljima da oko *kolinke* načine krug od jaja. Tako zaštićenima, vile ništa neće moći učiniti, priča Dara Babac.

Magijska simbolika kruga u južnovelebitskom Podgorju ima apotropejsku ulogu zaštitnika čovjeka i njegovog blaga od zlih sila (demona i duhova). Zaokruživanjem prostora označene su granice preko kojih ne mogu prijeći zle sile. Sve što je u krugu zaštićeno je od djelovanja izvanjskih zlih sila (Srpski mitološki rečnik – krug čarobni, str.185). U Podgorju su zle sile štrige, urokljive babe, zle vile, mòre, babe vračare. *Sve su to vražje babe,* govorio je Mate Jusup.

Ideja magijskog kruga i njegove funkcije ostvaruje se, prema iznesenom, u nizu obreda pomoću predmeta kružnog oblika i bilja, primjerice primorsko-dalmatinski okrugli tvrdi kolač s otvorom u sredini, pogače, uporabni predmeti na kojima je urezan krug s križem, ili je izvezen na odjevnom predmetu, ili je uklesan u kamenu mirila. Istu funkciju imaju kružni ophodi (oko crkve, oltara, ognjišta, sela, polja, torova, mirila), u vrijeme prigodnih blagdana i nekih drugih događaja. Obredno *igranje* u južnopodgorskim kolima, ima također magijsku funkciju. Krugu se prema znanstvenim izvorima pridaje apotropejsko značenje, odbojno prema svim zlim silama i bićima, ima svrhu zastrašivanja zlih sila koje treba odbiti, udaljiti od ljudi i blaga.

Ovim radom pregledno je prikazana prikupljena građa s pokušajem povezivanja s građom srednjeg Podgorja. Prikazana građa razvidno pokazuje kako je tradicijska kultura cijelog Velebitskog podgorja usko povezana. Tomu pridonosi svakako i planinski krajobraz od prapovijesti do naših dana. Stari način života se napustio, ali priče i vjerovanja su ostali. Gotovo za svaki motiv moguć je komparativan prikaz s motivima srednjeg i sjevernog Podgorja, pa držim da bi se ubuduće trebala načiniti poveznica u istraživanju cijelog Velebitskog podgorja .

Mitske predaje

Predaja o caru Pasoglavu iz Kuline Večke

1.

Kaživa m' je moj did da j' u Kulni Večkoj careva car Pasoglav. Ima j' pasju glavu pa ga zato niko iz sela nije smija vidit. Svaki dan su dolazil iz sela momci brijat ga i šišat, al' nijedan se kuć' ne vrati, jer bi car svakog ubija da ne oda nikom da ima pasju glavu. Kako j' kojeg momka došlo na red, jope, ni jedan nije smija reć ku' će (kud iđe).

Kad je doša red na jednog od Zavitrenika, un o' stra reče svojoj materi. Una mu umisi kolačić od svog, maternog mlika (imala j' malo dite) i un ga ponese i pođe caru. Kad ga je obrija i ošiša, car ga je tija ubit, al' uto mu momak ponudi matern kolačić i car ga pojide."Kakoš me ubit sad kad smo braća po maternom mliku" – veli momak. Car ga nato pušti kuć i reče mu: Dobro, mi smo sada pobratimi i neću te ubit, al' nikom nemoj odat da iman pasju glavu. Momak obeća i ode, al' ne prođe dugo da se tajna ne dozna. Momak je od trstike napravija sviralu kojaj' svirala: U našeg cara pasja glava, u našeg cara pasja glava. Eto takoʼse tajna doznala.(kazivač Ivan Tomić Tatek)

2.

Kad momak obeća caru da neće nikom reć da ima pasju glavu, car mu dade svoj slavić od jasenove kore i pušti ga kuć'. Ničiji slavić nije tako dobro svira kaj carev. Momak j' na njen svira i svi su u selu slušal svirku: U našeg cara pasja glava, u našeg cara pasja glava. Momak nije moga izdurat nost tajnu useb, pa je priko svirke oda i tako se svud doznala. Potlen je car živija u osami neobrijan sve do smrti pa momke nije više bilo stra od smrti u Kulni. (kazivač Ante Marasović Brko)

3.

Cara nisu brijal momci iz sela neg vojnici. Čiji vojnici?. Biće njegovi, vrag i' zna. Vojnik koji je donija materin kolačić i bija spašen, iskopaj rupu u zemlji i oda tajnu crnoj zemlji. Na tom mistu izniklaj' trska od koje su momci iz sela napravl sviralu i sviral šnjon svirku: U našeg cara pasja glava.(kazivačica Pera Jović)

4.

Bio kralj koji je imao ćer, koja se nije smjela družiti s običnin pučanima. Da bi "ubijala vrime" tražila je od oca da joj dozvoli držanje psa. Međutim nakon izvjesnog vrimena, kraljevna je rodila. Kad je dite ugledano od kralja i članova njegove obitelji, svi su ostali zaprepašteni, jer je dite imalo pasju glavu i ljudsko tilo. Kralj je naredio čuvanje tajne o ditetu. Nije dopušteno nikome da ga vidi. No, kad je dite poodraslo nastupili su novi problemi. Prije nego što bi progovorilo zalajalo bi, a i brijati ga je tribalo da bi, koliko toliko ličio na čovika.

S obzirom da je bio običaj da sinove kraljevske porodice briju mladići iz kraljevstva, odlučeno je da se taj običaj ne prekida s tim da će sada kraljevića brijati svaki dan drugi mladić. Kako bi koji mladić doša i obavio svoju zadaću, kraljević bi ga pojeo. Zavladao je opći stra u obiteljima kraljestva za sudbinu njihovih sinova. Kad je došao red na sina jedinca da mora ići brijati kraljevića, ustrašena majka napravila je plan i rekla ga sinu. Umjesila je kruv sa svojim mlijekom i rekla sinu:"Kad dođeš kraljeviću odma mu daj da pojede ovoga kruva."Tako je sin i učinio. Nakon što je kraljević pojeo nekoliko zalogaja kruva, upitao je:"Od čega je ovaj kruv kad je tako sladak i ukusan?" Na to mu je sin jedinac rekao istinu o kruvu. Na to kraljević upita:"Što ću sad s tobom? Ne mogu te pojesti, jer smo braća po mlijeku tvoje majke."Sin jedinac je samo mučao. Nakon kraćeg razmišljanja, kraljević će:" Pustit ću te kući s tim da nikome ne smiš reći što si vidio. A ako i dođeš u iskušenje da o tome govoriš, tajnu koju znaš smiješ povjeriti samo crnoj zemlji." Jednog dana, čuvajući blago, sin jedinac je morao progovoriti o tajni koju u sebi nosi te je iskopao rupu u zemlji, sagnuo se nad nju i rekao:"Crna zemljo,u našega kralja pasja glava."Slučaj je htio da iz te rupe izraste zovina (bazga) i da jedan od čobana izradi *slavić* (sviralu) od te zovine. Kad je punuo u slavić, čula se velika tajna. Umjesto melodije čule su se riječi:"U našega kralja pasja glava." I tako se ta tajna pronijela kraljestvom. Nakon toga kraljeviću je ostalo da neobrijan i u osami živi do svoje smrti, a mladići iz kraljevstva oslobođeni su stra od smrti u kraljevskoj tvrđavi.

(zapisao Dušan Petričević)

5. U Petra kralja pasja glava

Ednon davno su u Kuln Večkoj zatvarane nevirne žene, među njiman nađe se i kraljica Jelena. U griju j' rodla sina s pasjon glavon. Govorlo se: U Petra kralja pasja glava. (kazivačica Milica Jović)

6. Marija Terezija ratuje s caron Pasoglavon

Kulnu Večku srušlaj u osamleston stolću Marija Terezija. Unaj nju gađala iz Vinjerca, dab' oslobodla svog zarobljenog sina. Zarobija gaj' car Pasoglav i tija gaj' ubt. Marija je privarla Pasoglavove vojnike i izvukla sina iz kulne. Jašlaj' na konju kojen je stavla potkove naopako, pridnju stranu potkove okrenlaj' nazad. Takoj' ispalo daj' ošla oklen je idošla. Toj' zavaralo carove vojnike koji su je tribal' uvatit', al' nisu uspil'. Potlen je sa sinon od Vinjerca sorla Kulnu.(kazivač Ante Marasović Brko)

Crna kraljica

7. Podgorska Crna kraljca

Utra je vrag, zvala sej' Teuta. Unaj tukla nike Grke od Ražanca i s mora i svei' prognala. Unaj' crna jer je opaka. Naredlaj' svakon svon vojniku da uzme po jedan kamen i uziđu zid – da zna narod kolkoj' imala vojnika. Svaki kamen – vojnik. Isad je taj zid kod Ražanca. Opaka kraljica svej' potukla s mora unas u Podgorju i undaj' ode nasela novi narod iz Ilirije, nike Vlahe i pokrstla ji. Vele daj' tako Marija Terezija tukla od Vinjerca Kulnu Večku i srušla je. (kazivačica Dara Babac)

Na sv.Trojici bijaj grčki grad. Stukla ga crna kraljica, a poslen još i potres. Sve je bilo zatrpano. Čobani su tamo napasali blago i opazli u gromili di viri crkvica i kad su razmakli kamenja, ukazala se sv. Trojica. Krov joj je bija pod kupon.(kazivačica Slavka Poljak)

Zakopano blago u Tribnju

8. Blago u pećini na brdu Obljak

Obljak je obljasto,(oblo) brdo udno Bristovca, lipo ispod Lukovca i Livodice. Moš knjen doć od Livodice i Bristovca ozapad a moš i od Ljubotića odistok. Unjen je pećina podno jedne stine. Na stini je uklesana ruka do zapešća, malo uviše da je nemoš dotać, kako pokažuje kaj putokaz di je u pećini zakopano blago (zlato). Oto zlato je bilo od jednog kralja iz Nina, a un je mora zbog ničeg bižat iz Nina s brodin i iskrca se u Lukovu. Unda je otlen iša Podin uviše. Sebon je ima dvanest tovara zlata. Dvanest vojnika vodloj dvanest natovareni konja. Kad su došli do Obljaka u pećini su iskopal rupu i u nju zakopal zlato.Kralj je sve pokrija velkon pločon na kojoj j' bija uklesan križ. Čoban su je vidl'. Na ploči je još ništo pisalo na nikon jeziku (jamislin latinski). Tudas' okote pećine moga vidit puno prazni puža, prilipaka i drugi školjaka. Šnjiman su se ranli. Čobani su otprije proval dić ploču nebl' izvukli zlato, al' se nije dala dić kolkoj' bila teška. Vele daj' mali Janka Njegovana (Nigovana) uspija izvuć niku kolajnu s medaljon i da je nosi. Ma ko će to virovat, biće mali kupija pa svi misle da je naša. (kazivači Niko Nina Vukić i Kata Vukić)

9. Blago u pećini na Asanovcu (Marinkovići)

Na Asanovcu ima jedna poveća gromila i kraj nje pećinica. Moš tamo doć' od Bajamovca (Prodani) odistok i Korita (Donji Mataci) ozapad, a moš ozdo od Kopovina (Trošelji). Kad je kralj davno pobiga brodon iz Nina iskrca sej' kod nas u Podgorju i u asanovačkoj pećinici zakopa svoje blago (krunu i zlato) i sve pokrija pločon. Potlen se tute ljudin prikaživalo čudo. Kad su niki ljudi našli ploču, na njoj je pisalo nikin jezikon da niko neće moć doć do krune i zlata (kazivačica Dara Babac)

10. Blago u Kulni Šibuljskoj (Lukića Torine)

Kulnaj lipo kod Lukića Torina. Ziđanaj' klačenin zidon kaj gradina sv. Trojice pa biće da su odistog vrimena. Edni su pripovidal da su tute stali niki plemići. Mora daj' tamo bija velk grad, al' se sve sorlo, ostalaj' samo Kulna. Dugačkaj' oko petnest, a široka oko osan metara. Vrag je mirija, nako odoka. Pantin daj' pripovida did Lukića kako su, biće tomu više od stogodina, došla knjen dva čovika barkon, škunon ozdo od Vortice, vrag zna 'esul' bil' od Nina ol od Paga, u naše mulo i došl našin kućan i rekli didu da in spremi štokod pojisti, da ako more ispeče kokoš. Dotlen su uni ništo kopal u kulni. I kad je kokoš bila gotova ode did ponji ,a uni već u po Kanala, ošli ća, a njanci da su rekli bog, odošmo mi, nemamo dokad pojisti ilo, preša nan je. Potlen je did oša vidit u kulnu što su radil', kad tamo, srušil po zida tražeć ćup sa zlaton, vidlo se to po komadićin od razbijenog ćupa. Ćup i blago odnil sa sebon i više nisu dolazil'. Vele da je to bija ćup s grčkin blagon.(kazivačica Dara Babac)

Predaje o vilama

11. Kuk Vilin

U Kuku Vilnu ima jedna pećina i u njoj su živle vile. Obnoć su navr' kuka igrale kolo u nezatvorenon krugu. Obdan su slazle u Duboki okupat se. Jednon in je dok su se kupale priša potajice jedan čoban i odnija najlipšoj krila pa se nije mogla vratit na kuk. Vila je jednu veče došla čobanovoj kući tražt svoja krila i molt ga da joj ji vrati nazad, al un nije tija, nego joj veli da se uda zanj. Vila reče da oće i rodi mu do nikog vrimena sina. Kad je dite podreslo,

vila se poželi svog vilinjskog života, pa pođe s dičačićen u Duboki na kupanje k drugin vilan. To sazna njezin muž i pođe zanjon s puškon da će je ubit, al promaši i ubije svog sina, a vila se vrati nazad na Kuk Vilin.(kazivačica Milica Jović)

12. Čolaci i vile

Na Kosi Čolakovoj na Malon Rujnu imaju dvi pećine. Tute su Čolaci prtljali prikolta. Udno Kose je Duboko, a ozapad Vilin Kuk. Vile bi s Kuka slazle na Duboko po vodu pa su pasi Čolakovi nanjiʼ lajali i zatojʼ Čolacin blago krepivalo i najposle su otlen moraľ oseťʼ u Kotare.(kazivačica Dara Babac)

13. Žeželji i vile

Vile su ljudin dodijale. Čoban koji bi lega na kosti (leđa) nije se više budija. Ljudi su išli kod vračara i odža lipo u Bosnu. Uni su in rekli da vile lete i da triba ležat na stranu da iʼ se ne gleda. Bija jedan Žeželj i napravija stojbinu kraj Dubokog i počelo mu blago krepivatʼ i mala dica umiratʼ. Išaj odži u Bosnu i un mujʼ reka: Napravijasʼ stojbinu između viline kuće i jezera i tvoji pasi nanji laju i moraš se otlen oseltʼ. Takoj ibilo, oselijaj u Liku.(kazivačica Dara Babac)

14. Vilin đardin

Vile su imale lip đardin, unjen je bilo svakog drveta kakvog ima na cilon Velebitu. Sve na jednon mistu. Jednon je jedan Poljak naša vilu u đardinu di se zaplela kosan u bukvan. Un joj ji odmrsija. Una ga pita što bi najvolija da mu učini. Volija bi, veli, da mi konji budu najači ode unas. I zbiljan su mu bili najači. Vila mujʼ ispunila želju.(kazivačica Dara Babac)

15. Vilino kolo

Usrid Poljačke ogrede Sirotkuše na Malon Rujnu vile su igrale kolo. Isad se vidi izgažena trava u velikon posve pravon krugu. Biće da isad une gori igraju kolo obnoć. Kolo (krug) točnoj usuprot Babinom Kuku .(kazivačica Dara Babac)

16. Vile odnose dicu na Oglavnovcu

Isprtljali čovik i žena s blagon na Oglavnovac .Ubrzo in se rodi žensko dite. Nikako odresti ,uvik malo i leži u kolinki. Odu čovik i žena vračari u Bukovicu, a una in veli, to van je vila učinila. Složte jaja u krugu oko kolinke. Uni to učiniše i dite se diže i vidi čuda ima sto godina, kaj sto jaja oko kolinke. Jope in vračara reče da ostave dite na Velikoj vodici (lička strana Velebita). Niko vrime prošlo pa odu jope na Veliku vodicu štojʼ s diteton. Kolinku našli, a diteta nema. Vile ga zaminile sa staron vilon i odnile k sebi.(kazivačica Dara Babac)

17. Vilinsko-Babino jezero

Unotje podno Vaganskog kuka i Babinog kuka. Voda mu je vajik čista jer je čiste vile koje obnoć oko njeg igraju kolo. U njen vajik ima vode istog raza i nikad ne prisuši. (kazivačica Pera Jović)

18. Crni junac iz asanovačke pećine

Proša obnoć niki čovik kraj asanovačke pećine. Ižnje izleti crni junac i poleti za čovikon. Biži čovik, a junac za njin. Misec kaj dan. Čovik se okrene i uvati junca za rogove. Šnji se borija cilin puton do kuće. Prid kućon pušti junca i uteče u kuću, a junac pobigne nazad

na Asanovac. Ja mislin daj' to bija vukodlak, vrag će znat' Tot'je ka nika ukleta duša. To pantin da su otprije vajik divanl'.(kazivačica Dara Babac)

19. Vodeni čovik

Otprije smo manju dicu strašl' da ne iđu u more jer će i' odnit' vodeni čovik. Takoj' edno dite odvuka na dno i uno se utoplo.(kazivač Ante Marasović Brkao)

20. Oglavnovački volovi

Na Oglavnovac su prtljali Bukovčani. Na srid Oglavnovca bilaj' voda, tu sej' skupljala s točila pa su je Bukovčani obziđal' da se napaja blago. Jednon je voda prisušla i ostala nako gola zemlja. Došla dva vola i legla na tu zemlju. Kad odednon propadoše u zemlju i nestadei'. Zemlja se sama jope zaspe ozgo. Biće daj' dol' jama bezdanka.(kazivačica Dara Babac)

Etiološke predaje

21. Oglavnovac

Otprije se divanilo kako su čobani čuval blago na Oglanovcu. Odednon su opazl da su volovi rozin iskopal iz trave glavu (lubanju). Uzel su je u ruke i upital': Čijaj ovo glava, Bogje pomilova. To čekan već sto godina - glava će nato začuđenin čobanin. O glavo Oglavnovca počivaj u miru, rekoše čobani. Otad se Oglavnovac tako zove.(kazivačica Pera Jović)

22. Kuk Bojin – Bojinac

Otij' kuk najvišlji na donjoj strani od Rujna. Ednon davno na kuku su dvi sestre čuvale blago. Odednon se naoblačilo i poče nevrime. Nenadano pukne grom i ubije jednu od nji – Boju, i po njoj kuk dobi ime – Bojinac, Boinac.(kazivačica Milica Jović)

23. Duše na Dušicama

Kažival su stariji da su Turci Udbinjani u sedamleston stolću odlazl u Kotare po malu dicu i priko Dušica je odvodl u Liku, a potlen u Tursku. Tamo su i' odgajal za svoje vojnike. Matere su u ljutoj žalosti išle za dicon do Dušica i nabrajale: Ajme naše dušce, Vratite nan naše dušce. Dalje nisu smile, akoj' koja ipošla Turci su je ubil'. Dikoja dica su umirala po putu na Dušcan, a dikoja u Lici, a dikoju su Turci ub'l' na Dušcan. Otog nabrajanja jadni matera otad se Dušce tako zovu. Bijaj iz mog roda ajduk Dujam Kneževića, un je napada Turke sa svojin jatacin. Kad su Turci istirani, oselijaj u Vinjerac.(kazivač Marjan Knežević)

Men'je moj ćaća kaživa da su lički lugari i potlen prvog svitskog rata oblazl Dušce jer su i u to vrime Dalmatinci zimi kad nema paše, kral ličko seno sa stožine (kotarine), a i mi s Libinja smo užal'. Edne zime došla dva lička lugara obać seno na Prisiku i vide da gaj' niko dira: Pokral nan Dalmatinci seno, vikne edan. Oblaze oko stožina i odednon uni drugi lugar opazi prtinu od Svetog Brda. Veli, ne kradu nan Dalmatinci jer prtina ne iđe s juga nego sa sjevera od Svetog Brda, mordaj' kakva životinja došla ist' seno. I štoš ti vidt', približe se oba prtini i u čudu opaze da je prtinu isprtlo dvoj bose dice iđuć ozgo od Svetog Brda na Dušce. Kad su dica došla do jednog stoga, jedno gaj' dite obašlo s jedne strane, a drugo s druge i unda jope zajno prtinon dalje u istočno Bilo (šumovto brdo iza Dušica). Lugari su pratl prtinu i lipo vidl' trag bosi' dičiji stopica i zaključl' da su to duše (dušice) dice koju su davno

odvel Turci i sa'se njijove duše vraćaju istin puton priko Dušica. Rekli su još da su to duše dice na putu u nebeski raj. E, otog ti se Dušce tako zovu.(kazivač Jakov Knežević)

Priče o mirilin

Mrtvog nosu od varoši do groblja na noslin. Noge su naprid, a glava otpozadi. Kad dođu do mirila unda ga skinu doli i izmiru dužinu koliki je bija. Na zemlji zabiližu kamenjin dužinu, di je glava metne se veći kamen, a uz noge manji. Kad se vrate iz groblja popune dužinu kamenjin od glave do nogu. Potlen se, more proć i do misec, dva mirilo lipše uređuje: tešu se ploče i ziđu u suvozidu i urižu se kod glave šare da bude lipše a digdi godna i ime. Samo se na mirlu smi stat kad se nosi mrtvi. Prave se uz put po dužini puta i na polovini puta od varoši do groblja. Glava gleda uistok. Dok se označuje misto di će bit mirilo ne moli se i pop ne dolazi na mirlo i ne kite se. Kad se prođe užnji, prikrste se i kaže:Boga pomilova s kojin se ode upočivalo. Mirilo je uspomena da se siti mrtvoga. Na njiman se stalo s mrtvin za uspomenu i za dušu koja će na njiman ostat a ne radi toga što ga je bilo teško nosť. I ne smi se gazť po mirilin. To su sveta mista. Una stalno stoje dok ji vrime ne razvali. Duša se izmiri da se ne vraća(kući) ,ako je grišna i ukleta luta, aľ se ne vraća, a negrišna će sama u raj. Mrtvi dolazi na mirla i una se zato ziđu da ne iđe dalje odnji, da ne dolazi kući neg' samo donji'. Da bi upočivale duše uni koji su ode upočivali. Mirloj' misto na kojen je mrtvi zadnji put sta' na zemlju. Pokojnik se još jednon prije neg se spušti u grob, položi na zemlju. Toj' misto ka' molba duši (duhu) pokojnika da se ne kreće dalje od mirila i da ne dolazi kući u varoš.(kazivači Ivan Tomić-Tatek, Mate Jusup i Dara Babac)

Kameni žrtvenici (Kamen - Baba)

24. Malorujanska Kamena Baba

Babin kamen ol Babin kuk tij' na Malon Rujnu nad Babčevin stanovin , ozapad ogrede Sirotkuše uz njivu Prodanovu. Tu se dolazla molť jedna baba Muslimanka. Biće daj' to bilo za Turaka. Zovemo ga i Popov kuk. Njem se s prolća donosla prvina: žito,janje,tele i maslenovo ulje, koj' što ima.(kazivačica Dara Babac)

Kaživala m'je baba, otprije su žene kad bi sprolća otprtljale s blagon na Rujno na ispašu, na taj kamen stavle zera žita i polile zera maslenovog ulja da blago bude pravo i zdravo. Otaj kamen je bija dosta velik i nako sam je staja. Napo je razbijen jer je uziđan u stanove Prodana. Običaj je traja do drugog rata, potlen više nije.(kazivačica Dara Babac)

Bila su dva Kmena, edan pod njivon Prodanovon. Mi smo se kaj dica otprije penjal na nj. Moš nanjen ležať. I sad je un tamo. Drugi je bija nasrid polja između Gradinice i Sirotkuše kod Torine Popove. Niki pop ga je blagosovija pa su ga zvali Popov kuk. Poslen rata minirali su ga Poljaci za obziđat ogrede i uziđat u stan. Poslen in je došla krepa na blago pa su oseliľ u Zvratu i Zamršten.(kazivačice Dara Babac i Slavka Poljak)

Legende o sakralnim objektima i grobljima oko njih

25. Sv. Trojica u Tribanjskoj drazi (Tribanj-Šibuljina)

Kraj Tribanjske drage na istoimenoj ranobizantskoj gradini nalaze se crkva i groblje.

Otoj bilo grčko groblje i crkva u niko davno vrime i unda je sorla opaka kraljica (Teuta). Ostalaj' samo zlatna maketa od stare crkve, našli je čobani u kupni i po njoj narod jope uziđe novu crkvu. Taj maketa bila učarana, imalaj moć, jer ko je kod tija odniť iz crkve, umra bi.

Kod crkvej' bilo zakopano blago. Ednaj' cura Manda čuvala blago tute oko groblja. Sidlaj na ednome kamenu kraj crkve. Iz jednog grmečića kraj kamena virjaj' napolak oveći ćup sa zaklopcen. Curaj prela vunu i vrtenon zapela za zaklopac i un se zera pomače, ižnjeg izlizi zmija pa će Mandi: Ajde curo stani mirno ne zaklaplji me, ja ću doliziť do tvog čela i pušti me da te poljubin u čelo i ti ćeš se spasiť i biť sritna i čestita, a i mene ćeš spasť.

Zmijij' bila na glavi žuta kruna kaj vitica s roščićen.

Mandaj' stala, okrenla zmiji kosti (leđa) i kad je zmija dolizla do vrata una se strese i zmija pane: Curo stan mirno, zmija će po drugi put. Manda se jope od studeni strese i zmija pane. I po treći put dolizi joj zmija dovr' glave, aľ se tliko bojala daj' zmija pala i po treći put. Zmija joj reče: Ajme meni zauvik, a tebi do groba, ti ćeš biti nevoljnica, a ja ću biti ukleta. Saću ja jopetući u ćup, a ti me zaklopi i uredi sve kako je bilo. Mandaj' zmiju zaklopla i ćup zasula zemljon. Poslen je pripovidala braći i uni su pošli tražit ćup s blagon ,aľ ga nikako više nisu mogľ nać. Na krajuj' Manda ošepavila.(kazivačica Dara Babac)

Na groblju grčke gradine sv. Trojice biloj sakrivenog blaga u zaklopljenin ćupin. Na sv. Marka prva sunčana zraka pane na misto di je zakopano blago i uno zasvitli. Pave Štrbo (Štrbić) iskopaj veliki ćup s tri noge i odnija ga kući. El što u njen naša ne znan. Ja san tamo čobanla i našla srebreni novčić. Na njen je s jedne strane bila nika lipa ženska do prsiju, a s druge strane tri vojnika s kopljin. Novčić je odnija moj pok. svak Đuro. Ima isprid Prodana tursko groblje i pećurina. U njoj je zakopana kruna ninskog cara. Čobani su našli ploču na kojoj se prikažuje čudo i niko je neće moć pomaknit dok na njoj ne izgine dvanestero braće. (kazivačica Slavka Poljak)

26. Trstenica, sv. Marija Mandalina u Tribnju-Mandalini

Mleci su sikli šumu u Gori (Velebit) i tovarli je na galije. Jednog je Mlečana uvatlo nevrime s buron na moru i un se zavitova da će ako ostane živ uziđať crkvu. Ziđari i zavitnici su rekli da će jedan kamen priteć iľ valť kad uziđu crkvu. Takoj' ibilo. Eno se isad vidi da jedan vali. Odej u Drazi bila luka i biloj puno rasta pa se Mlečan veza brodon za rast i tako uteka nevrimenu i odman odredija diće se graditť crkva uz more u Drazi. Otad je Mandalina zavitna crkva za pomorce, trgovce, ribare, pržinare, uskoke i druge brodare. Dragaj' bila u osamleston stolću mletačka luka.

Oko crkvej' bilo tursko groblje, aľ toj' sve prikopano dok se ziđala cesta i propust, a dostaj' toga raznila voda iz jaruge.(kazivač Niko Nina Vukić)

Povijesne predaje

27. Predaja o Mlecin

Odej u Podgorju bila velika gora – Rasti i unda su galijan došli Talijani i posikli raste i volovin vukli debla do mora i tovarl ji na galije i odvozl nikuda daleko i šnjiman gradli niki velki grad. Na galijan su veslali robovi, jedan je bija iz Tribinja.(kazivač Niko-Nina Vukić).

28. Vurlanski virovi u Paklenci

Došli su podavnije Vurlani jamisln iz Mletaka i ode sikli šumu u Paklenci. Skupljaľ su vodu s vrila, ustavljaľ je ustavon, a kad je tribalo, puštaľ je potokon niz Klance. Vodaj' nosla drva do Jaruge kraj Kulne Večke na utoku potoka u more. Tute su se drva ustavljala s drvenon mrižon – to su prigrađene grede. Otlen su cipce odvozľ gajetan i trabakulin u Vurlaniju. Isad se ta vrila zovu Vurlanska. Piše tako i u Katastru.(kazivač Ante Marasović-Brko)

29. Tamnička Draga

U Tamničkoj Drazi bijaj privremeni zatvor (tamnica) za mletačke pribige jer su u to vrime pali Mleci i tutej bila granica među njiman i Vrancuzin i tutej stala pogranična straža.Vrancuzi su sagradl veliku, lipu kuću za žandare i kraj nje pravu gusternu.Tamničkaj' otad prozvana tako radi vrancuskog zatvora. Ima otog dabi trista godina. Poslen kad su pali Vrancuzi i vlast priuzela Austrija u južnom Podgorju, ondaj' ona dala tamničku kuću na dražbu i proda je brodarin Zubčića ozdo od Ražanca. Oni su bili dobro stojeći pa su mogli za nju datʼ najviše. I sad ima kažu u Pešti ugovor o toj dražbi, a u Katastru gospićkom sve lipo piše. Oti Zubčići nisu dugo bili neg se osele u Dragu Lisaricu koju su iston kupli od Austrije. I danas su tamo njiove kuće. Vrancusku kuću u Tmničkoj prodali su Trošeljin ozgo od Trošelja Seline. I oni se danas služe šnjom i gusternon. Niže zera na Punti mandalinskoj bilaj' mletačka karaula. Od nje nije ostalo ništa. Takoj' kad su propali i Mlečani i Vrancuzi sve priuzeja Vranjo Josip, tako su pripovidali stariji.(kazivač Dujo Trošelj)

30. Groblje sv. Jure u Rovanjskoj

Eľ vidiš našej groblje kaj i vaše i seljnjarsko uz more. Sad je sve prikopano iston kaj i vaše. Sićan se stari grobova, svakij bija iznutra obziđan, a ozgo pokriven velkon teškon pločon, ja mislin da su tribala mankon četr čovika da je dignu. Morda su uni koji su tu živl prije imal kakve sprave za dovlačenje i namišćanje ploče. Sićan se, kad san bija mlađi da je na svakoj ploči bija isklesan poniki bilig. Bijaj križ, pa pomiseca, kolo okruglo kaj sunce, zvizda i ništo nako kaj riblja kost. Sve su ploče porazbijane kad se počelo salivatʼ nove grobove od cimenta već unazad trijest godina. Grobljej' staro jamislin kolik groblje sv. Petra. Iste su nake ploče bile i naše. Morda i' je ziđa isti narod. A bilotje ode i naši starinski grobova kaj mirila i jedna kosturnica, al otoj iston sve nestalo.(kazivač Dane Rončević).

Dvije mitske pjesme

1.

"Angeline vodu priplovila,
Marija se mlada utopila.
Dva su briga svekar i svekrva,
Sunce, misec mladi diverovi ,
a ribice mlade jetrvice,
morski kamen mladi đuvegija.
Lipo moje svate dočekajte,
svakom svatu jabuku podajte,
mom draganu svilenu maramu,
što sam vezla tri godine dana.
Ja je vezla, majka me je klela.

2.
"Naresla je kopriva,
sve je polje pokrila,
jedna noga nemogla di je resla šenica,
o, Janjo, Janjo, janje umiljeno.
Žela su je dva brata,
među njima sestrica,
o, Janjo, Janjo, janje umiljano.
Sestrica je plakala,
braća su je tišila,
o, Janjo, Janjo, janje umiljano.
Što ti plačeš sestrice,
o, Janjo, Janjo, janje umiljano.
Već pogledaj pod oblake,
pod oblakom zlatan sto,
za njin sidi dragi tvoj,
o, Janjo, Janjo, janje umiljano.
U džepu mu vacolić (rupčić) moj,
a na ruci prsten moj,
o, Janjo, Janjo, janje umiljano.
Prsten ćemo kovati,
Vacol (rubac) ćemo kupiti,
dragog ćemo iskati,
o Janjo, Janjo, janje umiljano." (zapisao Dušan Petričević)

Kazivači

1. pok. Pera (Perina) Jović, rođ. 1882. (Starigrad - Paklenica)
2. pok. Ivan Tomić- Tatek, rođ. 1907. (Starigrad - Paklenica)
3. Dara Babac, rođ. 1942. (Tribanj)
4. pok. Kata Vukić, rođ. 1914. (Tribanj)
5. Niko Vukić - Nino, rođ. 1939. (Tribanj)
6. pok. Mate Jusup, rođ. 1892. (Starigrad - Paklenica)
7. Ivan Trošelj,rođ.1921.(Starigrad-Paklenica)
8. Marijan Knežević, rođ. 1955. (Modrič)
9. Jakov Knežević, rođ. 1922. (Modrič)
10. pok. Ante Marasović – Brko, rođ. 1916. (Starigrad - Paklenica)
11. Dane Rončević, rođ. 1927. (Rovanjska)
12. Dujo Trošelj, rođ. 1927. (Tamnička Draga - Barić Draga)
13. pok. Milica Jović, rođ. 1900. (Starigrad-Paklenica)
14. Slavka Poljak, rođ. 1921. (Tribanj)

Literatura i izvori:

Belaj, Vitomir, Hod kroz godinu, Zagreb, 2007.
Bonifačić Rožin, Nikola, Folklorna građa iz Hrv.Primorja pod Velebitom, rkp. IEF 277, 1956.
Bonifačić Rožin, Nikola, Rkp.IEF, br. 278, 1955. (iz Bošković-Stulli, Maja, Narodna predaja ovladarevoj tajni, Zagreb, 1967.)
Bošković-Stulli, Maja, Narodna predaja o vladarevoj tajni, Zagreb, 1967.
Bošković-Stulli, Maja, Narodna književnost, Povijest hrvatske književnosti, Knjiga 1, Liber i Mladost, Zagreb, 1987.
Bošković-Stulli, Maja, Zakopano zlato. Hrvatske usmene pripovijetke, predaje i legende iz Istre.Istra kroz stoljeća 38. Pula – Rijeka: Čakavski sabor, 1986, 191-225.
Bošković-Stulli, Maja, Priče i pričanje, Zagreb, 2006.
Bošković-Stulli, Maja, Istarske narodne priče, Zagreb, 1959, 190 -194.
Dronjić, Matija, Usmene predaje Velebitskog podgorja, Senjski zbornik,god.36, Senj, 2009, 245-273.
Faber, Aleksandra, Ekonomsko značenje putova oko Paklenice u prapovijesti, antici i srednjem vijeku, Pklenički zbornik 1, 1995, 255 - 260.
Fortis, Alberto, Put po Dlmaciji, Slobodna Dalmacija, Marjan tisak, 2004.
Franić, Dragutin, Plitvička jezera, Zagreb, 1910.
Gavazzi, Milovan, Godina dana hrvatskih narodnih običaja, Zagreb, 1988.
Glavičić, Ante, Prilog istraživanju starohrvatske sakralne arhitekture Velebita i Velike Kapele, (I dio), Senjski zbornik IX, Senj, 1981./1982, 91-114.
Gušić, Branimir, Čovjek i kras, Krš Jugoslavije,1,JAZU, Zagreb, 1957.
Gušić, Branimir, Naše primorje, Pomorski zbornik,1, Zagreb, 1962.
Gušić, Branimir, Naseljenje Like do Turaka; Lika u prošlosti i sadašnjosti, Zbornik 5, Karlovac: Historijski arhiv, 1973. (13-63).
Jurkić Sviben, Tamara, Od Lilit do more, Mitski zbornik, HED, 2010, 151-170.
Karanović, Zoja, Zkopano blago – život i priča. Novi Sad (Bratstvo i jedinstvo), 1983.
Marks, Ljiljana, Vekivečni Zagreb. Zagrebačke priče i predaje, Zagreb (AGM), 1994.
Mirdita, Zef, Vlasi starobalkanski narod, HIZP, Zagreb, 2009.
Marković, Mirko, Narodni običaji sezonskih stočara na Velebitu, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, knjiga 48, Zagreb, 1980. 5 -141.
Petričević, Dušan, Starigrad-Paklenica, Starigrad - Pklenica, 1997.
Rogić, Pavle, Porijeklo stanovnika velebitskih naselje (u Željko Poljak, Velebit), Zagreb,1969, 101-112.
Rogić, Veljko, Velebitska primorska padina, Geografski glasnik, 20, Zagreb, 1958.
Rukavina, Ante, Zvona ispod zvijezda, Gospić, 1989.
Vince - Pallua, Jelka, Vlažni monoliti *BABE,* Ženski kultni supstrat plodnosti i blagostanja, u Žene u Hrvatskoj, Zagreb, 2004, 21-23.

Rječnici

1. Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik (ur. Tolstoj, Svetlana M. i Radenković, Ljubinko), Beograd:Zepter Book World, 2001.

2. Srpski mitološki rečnik, Beograd, 1998., (ur. Š. Kulišić, P. Ž. Petrović, N. Pantelić
3. Mitološki rečnik (ur. Bulat Petar, Čajkanović Veselin), Beograd, 1998.
4. Leksikon religija i mitova drevne Europe (A. Cermanović – Kuzmanović i D. Srejović), Beograd, 1992.

Mythical Traditions and Legends from Podgorje in southern Velebit

Mirjana Trošelj

The text focuses on the lore and legends collected in the southern part of Velebit, Croatia, between 1977 and the present. The sole exception is the mythic narrative about Pasoglav, a king with the head of a dog, the variants of which were first written in the second part of the 19th century. Several authors, particularly Maja Bošković Stulli, whose study on the subject is also the most extensive, have been examining this subject. The story is connected with Kulina Večka, a location in the Starigrad-Paklenica area. Just as specific are two mythical songs published in 1997 by Dušan Petričević in the book titled Starigrad-Paklenica.

The lore from Velebit is classified according to literary folklore types. The first section contains variants of the story about King Pasoglav, whose origin is believed to be in the myth about King Midas and Trajan.

It is interesting that in the narratives about Crna Kraljica (Black Queen), the Illyrian Queen Teuta features in the lore of Podgorje as the oldest historical personality. Possessing a malicious character, she fights the Greeks and destroys everything they have built.

Treasures are buried in caves and mountains, and next to churches. The riches are usually guarded by a snake, a condemned soul that cannot rise into the firmament. Numerous are also stories about fairies. Fairies are ambivalent beings, both good and evil, that act according to conditions in nature and to the behavior of humans.

Etiological tales explain geographical names. They include all mountain tops, valleys, and lakes that bear the name Baba, and also sacrificial stones (the Baba stones). Since the Baba stones functioned as the place where people could make an offering to Baba, seeking fertility and prosperity, the tales may represent the pre-Illyrian substratum of Magna Mater. In Velebit, the cult of Magna Mater was extended to the so-called *crkvine* (churches), which were cultic objects of shepherds. Whether this syncretism is truly a local tradition from the Middle Ages or was brought to the area by new settlers after the Turks had been banished from this territory at the end of the 17th century, remains unclear. According to the local population, in the period prior to the Second World War both the church in Malo Rujno and the Baba Rock were frequented. This unique form of syncretism was also observed by the author who had spent her youth in this area. The syncretism refers to the transfer of the custom of kissing the Baba Stone to kissing a living old woman and the painting as well as statue of Virgin Mary in Veliko Rujno. The Baba Stone as well as the statue and the painting, this one particularly on Assumption Day on August 15, were all presented offerings for good health and happiness. An important element of the ceremony was the vow made to Virgin Mary that was performed by circling the altar on bended knees. The women who were performing this act during mass kissed the altar and Virgin Mary, presented them with offerings, crawled beneath the picture and the statue of

Mary, lit candles at the altar, and circled the church in a procession that carried the picture of the Blessed Virgin.

The author also stresses the apotropaic function of the *kolač*, the dried wheel-shaped bread from Podgorje offered to those who came to pay a visit to wish good luck and happiness during holiday season. Used also as medicine, the bread was worn around the neck to ensure protection from evil forces and spells.

The article contains material and data that will be used for further research. It is an attempt to rescue from oblivion the hitherto overlooked cultural heritage from the southern part of Podgorje and to inspire further interdisciplinary research.

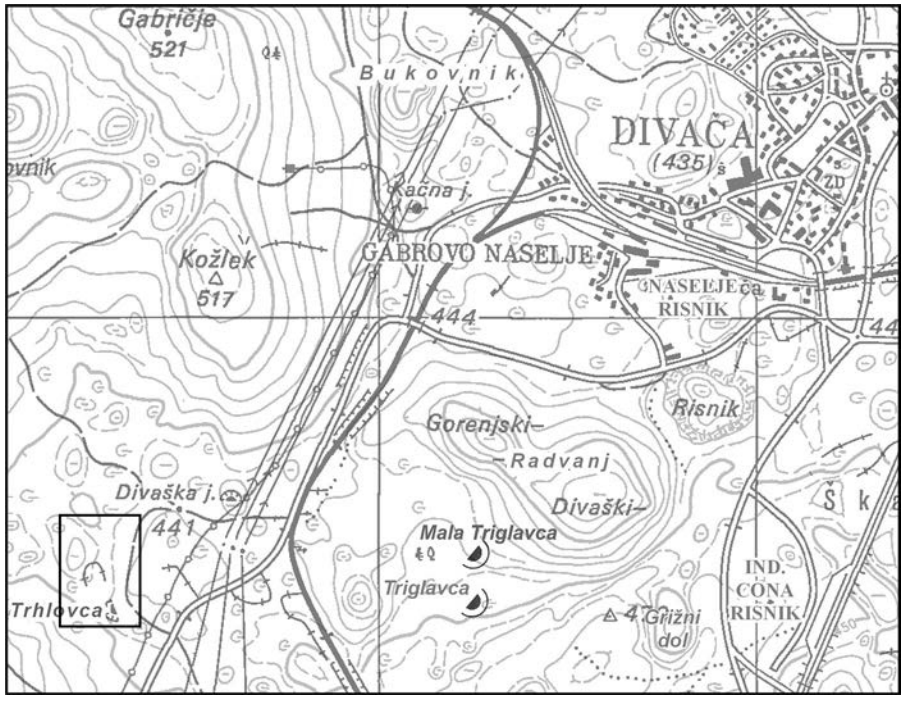
Trhlovca = lokavska Triglavca

Boris Čok, Ladislav Placer

The three rocks above the entrance and the three rock columns some ten metres before the entrance explain why, up until the mid-20th century, the Trhlovca rock shelter was commonly referred to as Triglavca (Three-head).

Uvod

Med Divačo in Lokvijo ležijo trije spodmoli: Trhlovca, Mala Triglavca in Triglavca (sl. 1). V Katastru jam Jamarske zveze Slovenije so ti objekti označeni s številkami 67, 4815 in 608. Trhlovca leži nekaj stran od regionalne ceste Divača–Lokev. Mala Triglavca



Sl.1 Orientacijska skica.
Fig. 1 Orientation sketch

Sl. 2 Trhlovca. Pogled na spodmol z vzhodne strani.
Fig. 2 Trhlovca. View of rockshelter from eastern side.

in Triglavca ležita bliže Divači na robu velike udorne doline Radvanj. V Trhlovci in Mali Triglavci so pričeli z arheološkimi izkopavanji v drugi polovici 20. stoletja, o čemer so bili objavljeni številni prispevki, raziskovali so France Leben, Ivan Turk, Miha Budja in drugi. V Triglavci arheoloških izkopavanj doslej še ni bilo, zato o njej v strokovni literaturi ni podatkov. Na Karti občine Divača iz leta 1819 (Arhiv Geodetske uprave Sežana) na mestu spodmola Triglavca ni nobenega imena, Žiberna navaja zapis Terglanz (1981, 81), ki naj bi ga našel v katastrski mapi iz leta 1818, vendar ta podatek ni preverjen, v zemljiškoknjižnih zapisih po letu 1840 se uporablja ime Triglavca. Po Čoku (2010) se je v Triglavci izvajal obred plodnosti do prve polovice 19. stoletja, ko je bil nasilno prekinjen, po Placerju (2010) je ime Divače povezano s tem ali podobnim obredjem.

Ledina med Divačo in Lokvijo, na kateri je spodmol Trhlovca, se je po Karti občine Lokev iz leta 1819 (Arhiv Geodetske uprave Sežana) imenovala »Per Terglauza«, torej Pri

Sl. 3 Detajlna skica. Trhlovca, Ruščeva dolinca. Legenda: 1. Tri zaporedne skale-stebri na lokaciji Nr. 1; 2. Tri skale razporejene po ogliščih trikotnika na lokaciji Nr. 2; 3. Tri skale-grebeni na lokaciji št. 3; 4. Stena naravnega oltarja v Ruščevi dolinci; 5. Navpična razpoka; 6 Nagnjena razpoka z označenim vpadnim kotom; 7. Lega plasti z označenim vpadnim kotom.
Fig. 3 Detailed sketch. Trhlovca, Ruščeva dolinca (Little Dolina). Legend: 1. Three consecutive rock columns at location Nr. 1; 2. Three rocks situated at triangle joints at location Nr. 2; 3. Three rock ridges at location Nr. 3; 4. Wall of natural altar in Ruščeva dolinca; 5. Vertical joint; 6 Tilting joint with dip angle marked in; 7. Bedding plane position with dip angle marked in.

Sl. 4 Naravni oltar z vdolbino. Pogled s severne strani. Ruščeva dolinca.
Fig. 4 Natural altar with hollow. View from the northern side. Ruščeva dolinca.

Triglavci. V Trhlovco je bila jama preimenovana v drugi polovici 20. stoletja zaradi lokavske narečne izgovarjave Triglavca-Tərylouca, ki se v ušesih Neprimorca sliši kot Trhlouca (Placer 2010, 320). Prvotno sta torej obstajala dva spodmola enakega imena, Triglavca pri Lokvi, ki se danes imenuje Trhlovca, in Triglavca pri Divači, ki še vedno nosi to ime. Razprava o pravem imenu Trhlovce se je vodila vso drugo polovico 20. stoletja in še nekaj čez. Mnenja so nihala med oblikami Terglavca, Trglavca, Triglavca in Trhlovca. Zaradi lažjega razlikovanja in navidezne logičnosti je prevladala slednja oblika. O tem so pisali predvsem France Šušteršič, Matjaž Puc in Jožko Žiberna. Sobivanje dveh spodmolov enakega imena je Placerja (2010, 320) navedla na pomisel, da je lokavska Triglavca ob prometni poti v krščanskem obdobju morda služila kot maskirni objekt za prikrivanje poganskega obredja v odmaknjeni divaški Triglavci.

Spodmol Trhlovca leži pod 10 m visoko steno (sl. 2) in se po opisu iz Registra jam Slovenije nadaljuje v desno v 124 m dolgo in 22 m globoko jamo. Vstopni rov v jamo je širok približno tri metre in se konča po dvajsetih metrih. Nekje na sredini se levo navzdol odcepi manjši rov, kjer je bila na križišču v kamen ročno izklesana kotanja, v katero je kapljala voda. Med obema vojnama so Italijani vhodni rov zagradili z betonskim zidom in vanj vgradili železna vrata ter prostor uporabljali za skladišče eksploziva. Pri urejanju skladiščnega prostora so uničili kotanjo z vodo. Jamo so uporabljali kot skladišče eksploziva še po drugi svetovni vojni do 60-tih let 20. stoletja.

Sl. 5 Tri skale-stebri z lokacije št. 1. Pogled z jugozahodne strani. Najbolj poudarjena trojica, razpoznavna z obeh strani.
Fig. 5 Three rock columns from location Nr. 1. View from the southwestern side. Most marked trinity, identifiable from both sides.

Izročilo

Vodo v izklesani kotanji so domačini iz Lokve do uničenja uporabljali za pitje, po pripovedovanju Francke Mevlja-Vrharjeve leta 1970, po rodu iz Prelož, pa naj bi zgodaj spomladi opravljali tudi obred prerokovanja, kakšno bo poletje. V kotanji naj bi zajeli vodo v lončeno posodo in jo odnesli v Ruščevo dolinco (sl. 3), kjer se nahaja okoli 10 m dolga in okoli 2 m visoka stena v obliki oltarja z vdolbino kvadratne oblike, veliko približno 70 x 70 x 70 cm (sl. 4). Nad vdolbino je umetna ali naravna odprtina široka okoli 15 cm, ki se navzgor lijakasto širi do površja. Preden so posodo z vodo položili v vdolbino, so vanjo vtaknili tri enoletne leskove šibe s šestimi očesi, ki so jih pred tem odrezali v okolici. Posodo so v odprtini pustili za en obrat lune, potem so šli pogledat, ali so pognali poganjki na šibah. Če so vse tri pognale liste, je pomenilo, da bo poleti dovolj dežja in dobra letina. Če sta pognali dve, je bilo pričakovati manjšo sušo in manj pridelka, če je pognala samo ena, se je obetala večja suša in zelo malo pridelka, če ni pognala nobena, je to pomenilo gorje z veliko sušo in lakoto. Da bi odgnali sušo so z vrha, skozi luknjo v skali iz posode zlivali vodo in delali uroke, priprošnje za dež. Do kdaj naj bi se ta običaj ohranil, Francka Mevlja-Vrharjeva ni povedala, glede na ostale običaje verjetno do prve svetovne vojne.

Simbolika

Tako za divaško kot za lokavsko Triglavco je bilo nejasno, zakaj tako poimenovanje. Po pregledu okolice lokavske Triglavce pa lahko rečemo, da je ime povezano s češčenjem Triglava. Ženska oblika imena se nanaša na samostalnik jama, ki je ženskega spola. Pomen Triglavce nakazujejo tri ločene skale (sl. 5), ki stojijo v vrsti tesno ena ob drugi okoli 70 m pred vhodom v spodmol. Na karti (sl. 3) so označene z lokacijo št. 1. Skale stojijo v smeri 120° (azimut) in segajo v višino od 2 do 2, 30 m. Pomen tega simbola povečujejo tri skale na lokaciji št. 2 tik nad steno, pod katero je spodmol. Na sl. 2, ki je posneta s platoja pred spodmolom, so lepo vidne, še lepše jih vidimo na povečanem posnetku na sl. 6. Tri skale na lokaciji št. 2 dajejo vtis urejene vrste le s prostora pred spodmolom, če pa stojimo ob njih, ta vtis izgine, ker so razporejene v ogliščih trikotnika na različnih višinah. Poleg omenjenih dveh je najti v bližnji okolici spodmola še dve skupini treh skal, eno na lokaciji št. 3, kjer je trojnost lepo vidna s severovzhodne strani (sl. 7), manj z jugozahodne (sl. 8) in skupino nekaj deset metrov vzhodno od lokacije št. 1, kjer je vtis trojnosti še bolj zabrisan

Sl. 6 Tri skale razporejene v ogliščih trikotnika z lokacije št. 2. Posneto s prostora pred spodmolom.
Fig. 6 Three rocks situated at triangle joints from location Nr. 2. Picture taken from location in front of the rock shelter.

Sl. 7 Tri skale-grebeni z lokacije št. 3. Pogled s severovzhodne strani. Trojica je razpoznavna le s te strani.
Fig. 7 Three rock ridges from location Nr. 3. View from the northeastern side. Trinity identifiable only from this side.

(sl. 9). Simbolni pomen imata le skupini na lokacijah št. 1 in št. 2, medtem ko sta drugi dve manj sugestivni in verjetno nepomembni. V razgibani kraški pokrajini bi morda našli še več takih skupin.

Geološki opis

Vse skale na omenjenih lokacijah so *in situ* in odražajo geološko zgradbo okolice Trhlovce, kjer vpadajo debele plasti zgornjekrednega apnenca 10° do 15° približno proti jugu. Območje sekajo trije sistemi bolj ali manj navpičnih razpok v smereh okoli 0°, 30° in 120° (azimut). Razpoke so korozijsko razširjene, tako da so prvotno prizmatični bloki med njimi danes zaobljeni in ločeni med seboj. V pogovornem jeziku so to žive skale. Na lokaciji št. 1 ločujeta skale razpoklinska sistema v smeri 30° in 120°, prvotni bloki so bili v horizontalnem prerezu enakostranični, zaradi česar imajo skale obliko stebrov. Na lokaciji št. 3 so bili horizontalni prerezi blokov podolgovati pravokotniki, zaradi česar imajo skale obliko grebenov. Lokaciji št. 2 in vzhodno od št. 1 nista s tega vidika podrobneje pregledani.

Naravni oltar v Ruščevi dolinci (sl. 4) je ravna stena v smeri vzhod-zahod. Ker v tej smeri vsaj pri orientacijskem pregledu nismo odkrili razpok, obstaja možnost, da je stena vsaj deloma umetno izravnana. Na to bi kazala tudi njena struktura; stena je skoraj navpična in sekajo jo nanjo pravokotne razpoke v smeri 175° (azimut), ki vpadajo strmo (85°) proti vzhodu in niso korodirane. Če bi bila stena naravna, bi bil vpliv korozije verjetno vi-

Sl. 8 Tri skale-grebeni z lokacije št. 3. Pogled z jugozahodne strani od koder niso tako razpoznavne.
Fig. 8 Three rock ridges from location Nr. 3. View from the southwestern side, from where they are not so identifiable.

Sl. 9 Tri skale vzhodno od skupine št. 1.
Fig. 9 Three rocks eastward of group Nr. 1.

den. Razdalja med razpokami znaša okoli 60 do 100 cm. Diagonalno preko stene potekata dve položni leziki ali meji med dvema plastema. Odprtina v steni leži med tema dvema lezikama in dvema strmima razpokama, očitno je, da je izdelana umetno, pri čemer se je izdelovalec prilagajal naravnim diskontinuitetam v apnencu.

Skupina treh skal-stebrov na lokaciji št. 1 (sl. 5) je vsekakor naravna tvorba, obstaja pa možnost, da so prvotno bili na tem mestu trije skalni grebeni tako kot na lokaciji št. 3 (sl. 8) v smeri 30°, ki so jih sekale korozijsko razširjene razpoke v smeri 120°. Z odstranitvijo blokov na jugozahodni strani, je bilo mogoče osamiti skrajne bloke-stebre na severovzhodni strani in poudariti njihovo simbolno pričevalnost. Morebitni umetni poseg bi bilo mogoče ugotoviti z razkopom.

Sklep

Trhlovca ali lokavska Triglavca je predstavljala kraj češčenja Triglava. Na to kaže skupina treh skal na lokaciji št. 1. Tri skale na lokaciji št. 2 tega same po sebi morda ne bi mogle dokazovati, v povezavi s skupino št. 1 pa tak sklep le utrjujejo.

Tri skale pomenijo tudi, da gori Triglav in Tolminski Triglav morda nimata le epitetnega, temveč tudi ali predvsem mitološki pomen, čeprav so trije vrhovi pri obeh neizraziti in vidni le z določene smeri. Posredno so pričevalna tudi ledinska imena kot gozd Triglavec pri Braniku in senožet Triglavice pri Tomaju (Bezlaj 2005, 224; Snoj 2009, 439), domačijska imena kot Pri Triglavjih in Pri Triglavčkovih v Dobravljah (Bezlaj, prav tam; Snoj, prav tam) ter Triglavčnik nad Radizlom na Pohorju in priimki Terglav, Terglau, Terglaučnik, Trglav, Trglaučnik, Trglavčnik, Triglav, Triglavčanin (Toplišek in sod.; Mali in sod.).

Napovedovanje suše in dežja v Ruščevi dolinci s pomočjo vode iz lokavske Triglavce v izročilu ni povezano z imenom spodmola.

V bližini divaške Triglavce ni vidne skupine treh skal. Njena funkcija je bila po Čoku (2010) in Placerju (2010) drugačna, zato ni mogoče brez dokazov nekritično enačiti pomena obeh imen. Tri sigaste izbokline na stropu divaške Triglavce so preveč neznatne v primerjavi s simboli lokavske Triglavce.

Dodatek k sklepu

Divaški Kras je središče matičnega krasa, ki poleg ostalih znamenitosti skriva tudi pomembna objekta slovanske mitološke prakse z elementi nasledstva iz rimske in predrimske tradicije. Zato je celovito zaščito območja potrebno obravnavati z vso resnostjo tako v okviru Regijskega parka Škocjanske jame pod okriljem UNESCA, ki naj bi se razširil na divaško in lokavsko Triglavco, kot tudi v okviru načrtovanega Kraškega regijskega parka, ki bi zajemal celotni matični kras. Objekte prometne infrastrukture v Divači[1], ki potekajo v bližini omenjenih znamenitosti, je treba z občutkom vključiti v prostor.

Viri in literatura

Arhiv Geodetske uprave Sežana: Mappe der Gemeinde Corgnale in Jahre 1819. Merilo 1 : 2880.

Arhiv Geodetske uprave Sežana: Mappe der Gemeinde Divazza in Jahre 1819. Merilo 1 : 2880.

Bezlaj, France 2006: Etimološki slovar slovenskega jezika, Š–Ž. Str. 494, ZRZ SAZU, Ljubljana.

Čok, Boris 2010: Opis poganskega obreda v spodmolu Triglavca. SMS XIII, 309–312, Ljubljana.

Mali, Hawlina in sodelavci: Rodoslovni indeks priimkov. Slovensko rodoslovno društvo.

Placer, Ladislav 2010: Triglavca, kraj češčenja plodnosti. Poizkus etimologije Divače. SMS XIII, 313–323, Ljubljana.

Snoj, Marko 2009: Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen. Str. 603, Modrijan in ZRC, Ljubljana.

Toplišek in sodelavci: Leksikon priimkov in hišnih imen. Slovensko rodoslovno društvo.

Žiberna, Jožko 1981: Divaški prag. Str. 204, Krajevna skupnost Divača, Divača.

[1] Tu je potrebno opravičilo zaradi neljube nerodnosti v članku »Triglavca, kraj češčenja plodnosti. Poizkus etimologije Divače« (Placer: SMS XIII, 2010, 313), kjer je napačno citiran izvor imena naselja Divača po Snoju (Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen). Snoj izhaja iz prvotne domnevne oblike *Divat´a (vъsь)*, Miklošič pa iz osebnega imena *Divislavъ*

Trhlovca = Triglavca of Lokev

Boris Čok, Ladislav Placer

Between the villages of Lokev and Divača there are three rock shelters: Trhlovca lies closer to Lokev, whereas Mala (Small) Triglavca and Triglavca (Fig. 1) are nearer Divača.

Trhlovca and Mala Triglavca are known for the archeological findings, and Triglavca is famous for the pagan ritual of fertility worship practised there as late as into the first half of the 19th century (Čok 2010, 309), and for the likely origin of the village name Divača connected with the ritual (Placer 2010, 313). On the Lokev borough map of 1819 (Arhiv Geodetske uprave Sežana: Mappe der Gemeinde Corgnale in Jahre 1819), Trhlovca is also named Triglavca, testifying to the fact that initially two rock shelters went under the same name. This state of affairs lasted until the mid-20th century, when Triglavca near Lokev was renamed Trhlovca.

According to folk lore, every spring a rain – predicting ritual – or rather a ritual predicting the harvest – was held in Trhlovca (Fig. 2) and in Ruščeva dolinca (Little Dolina) (Fig. 3). It consisted of trapping rainwater in an artificially carved hollow and carrying it in a clay jug to Ruščeva dolinca. On the way, three hazel twigs with six offshoots were cut and put into the jug, which in turn was placed into the opening of the natural altar in Ruščeva dolinca, approximating to the size of 70 x 70 x 70 cm (Fig. 4). As the moon changed they counted the number of offshoots that had sprouted, and on the basis of this determined the amount of rainfall.

Another special feature of the Trhlovca rock shelter relates to the two rock groupations consisting of three rocks each, the first (Fig. 5) located roughly 70 m before the entrance to the rock shelter (location Nr. 1 in Fig. 3), and the second (Fig. 2 and Fig. 6) situated above the entrance wall (location Nr. 2 in Fig. 3). Both groupations tell us that the intial name of Trhlovca, Triglavca (Three-head), was connected with the three rocks or symbolical representations of three heads, and that this must have been the location of worship of the three-headed god Triglav. The female form of the name relates to the word cave, which is of feminine gender. The three-rock groupations at the location Nr. 3 (Fig. 3, Fig. 7, Fig. 8) and eastward of the location Nr. 1 (Fig. 3, Fig. 9) are a matter of karstic morphology and are purely accidental.

A geological survey of the area has verified that the rock groupations are *in situ* on all locations. Possibly the superfluous ones have been removed. The natural altar in Fig. 4 has been modified only so that the wall is straightened, and the opening made so that its walls are naturally discontinuous, with two subvertical joints and two bedding planes with a gentle dip.

It is possible to conclude that Trhlovca (previously Triglavca) was the location of worship of the god Triglav. His worship is suggested also by the mt. Triglav and Tolminski Triglav (Triglav of Tolmin), the microtoponyms (Triglavec, Triglavice), names of households (Pri Triglavjih-By Triglavs, Pri Triglavčkovih-By the Triglavčkovi, Triglavčnik) in the surnames (Terglav, Terglau, Terglaučnik, Trglav, Trglaučnik, Trglavčnik, Triglav, Triglavčanin).

In the vicinity of the Triglavca rockshelter near Divača (Fig. 3) there is no symbolism of the three rocks, therefore the meaning of its name could be something different.

Pričevanje o bogu Kresu: Prelože pri Lokvi

Boris Čok

The text examines a narrative from Prelože by Lokva that speaks about Kres, god of fire, light, and lightning. However, the lore about the kresnik, or Kresnik, is unknown among the local population.

V vasi Prelože je ohranjeno pričevanje o bogu *Kresu*, o katerem je moja pokojna nona Olga Ban-Friglova, por. Čok-Liletova (roj. 1904 v Preložah), dejala: »*Tu jə näš tə stər buh Kres uod uoynja, svətləya jən bliskənja, ku ya nesmo smeli uəment. Prəd več stu leti suo zərədi təya pəyvenčli jən vryli ano Veroniko Bržanovo u Suədno jamo jən nəbedən jə nej smeu jət jəskət jən juo zəkuopət. Pəjele suo juo žvali, də suo uostale sam kəsti!*« (To je naš stari bog *Kres* od ognja, svetlega in bliskanja, ki ga nismo smeli omenjati. Pred več sto leti so zaradi tega pokvečili in vrgli neko Veroniko Bržanovo v Sodno jamo in nihče je ni smel iti iskat in jo pokopat. Pojedle so jo živali, da so ostale samo kosti). O Bržanovi Veroniki se je v Preložah precej govorilo še v sedemdesetih letih 20. st., bila naj bi zdravilka, ki je znala zdraviti bolne z zelišči in uroki! Ali je Veronika pri urokih klicala boga *Kresa*, mi nona ni vedela povedati, rekla pa je, da je to bilo možno.

Sodna jama domačini imenujejo opuščen kamnolom, kjer so kopali kamenje za gradnjo Tabora. To ledinsko ime naj bi po ustnem izročilu dobil zato, ker so tam na grozovit način pobili nekaj hudodelcev in krivovercev. Okrogli Tabor v Lokvi so pozidali domačini leta 1485 za obrambo pred Turki, kar pomeni, da bi se opisana tragedija morala dogoditi po tem letu. Vendar je zgodbo o Veroniki treba po mojem razumeti kot pripoved o nekem srhljivem dogodku, ki se je verjetno nekoč dogodil, pri čemer pa so ime osebe in kraj morda dodali kasnejši pripovedovalci.

O vlogi boga *Kresa* v življenju Preložcev in moje none Olge Ban, por. Čok, priča dogajanje ob bližajočem se neurju, ko sem moral kot otrok hitro v hlev po lesen trinožni stolček za molžo in ga obrnjenega narobe položiti na sredo borjača, nona pa je na stopnicah večkrat vzkliknila: »*Kres ne kresni u našo šišo*!« in z rokami in tremi iztegnjenimi prsti, palcem vstran ter kazalcem in mezincem naprej, suvala proti stolčku in nato proti nebu. Tako naj bi odgnala točo in strelo!

Češčenje *Kresa* je povezano s kresovanjem, ki se je ohranilo po drugi svetovni vojni do šestdesetih let prejšnjega stoletja. V krščanski maniri dan sv. Ivana (Janeza) Krstnika (narečno Svjəti Jəvan). To naj bi po pripovedovanju moje none Olge Ban-Friglove, por. Čok- Liletove, nato Jožefe Mljač-Bcljeve, por. Mljač-Gabrjelove, po domače Pepke (roj. 1904 v Preložah), in Francke Čok-Mohorjeve, por. Mljač-Bcljeve (roj. 1930 v Lokvi), potekalo tako, da so kres zakurili na čast bogu *Kresu* na predvečer 23. junija. Veliki kres so v Preložah zakurili nad vasjo na hribu Golcu oziroma na vzpetini pri Belem križu, manjšega

na obrobju vasi. V Lokvi so kurili kres na Veliki steni, kjer so pozneje netili tudi prvomajske kresove. Manjše kresove je mladina preskakovala in kdor tega ni zmogel, tisto leto ni bil obvarovan pred nezgodami in boleznimi. Večer pred kresovanjem so praprot zatikali na vhodna vrata ali podboje, ker je prinašala srečo in preprečevala udar strele v hišo. Na vsako okno so privezali majhen šopek poljskega cvetja in vejico mokovca (makonce po domače), kar je preprečevalo zlim duhovom, da bi prišli v hišo. S cvetjem in mokovcem naj bi zle duhove in štrige tudi podkupovali. Vejico mokovca so zataknili tudi v srednji razgor ali začetek njive s poljščinami. Obvarovala naj bi pridelek pred ujmami. Nekateri vaščani to počnejo še danes, Francka Mljač-Bcljeva iz Prelož zagotovo! Moja nona mi je pripoved o *Kresu* pripovedovala prav ob tem početju, ker sem jo vprašal, zakaj to dela!

Na kresni večer so še do konca prve svetovne vojne po vasi od hiše do hiše hodila po štiri dekleta, imenovana *kresnice*, oblečena so bila v bela ali pisana dolga krila, na glavi pa so nosila venček in pajčolan iz ivanjščic (marjetic), ki jim je zakrival obraz. Pod vodstvom piskača ali orgličarja so pela pesem:

»Góri, góri, svetli kres,
švigaj plamen do nebes!
Tukaj imaš prostor svoj,
z nami se raduj nocoj!
V hišah pa pohleven bod,
Na ognjišču tvoj je kot,
v streho ne in ne na vas!
Prosimo te, ubogaj nas!«

Pesem so peli tudi pri prižiganju kresa. Pri petju pred hišami so dobile *kresnice* majhen dar, če ga niso, so potem zapele kakšno zbadljivo ali hudomušno na račun »skopuhov«, na primer:

»**Šukec** kukec Parapot, žene kravo na potok! Krava noče pit, pišga Šukca v rit!«
»**Lila** kobila po svetu hodila, nič pila, nič jela, vseeno živela!«
»**Hlapec** je kot mrlič, v žepu nima nič!«
»Ta stari **Goranc**, ima šepast goltanc!«
»En **Ban** pet podgan, kuzla laja, pes prdi, ta starga dedca srat tišči!«
Ali pa:
»Strina ujna v stari hiši, notri so same miši!«

Pri Šukcu, Liletovih, Hlapčevih, Gorancu in Banovih so hišna imena v Preložah in Lokvi. Ta so *kresnice* vključile v zbadljivke, s katerimi so »špotale« ali zmerjale »skopuhe«.

Obred *kresnic,* je zatrla italijanska fašistična oblast med obema vojnama.

V Preložah in Lokvi ni pripovedi o *kresniku* ali *Kresniku*.

A Narrative from Prelože by Lokva about God Kres

Boris Čok

The text examines a narrative from Prelože by Lokva that speaks about Kres, god of fire, light, and lightning. However, the lore about the *kresnik*, or Kresnik, is unknown among the local population.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

RECENSIONI DI LIBRI

BOOK REVIEWS

Damjan J. Ovsec, Praznovanje pomladi in velike noči na Slovenskem in po svetu (Celebrations of Spring and Easter in Slovenia and the World), Ljubljana: Založba Modrijan 2010, 416 str.

Damjan J. Ovsec's monograph *Celebrations of Spring and Easter in Slovenia and the World* is a work of superlative dimensions, especially by Slovenian standards: over 400 pages of a large format, boasting close to 950 predominantly colour illustrations, with an exceptional print run of 2500 copies. No wonder that soon after its publication the book was proclaimed the »Book of the Year«. Perhaps more than its external features, its primary attraction rests with the content; over a number of decades now, ever since the time of Dr. Niko Kuret, no one has dealt with this most colourful and dynamic a segment of Slovenian folklore so comprehensively and with such an eye for detail.

Writer, ethnologist, art historian and historian of culture, Ovsec has devoted six years to composing the text and carefully choosing the illustrations, while drawing on a vast reservoir of knowledge acquired over decades. Given the scope and complexity of the topic, his approach was multidisciplinary, combining the perspectives of ethnology, anthropology, cultural history, as well as psychology, philosophy, theology and astrology. His method is primarily comparative, in the first instance describing spring and Easter celebrations across the different regions in Slovenia, noting their various forms and drawing parallels between them while also comparing them to similar or related phenomena in the neighbouring countries and elsewhere in Europe.

The title itself points to the book's ambitious scope that encompasses both Christian and pre-Christian era as well as territories. Moreover; in many places the book trespasses into non-European cultures (e.g., into ancient cultures of the Middle East and India, as well as China and Japan), particularly if it sets out to signal a universality of particular concepts and symbols. This is greatly underscored and aided by the numerous and well-chosen illustrations.

It is important that Ovsec has drawn our attention to the pre-Christian foundations of Easter celebrations and to its cosmological symbolism going back at least as far as the megalithic Stonehenge and other similarly ancient cultures. According to fertility concepts pertaining to Indo-European creation myths, the combination of fire (warmth) and water is paramount. These two principles have been symbolically incorporated into spring celebrations; the making of bonfires, leaping over the flames, the pouring of water over bonfire participants, etc. All of this was accompanied by various magic procedures: fertility rites, fortune telling, etc.

According to many world myths, both the cosmological egg and the sand grain denote the origin of the world. Significance here is less with the egg floating on the waves of the original ocean or the grain of sand needing to be lifted off the seabed, and more with their round shape and their exceptional smallness, especially in comparison to the cosmos. Following mythological interpretations our world originates from them. Both archetypal forms, the egg and the sand grain, represent, as it were, a condensed potential or a germ. This in essence is also the crux of Easter egg's symbolism, and Ovsec devotes a number of his book's chapters to this issue. We might add here that the clay replicas of Easter eggs, oftentimes decorated with cosmological symbols, appear as far back as in the archaeological findings from 9th and 10th centuries in the area of Kiev (cf. Zdeněk Váňa, *Svět slovanskych bohů a démonů*, Praha 1990, p. 41).

The traditional colour of Easter eggs in Slovenia is red, red-brown or even yellow, depending on the vegetable dyes used (madder, outer onion leaves, crushed grape skins, Brazilin, etc). Alongside the colours white and black, symbolising light and darkness in turn, red was in fact the first 'true' colour of human culture, symbolising fire, blood and life, though the apotropeic meaning too was probably already present then. In Europe the use of red pigment can be traced as far back as the Neolithic Age, and among the Australian indigenous population it is still used in rituals (the colour of ochre). As Ovsec has shown, the etymology of the Slovenian word for the Easter egg itself, the word *pirh*, means an egg dyed red, though the first to write about red Easter eggs was Valvasor (1641-1693). Eastern Slovenian expressions *rumenica, remenica, remenka* for the various nuances of colour for Easter eggs, from red to yellow, testify to the fact that there was no conceptual difference between the two colours. Egg decorations only took off in the Baroque period. They are particularly interesting for some of the cosmological symbols depicted on the shells (the tree of life, bird, etc.), whereas the egg with its round shape has forever denoted the continuous cycle of the dying and regeneration of life and cosmos.

The Greek-Roman gods of cyclical regeneration of nature were Orpheus and Dionysus. They retained a significant place also in early Christianity where Christ could display certain Dionysian features and even adopted Orpheus' role of the "good shepherd" (the latter acquired also by god Mithras). The Orphic-Dionysian dualism built on the dichotomy of the physical and the spiritual. Both cults have left lasting traces, some recognizable in Slovenian folklore even today, while Kibela and Atis still live on in the festival processions of spring celebrations known as "pine wedding" (*borovo gostüvanje)*. When Christianity came to this part of the Europe in the first centuries of our era, gaining ground over the next few, the value system changed to some extent, but by no means did Christianity uproot the tenacious Pagan rituals and customs. These have sometimes only seemingly adapted to the new times, but more often than not they lived on their parallel lives alongside the official church festivals. Such mixed heritage of the original settlers was to some extent accepted also by the Slavic newcomers on the territory of the present-day Slovenia.

Fertility was also depicted with spring greenery (birch branches or some other flower decorations), still a feature of the embellishments of the figure of Green George (*Zeleni Jurij*). The festival of Green George has had a long and on-going tradition across the Slovenian ethnical territories, but not without regional variations. It would be fascinating to have these presented in some more detail. The celebrations of the festival *Jurjevo* are replete with the symbolism of light, sun, growth, all fertility types, regeneration and abundance. Unfortunately, however, the figure of Green George has received relatively little scholarly attention in Slovenia. Ovsec too has only been able to draw on what was available. In a wider context, however, the figure has been studied in more detail by a few Croatian authors (particularly V. Belaj and R. Katičić), who have also been able to shed some light on the existing relations between Eastern Slavic and Baltic cultural spaces. What has, however, remained more or less unclear, as also noted by Ovsec, is the connections with the corresponding figures existing on the British Isles (the Green Man and Jack-in-the-Green, the mythological Merlin, Sir Gawain). Ovsec's data and explanations are welcoming indeed, as is the rich pictorial material, which besides England includes also the German part of Switzerland. Traces of the greenery cult find expression in Slovenia and elsewhere in Europe also in the setting up of May-poles as well as in the Whitsun

customs, which represent the last markers of spring, and are followed in the summer by bonfire celebrations.

Amongst the mythological heroes of spring the book mentions *Svarožič*, »the young sun worshipped by Eastern Slavs even centuries after Christianization as fire in their home stoves«. We could add here that Svarožič was also known to Western and Southern Slavs, particularly under its other name of *Radogost* (see *Studia mythologica Slavica* 2010). It might be possible to see a parallel for this character in the Slovenian folk figure of the young prince Kresnik as well as in the customs of the bonfire festival and the Christian celebrations of John the Baptist.

As Christianity became a prominent force it, of course, influenced the values and criteria of the pagan world. One of the most interesting chapters engaging this topic is devoted to the dating of Easter and the different calendar systems and reforms. This complex problematic is conveyed in a most accessible and systematic form. The symbolism of the signs of the zodiac is also explained extremely clear. The chapters on Easter as practiced under Christianity partly already differentiate themselves from mythology in the narrow sense of the term, as they touch upon Christian biblical symbolism, eschatology, soteriology and liturgy. These questions are addressed in the chapters discussing Ash Wednesday and the Great Fast, Palm Sunday, and the Holy Week with the attendant church ceremonies (such as processions and passion plays) as well as folk customs, rituals and superstitions. A special chapter is devoted to Easter food as eaten in Slovenia and elsewhere in Europe.

In modern times, from the end of the 19th century onwards, Easter celebrations have taken on certain new features. The Easter rabbit, for instance, was introduced from German speaking areas, becoming a frequent motif on Easter cards. The chapter on Easter cards brings many new insights indeed and a lot of comparative material. The bourgeoisie evolved its own style of celebrations, and this topic is given a detailed treatment in the chapter on Easter celebrations in Ljubljana. In towns as well as in the countryside there were differences in how Easter was understood and celebrated, also amongst different religious groups (Jews, Evangelicals, Orthodox), and Ovsec gives due attention to this aspect as well. The book concludes with a chapter on the common European heritage as it relates to Easter, followed by a bibliography and sources, index and the list of sources for the pictorial material.

Zmago Šmitek

Daiva Vaitkevičienė, Lietuvių užkalb˙ejimai: gydymo formulės / Lithuanian verbal healing charms. Vilnius: Lietuvių literaturos ir tautosakos, 2008, 919 str.

Leta 2008 je v Vilni izšlo občudovanja vredno delo o litovskih zagovornih obrazcih, dolgo 919 strani. Delo je napisano v litovskem in angleškem jeziku: po vsakem litovskem delu/poglavju je še angleški prevod. Prvi del knjige obsega predstavitev žanra zagovorov in samega obredja, ki temelji na litovskih zagovorih, v drugem delu pa so navedeni in klasificirani sami zagovori. Precej zagovorov je prevedenih tudi v angleščino, tako da lahko tudi angleško govoreči bralec/raziskovalec dobi dober vpogled v litovski zagovorni svet.

Predstavitev žanra se začne z opredelitvijo, da so zagovori govorni obrazci, ki naj bi imeli magično moč in naj bi zdravili, vzbudili ljubezen, izboljšali letino, priklicali dež itd. Sledi terminološki oris in predstavitev litovskih zagovorov: večina naj bi bila namenjena zdravljenju ljudi, nekaj jih je v veterinarske namene (zdravljenje in zaščita). Poleg teh pa poznajo zagovore za povečanje letine, za pomoč pri lovu in ribištvu, ljubezenske zagovore (za spodbujanje ali prekinitev ljubezni), za priklic ali ustavitev padavin, zaščito pred strelami, za prenehanje požarov itd. Ob zagovorih avtorica omeni še molitve, obrazce, ki so bile naslovljene direktno k bogu ali drugemu liku čaščenja, ter jih razloči od zagovorov. Tretja obravnavana oblika so prerokovanja, ki napovedujejo vreme ali prihodnost. Kot sorodne žanre pa uvrsti tudi ritualne obrazce, voščila in uroke. Litovci poznajo še t. i. pastirčeve tožbe (»piemenų verkavimai«), gre za rime, ki so izgovarjane delno kot zagovori in delno kot pesem.

V poglavju o historičnih in geografskih dimenzijah avtorica poudari internacionalnost zagovornih obrazcev. Stari litovski zagovori so enostavne oblike s ponavljanji (3 ali 9 ponavljanj). Največ zagovorov je proti kačjemu piku. Avtorica poudarja prehodnost motivike, sploh biblijske, ter večjezičnost (zagovori se ob prenosu v tuje jezikovno okolje niso prevajali, temveč so ostali v izvornem jeziku, ne glede na to ali so ga razumeli ali ne). Kot pomembna vzporednica baltskemu zagovarjanju se zdi slovanska tradicija (Rusija), ki jo avtorica večkrat omeni ali celo poudari.

Nadalje se avtorica posveti klasifikaciji zagovorov in predstavi tri glavne modele klasifikacije: (1) glede na funkcijo, (2) glede na strukturni in semantični tip, (3) glede na narativno funkcijo teksta. Klasifikacija glede na funkcijo zagovora je najbolj tradicionalna oblika klasifikacij (najpogostejši litovski zagovori so za zdravljenje kačjega pika, potem so še proti pasjemu grizu, čebeljemu piku … za zdravljenje otečenega sklepa, proti krvavitvi, zobobolu, zagovori za zaščito pred »zlobnim očesom«, proti nespečnosti in živčnosti itd.).

Klasifikacija glede na tip zagovora (strukturni in semantični) je rezultat analiz folkloristične interpretacije teh besedil. Gre za delitev po podobnih motivih in enakih strukturnih značilnostih. Po tej klasifikaciji je razdeljeno tudi 383 zagovorov v tej knjigi in avtorica poudarja veliko število različic nekaterih zagovorov.

Klasifikacija glede na narativno funkcijo temelji na delu ruskega folklorista Vladimirja Kiausa, ki je zagovore razdelil na 32 skupin glede na njihovo vsebino in glavne vsebinske teme: ločitev in povezava (npr. odganjanje bolezni, celjenje zlomov), izgon (bolezni), prenos in vračanje (vračanje negativnih vsebin in hkrati priklic pozitivnih lastnosti), čiščenje telesa, uničenje, gibanje in zaustavitev (za zdravljenje in reguliranje fizičnih funkcij), označitev (tukaj ne gre za izganjanje z dejavnostjo, temveč za označitev predme-

ta), odrešitev (te vrste zagovori se obračajo neposredno na višjo osebo in ne imenujejo tegobe), kanonske molitve.

Vaitkevičienėva umesti zagovore tudi v zagovorni ritual in opiše njegove glavne elemente: verbalno zagovorno formulo, verbalno in gestikularno izvedbo zagovora, ki je strogo predpisana, in magično (ali sveto) moč zagovarjevalca, ki jo je pridobil ob rojstvu ali pa je posredovana iz ene v drugo generacijo. Pri zagovarjanju ima velik pomen čas in prostor, ki sta izbrana za to metodo zdravljenja, ter sam proces, število ponovitev, molitve ob zaključku zdravljenja itd.

Vaitkevičienėva se posveti tudi predajanjem zagovorov iz generacije v generacijo. Ker so (bili) zagovori sveta besedila, je (bilo) njihovo predajanje iz generacije v generacijo določeno: zagovarjevalec je besedilo predal pred smrtjo in le prvorojenec ali zadnji otrok v družini sta lahko zagovarjala. Na posredovanje zagovora je vplivala starost, spol in družinska povezanost učenca, vedno pa je moral biti učenec mlajši od učitelja. Avtorica poudarja, da je zelo malo znanega o tem, kako so se zagovori predajali naslednjim generacijam.

Ob koncu teoretičnega uvoda nam avtorica predstavi zgodovino zbiranja zagovorov, ki se je v Litvi začelo relativno pozno: skoraj celotna zbirka je rezultat dela folkloristov in etnologov, le v nekaj dokumentih iz 16. stoletja so zapisani obrazci, podobni zagovorom in molitvam.

Večino knjige predstavlja gradivo: v litovščini v celoti, v angleščini delno. Zagovori so razdeljeni po strukturnih in semantičnih sklopih, pri vsakem zagovoru je vsaj delno, če ne v celoti, opisan postopek zagovarjanja ter namen in vir.

Delo predstavlja pomembno raziskavo na tem področju, saj ga lahko uporabimo tako za obravnavo litovskih pregovorov, za komparativne študije, kot tudi za obravnavo zgolj slovenskih zagovorov. V uvodnem, teoretičnem delu je namreč podana celotna teorija, na kateri lahko zgradimo metodo preučevanja pregovorov. Že ob prvem pregledu knjige pa lahko najdemo veliko sorodnosti z zagovori ostalih evropskih narodov, tako pri tekstu, teksturi in konktekstu kot pri predajanju znanja iz generacije v generacijo.

Saša Babič

Marijana Hameršak i Suzana Marjanić, ur.: Folkloristička čitanka. Zagreb: Institut za etnologiju i kulturnu antropologiju i AGM, 2010., 562 str.

Folkloristička čitanka, koja je objavljena 2010. godine u nakladi AGM-a te Instituta za etnologiju i folkloristiku pod uredništvom Marijane Hameršak i Suzane Marjanić, izbor je iz temeljnih radova svjetske i hrvatske folkloristike. Zbornik je, kako to pišu i urednice u uvodu, sastavljen od tri cjeline. Prva cjelina sadrži programatske analitičke tekstove koji su izabrani kriterijem inovativnosti i utjecaja koji su imali na folkloristiku (Hameršak i Marjanić 2010: 8). Druga cjelina zbir je radova o pojedinim pristupima te odnosima folkloristike s drugim istraživačkim područjima (Hameršak i Marjanić 2010: 8) dok je treća cjelina koncentrirana na probleme i dosege hrvatske folkloristike (Hameršak i Marjanić 2010: 9). Meni, ali i široj hrvatskoj znanstvenoj javnosti, bilo je dosad poznato nekoliko folklorističkih zbornika koji su imali namjeru skupljanja temeljnih članaka o folkloristici i folkloru. Dva su bila naročito utjecajna. To je zbornik *Usmena književnost* urednice Maje Bošković Stulli iz 1971. godine te zbornik *International Folkloristics* iz 1999. godine, urednika Alana Dundesa, zasigurno jednog od najvećih folklorista zadnjih desetljeća 20. stoljeća. Međutim, sada se pojavio i treći zbornik koji je zasjenio prva dva u mogućnostima primjene unutar, prije svega, nastave folkloristike, ali vjerujem da će to učiniti i unutar drugih, folkloristici srodnih, znanosti.

Zbog opsega i kompleksnosti građe koju donosi ovaj zbornik, odlučio sam ne pisati klasični prikaz, nego ga promatrati kao cjelinu te se osvrnuti na njegovu sadašnju, ali i moguću buduću vrijednost te na prvi pogled skriveno značenje koje ima za folkloristiku prvenstveno u Hrvatskoj, a imat će sigurno i za širu regiju s kojom smo jezično povezani. Gledajući s raznih aspekata i valorizirajući pojedine segmente gotovo je nemoguće pronaći nedostatak ovoga zbornika, sa svakom novom stranicom iznova iznenađuje inovacijama u prikazivanjima presjeka jedne discipline, u ovom slučaju folkloristike. Ovakav zbornik potreban je danas (2011.), možda više no ikada, u vrijeme kada se jedan po jedan diplomski i poslijediplomski folkloristički studiji gase diljem zapadne Europe i kada struka gubi svoj identitet (Dundes 2010: 265). Hrvatska koja nažalost nema tradiciju školovanja folklorista, niti za to postoji mogućnost, srećom ima vrlo eminentne folkloriste koji su dugi niz godina pratili svjetske folklorističke trendove te i sami unosili inovacije u folkloristiku. Međutim, pojavila se i velika skupina folklorista-amatera koji koriste autoritet folkloristike kao temelj za svoj nimalo stručan rad.

Iako urednice ističu u uvodu da nemaju namjeru definirati disciplinu, one to na jedan način i čine, određujući se za višeglasje kada su u pitanju folklористička nastojanja tijekom dvije stotine godina (Hameršak i Marjanić 2010: 10), te prikazujući temeljne folklorističke tekstove od „kovača" riječi *folk-lore* Williama J. Thomsa do temeljnih članaka hrvatske folkloristike. One ne definiraju disciplinu u pravom značenju te riječi, ali joj ovim zbornikom postavljaju temelje koji su u svemu najvažniji. Urednice ovim zbornikom kao da odgovaraju na vapaj Alana Dundesa iz 2005. godine, neposredno prije njegove smrti, u kojem kaže da je stanje folkloristike deprimirajuće i zabrinjavajuće (Dundes 2010: 265). Kao razloge navodi sve veći amaterizam, ali i nedostatak nove velike teorije (Dundes 2010: 273). Ovaj zbornik sigurno neće umanjiti amaterizam, koji je kod nas i u bližoj okolici dosta raširen, ali će svakako učiniti amatere malo većim folkloristima, a „folkloriste" malo manjim amaterima. Ne donosi ni novu veliku teoriju, ali može, a nadam se kako i hoće,

potaknuti folkloriste na ponovno promišljanje discipline kojom se bave. Konstantnim promišljanjem i preispitivanjem vlastitih dijela i postupaka na osnovu temeljnih radova i autora koje nam prikazuju i nude urednice, folkloristika u Hrvatskoj može se izboriti za relevantnost i identitetsko samoodređenje te boriti protiv amaterizma koji gura ovu disciplinu s dugom tradicijom na dno ionako marginaliziranih i podcjenjivanih humanističkih znanosti.

Najveća vrijednost ovoga zbornika je za one kolegice i kolege koji se kao i ja susreću s problemom nastave folkloristike i predstavljanja povijesti discipline i njenih osnovnih teorijskih i metodoloških usmjerenja. Sada sve to imamo na jednom mjestu. Studenti i početnici u folkloristici neće morati gubiti vrijeme tražeći ove radove u časopisima i zbornicima, a imat će i privilegiju čitati ih na hrvatskom jeziku. Treba naglasiti da većina članaka koji se nalaze u ovom zborniku do sada nije prevedena na hrvatski jezik što je njegova dodatna vrijednost. S druge strane profesorima će se znatno olakšati posao jer će jednostavno moći usmjeriti studente na „čitanku" i biti sigurni da će dobiti pregledan i potpun uvid u razvoj folkloristike kao znanosti. Taj najvredniji dio ujedno je, vjerujem, bio i najzahtjevniji za pisanje, iako se čini jednostavno prikazati svakog pojedinog autora i njegovo djelo. Međutim, da je to uistinu slučaj, imali bismo puno više tako koncipiranih zbornika. Parafrazirajući Alana Dundesa, urednice nam ne pružaju samo tekst, nego i kontekst pisca i pisanja svakog pojedinog članka te ponudu drugih članaka i knjiga koje su relevantne za sličan pristup folkloristici i folkloru. Na taj način, nakon što pročitamo rad autora, dobijemo kontekst njegova nastanka, sugestije za daljnje čitanje i na kraju biografiju samoga autora. Ovaj zbornik je nepresušan izvor novih informacija o folkloristici i njenom razvoju, naročito kroz vrlo turbulentno i inovativno 20. stoljeće. Možda su urednice mogle uvrstiti u ovakav jedan pregled još ponekog autora kao što je npr. von Sydow i njegova ideja o *ekotipovima*, Proppa sa strukturom ruskih bajki, Krohna s povijesno-geografskom metodom, ali to nimalo ne umanjuje vrijednost ovoga zbornika koja ću u budućnosti biti teško nadmašena.

Mario Katić

Michal Téra, Perun bůh hromovládce, sonda do slovanského archaického náboženství. Russia Altera svazek 8, řada Slavica svazek 3, Nakladatelství Pavel Mervart, Červený Kostelec 2009, 380 strani, risbe, fotografije, zemljevidi.

Ko sem bil na začetku lanske pomladi v Pragi, so me tamkajšnji prijatelji opozorili na novo knjigo o Perunu. Kljub temu da je od njenega izida minilo samo nekaj mesecev, je nisem več našel v nobeni praški knjigarni. Povsod je bila razprodana. S prijateljsko pomočjo sem čez mesece vendarle dobil primerek, ki je zaostal v eni od knjigarn na Moravskem. Zato je bila moja radovednost toliko večja. Kaj vendarle odkriva knjiga, da so jo bralci razgrabili?

Avtorjev namen je bil prikazati bralcu portret slovanskega poganstva (osebno dajem prednost izrazu stara vera), kot ga poznamo iz pisnih virov in reliktov ljudske kulture (str. 9). Nosilna tema mu je lik slovanskega gromovnika, ki ga iz srednjeveških pisnih virov poznamo kot Peruna. Perun je Téri zgolj sonda v celotnem sistemu slovanske arhaične kulture. Knjiga poskuša sistemizirati dosedanje ugotovitve, predstaviti pisne vire in glavne teorije ter nakazati širši indoevropski okvir (str. 10). Tako prvi del knjige predstavlja zgodovinarske in folkloristične vire, drugi del pa skuša klasificirati zbrano strokovno literaturo. Študijo zaključuje avtorjeva vizija strukture slovanskega arhaičnega panteona. Ta na analitski ravni navidezno izhaja iz predloženih virov in literature, vendar je neizogiben vtis, da avtor pravzaprav išče potrditev idej Dumézila, Eliadeja in Ginzburga, ki jih uvodoma prizna za svoje glavne metodološke inspiratorje (str. 10). Kot interpretativni model mu je glavna Dumézilova teorija o treh funkcijah, ki jih izpolnjuje indoevropski panteon (str. 11). S tem se je Téra vrnil k fascinaciji, za katero se je v raziskavah slovanske mitologije že več kot desetletje zdelo, da je dovolj argumentirano zavrnjena. Trofunkcijskost mu je vodilo pri prehodu skozi kaotični labirint interpretacij sodobnih raziskovalcev. Možnosti, da se za te interpretacije preprosto ne zmeni, ampak z analizo ohranjenih virov pride do lastne podobe, ni izrabil.

Staroslovanska družba bi se po avtorjevi viziji morala deliti na tri družbene skupine: proizvodno, bojevniško in pravno-svečeniško. To trodelnost naj bi Slovani prenesli v svet bogov. Tu smo pri osnovnem vprašanju ali arhaični svet bogov ureja razmerja v naravi, ali pa se ukvarja z razmerji med različnimi družbenimi skupinami. Ogromno tega, kar danes vemo o stari slovanski veri, kaže, da gre za prvo razmerje in da je bila konkurenčna prednost krščanstva v tem, da je pomagalo urejati drugo razmerje. Téra se je odločil za svojevrsten kompromis. Verjame v trofunkcijskost božanskih likov, hkrati se ni mogel izogniti značilnostim neba in zemlje, brez katerih ne bi bilo kozmogonije. Perunov boj zato vidi zgolj v trenutku stvarjenja sveta, ne pa kot neko ponavljajoče se dejanje (str. 237, 238). Tako predlaga petčlenski model, katerega sestavine vidi v pisnih virih vzhodnih in zahodnih Slovanov, v ruskih bylinah in ljudskem izročilu. Nebo mu zastopa Svarog, nebesni oče bogov, Svjatogor, utrujeni bog stvaritelj. Zemlja je mati zemlja Mokoš, Siva (Živa?), mat' zemlja, Mati Božja / mat' syraja zemlja / sv. Paraskeva. Duhovniško-pravno funkcijo opravlja Veles/Volos, Triglav / Černoboh, Volch Vseslavjevič, sv. Nikolaj / sv. Sava / sv. Jurij. V bojevniški funkciji nastopa Perun, Svantovit / Svarožič, Ilija Muromec, prerok Elija. Lik proizvodne funkcije je Jarovit, Mikula Seljanič, Jarylo, Kupalo, Kostroma, German, Kalojan. Ni odveč zaključno Térovo opozorilo, da gre bolj za idejo kot pa za resni znanstveni zaključek.

Knjiga nedvomno podaja neki portret slovanske stare vere. Res pa je, da je v znanstveni galeriji toliko njenih portretov, kot je avtorjev, ki se z njo ukvarjajo. Lahko se strinjamo z avtorjevo samokritično oceno, da gre samo za sondo v kulturo starih Slovanov. Hkrati se ni mogoče izogniti vprašanju o smiselnosti takih sond. Kot arheolog vem, da ni pravo vprašanje, sonda da ali ne, ampak kje, kdaj, kako. Na povsem neznanem področju, je vsaka sonda izjemno dragocena, saj prinese vrsto novosti. Ko pa nekaj že poznamo, so sonde samo še ponavljanje že znanega. Če si želimo novih spoznanj, je potreben načrten izkop velikih površin. V sedanji stopnji poznavanja slovanske mitologije lahko zato opazen korak naprej prinese samo raziskava sistema kot celote. Vsaka sonda na ravni interpretacije ostaja ujeta v past homonimij, v gordijski vozel različnih mitskih likov z istimi funkcijami in istih likov z različnimi funkcijami. In znotraj teh omejitev ostaja tudi Térova sonda.

Knjigo zaključujejo seznam literature, indeksi mitoloških likov, avtorjev, zemljepisnih in etničnih imen ter kratka povzetka v angleščini in ruščini. V knjigi je tudi mnogo neoštevilčenih ilustracij, kar otežuje koordinacijo med njimi in pripadajočim besedilom. Žal avtor ne citira virov slik z izjemo fotografij, ki jih je dobil od kolegov. Kar prav tako nakazuje njegovo nerazumevanje pomena informacijske analize. Avtor je ne izvede, čeprav je v knjigi zbranih ogromno dobrodošlih informacij. Téra ves čas ostaja na ravni kompiliranja različnih diskusijskih idej. Njegovo študijo bi zato lahko uvrstili v kategorijo preglednih del, če si avtor ne bi vzel diskrecijske pravice meritornega arbitriranja. Katero delo bo sploh vzel v razpravo in katero mu bo nato všeč, katero pa ne. Edino merilo pri tem je on sam, kaj se njemu zdi verjetno in kaj ne. Vendar so že stari Rimljani poudarjali, da se o okusih ne razpravlja (*de gustibus non est disputandum*). Taka razprava namreč ne pripelje nikamor, lahko je celo nespodobna. V to zadnjo kategorijo lahko uvrstimo trditev, da so razprave Ivanova, Toporova polznanstvene, Katičića in Belaja na meji plagiata, spogleduje se z besedo epigonstvo (str. 252). V razmerah, ko še vedno nimamo enotne in splošno sprejete definicije pojma znanosti, ima pojem polznanosti lahko samo vrednost zaničevalne zmerljivke. To pa je ton, ki ne da nič dobrega. Michal Téra je tu šel po poti najmanjšega odpora; lažje se je posmehovati, kot poskusiti razumeti. Zato je spregledal, da prav našteti avtorji poskušajo vzpostaviti objektivno raziskovalno metodo in s tem izstopiti iz vsesplošnega arbitriranja. Da jih enači z delom Ribakova (str. 252), je zato lahko samo posledica tega, da sam razen arbitriranja mnenj ne pozna nobene druge metode. Seveda pa je res, da se vsak raziskovalec sreča z nujnostjo, da v razpravi o rezulaltih analize poda svoje osebno mnenje. Do tega ima pravico, ne sme pa zamenjevati tega mnenja z analizo samo, kar je naredil Téra in napisal knjigo brez analize.

Na koncu podajam odgovor na uvodno vprašanje. Iz osebne izkušnje in podobnih izkušenj ljudi, ki jih poznam, je vstop v svet mitologije vedno očarljivo, presunljivo, vseobsegajoče doživetje intelektualnega erosa. In to doživetje nam omogoči prva obsežna knjiga o mitologiji, ki jo preberemo. Pri tem sploh ni bistveno, ali je dobra ali slaba. Vedno je bila, je in bo naša prva. In Térov Perun je bil očitno prvi mnogim.

Andrej Pleterski

Katja Hrobat, Ko Baba dvigne krilo, prostor in čas v folklori Krasa. Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Ljubljana 2010, 306 strani, 49 slik, 1 priloga.

Vsak arheolog, ki je kdajkoli opravljal terenske preglede, ve, kako dragoceno oporo pri iskanju arheoloških najdišč in razumevanju prostora, nudijo informacije, ki jih posreduje ustno izročilo. Po drugi strani se zgodovinopisju zdi ustno izročilo skrajno nezanesljivo, češ, da nima časovne globine. Iz istega razloga ga tudi folkloristika proučuje predvsem z vidika motivike ter njene raznolikosti, mnogo manj pa v celostnem sklopu sporočil o nekem življenju. Povezovalna os naštete problematike je prostor kot skupna danost preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Nekaj tega, kar lahko prinese upoštevanje te osi, raziskuje študija Katje Hrobat.

Avtorica uvodoma obravnava dobre prakse povezovanja etnoloških in arheoloških virov ter postavlja terminološka izhodišča. Svoje praktične terenske izkušnje je analizirala tudi z metodološkega stališča zbiranja izročila in z vprašanjem odnosa sogovornikov do tega izročila. Na osnovi pričevanj iz Rodika prikazuje, kako se spomin skupnosti prenaša iz roda v rod in pri tem doživlja nenehno poustvarjanje, nekako tako kot »popravljalci« DNK-ja skrbijo za znamenito dvojno vijačnico. Bogato izročilo o zgodovini vaških skupnosti, ji nudi gradivo za spoznavanje dojemanja preteklosti med vaščani, pri čemer si pomaga z arheološkimi ostalinami. Te so tisti preostanek preteklosti, ki dodajo posameznim plastem ustnega izročila časovno globino in mu s tem izjemno povečajo sporočilnost.

Prepoznavanje mitskih prvin izročila avtorica vključuje v kategorizacijo preteklosti skozi zavest domačinov in tako razpleta zgodovinsko od čudežnega. Kot analitsko orodje razvije prepoznavanje utelesitev enega ali drugega vidika izročila v pokrajini. Pri tem se seveda sreča s pojavnostmi prostor-časa ter različnimi vrstami prostorskih točk kot memotehničnih oporišč.

V nadaljevanju izlušči nekatera osnovna načela, ki so jih uporabljali ljudje pri organizaciji svojega prostora. Ta se nanašajo na »stvarjenje« vaškega gospodarskega prostora, pri čemer imajo posebno važnost njegove meje, ki predstavljajo v očeh ljudi stik tostranstva z onostranstvom, ki ga varujejo različna bitja, med katerimi se ji na raziskanem območju kažejo predvsem kače, ženske in tujci. V tem sklopu obravnava tudi meje manjših prostorskih enot kot so dvorišča, hiše, hlevi, njive. Vsak prostor s svojimi mejami se kaže kot mikrokozmos, ki ga podpira svetovna os. Ker je teh prostorov mnogo in so različno veliki, je tudi teh osi mnogo, različnih velikosti. To so lahko tako posamezna drevesa kot tudi gore, ki podpirajo širši prostor. Med slednjimi zavzema posebno mesto Nanos.

V zadnjem delu avtorica kot posebno značilno sestavino mitske krajine obravnava kamne Babe. V njih prepoznava kozmične sile na mikroravni in makroravni, prostore, kjer je mogoče s pravilnim obnašanjem vplivati na dogajanje v naravi in doseči blagostanje skupnosti. Fenomen Babe umesti tudi v slovansko mitološko izročilo ter ga osvetli s stališča arhaičnega vidika ženskega kulta.

V zaključnem delu knjige je najprej katalog pripovedi, ki pred tem v besedilu še niso bile v celoti predstavljene. Osebno bi se mi sicer zdelo bolje, da vse pripovedi sestavljajo enoten katalog, na katerega se potem sklicujejo komentarji, kar preprečuje podvajanje citatov.

Sledita povzetka v slovenščini in angleščini, ki sta koristna vsem, ki si želijo ustvariti hiter vtis o knjigi. Bralcu prijazen je tudi stvarni indeks povsem na koncu.

Avtorica je praktično pokazala, kako dragocen analitični pripomoček je prostor, ki omogoča prepoznavanje strukturnih povezav in vzpostavlja sopomenske strukture. Zato so se ji izluščile številne nove in originalne rešitve starih mitoloških ugank, od tistih o Babah do poti pogrebnih sprevodov in krajev njihovih postankov. V svoji analizi se naslanja prvenstveno na terensko gradivo, ki ga je zbrala sama, pri čemer je suvereno obvladala informacijsko zahtevno povezovanje razpršenih podatkov. S svojim delom je več kot prepričljivo dokazala, kako plodna je povezava izročila, arheologije in prostora, kar odpira novo raziskovalno polje. Na svoj račun pa bodo zanesljivo prišli tudi tisti bralci, ki jih bolj zanima kaj drugega.

Andrej Pleterski

Avtorji / Autori / Contributors

Saša Babič
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Inštitut za slovensko narodopisje
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
sasa.babic@zrc-sazu.si

Boris Čok
Lokev 166E
SI - 6219 Lokev
Slovenija
boriscok.lokev@gmail.com

Tihomir Engler
Veleučilište u Varaždinu
J. Križanića 33/6
HR-42 000 Varaždin
Hrvatska
tihomir.engler@velv.hr

Marijana Hameršak
Institut za etnologiju i folkloristiku
Šubičeva 42
HR-10 000 Zagreb
Hrvatska
marham@ief.hr

Mario Katić
Sveučilište u Zadru
Odjel za etnologiju i kulturnu antropologiju
Ulica dr. F. Tuđmana 24
HR-23 000 Zadar
Hrvatska
etnologkatic@gmail.com

Radoslav Katičić
Reisnerstraße 22/4
AT-1030 Wien
Österreich
radoslav.katicic@univie.ac.at

Marija Klobčar
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Glasbenonarodopisni inštitut
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
mklobcar@zrc-sazu.si

Andrijana Kos
Učiteljski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Savska cesta 77
HR-10 000 Zagreb
Hrvatska
andrijana.kos-lajtman@vus-ck.hr

Rolandas Kregždys
Lietuvos kulturos tyrimu institutas
Saltoniškiu g. 58
LT- 10308 Vilnius
Lietuva / Lithuania
Rolandaskregzdys@gmail.com

Monika Kropej
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Inštitut za slovensko narodopisje
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
monika@zrc-sazu.si

Ivan Lozica
Institut za etnologiju i folkloristiku
Šubičeva 42
HR-10 000 Zagreb
Hrvatska
lozica@ief.hr

Michał Łuczyński
Ul. Słowackiego 22/26
PL-25 365 Kielce
Polska
michal_osse@interia.pl

Suzana Marjanić
Institut za etnologiju i folkloristiku
Šubičeva 42
HR-10 000 Zagreb
Hrvatska
suzana@ief.hr

Jelena Marković
Institut za etnologiju i folkloristiku
Šubičeva 42
HR-10 000 Zagreb
Hrvatska
jelena@ief.hr

Petra Novak
Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta
Aškerčeva c. 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
trojar.petra@gmail.com

Katja Pavlič
Padlih borcev 7
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
pavlic.katja@volja.net

Ladislav Placer
Geološki zavod Slovenije
Dimičeva 14
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
lplacer@geo-zs.si

Andrej Pleterski
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Inštitut za arheologijo
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
pleterski@zrc-sazu.si

Nataša Polgar
Institut za etnologiju i folkloristiku
Šubičeva 42
HR-10 000 Zagreb
Hrvatska
polgar@ief.hr

Ljubinko Radenković
Balkanološki inštitut SANU
Knez-Mihailova 35
SRB-11 000 Beograd
Srbija
rljubink@eunet.rs

Kostyantyn Rakhno
The Ceramology Institute
Academy of Sciences Ukraine
102 Partizanska St.
UKR-38164 Poltava
Ukraina
krakhno@ukr.net

Dainius Razauskas
Lietuvių Literatūros ir tautosakos institutas
Antakalnio g. 6
LT-10308 Vilnius
Lietuva / Lithuania
liaudies.kultura@llkc.lt

Lidija Stojanović
Institute of Folklore »Marko Cepenkov«
Ruzveltova 3
1000 Skopje
Macedonia
lidija_stojanovic@hotmail.com

Luka Šešo
Institut za etnologiju i folkloristiku
Šubičeva 42
HR-10 000 Zagreb
Hrvatska
luka@hazu.hr

Brina Škvor Jernejčič
Narodni muzej Slovenije
Prešernova 20
SI-1000 Ljubljana
brina.skvor@nms.si

Zmago Šmitek
Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo
Filozofska fakultete, Univerza v Ljubljani
Zavetiška 5
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
zmago.smitek@S5.net

Mirjana Trošelj
Donje Vrapče 58
HR-10 000 Zagreb
Hrvatska
troselj.mirjana@gmail.com

Navodila avtorjem

Uredništvo sprejema avtorsko povsem dokončane članke, napisane v slovanskih jezikih, v angleščini, italijanščini ali nemščini. Rokopisi naj vsebujejo tudi seznam ključnih besed v angleščini, avtorski izvleček v angleščini in povzetek v drugem jeziku kot članek, bodisi v angleščini, italijanščini, nemščini ali slovenščini. Oddani naj bodo v iztisu in na disketi, zapisani v formatu MS Word 6.0 ali več oz. v zapisu RTF. Digitalizirane slike naj bodo v formatu TIFF ali JPG. Slikovno gradivo v klasični obliki digitalizira uredništvo. Uredništvo daje prednost člankom, ki niso daljši od 45.000 znakov, vključno s presledki in prostorom za slike. Rokopisi naj bodo v končni obliki. Tiskovne korekture opravi uredništvo.

Z objavo v SMS se avtor strinja, da je njegov članek dostopen tudi v digitalni obliki na svetovnem spletu.

Istruzioni per gli autori

La redazione accetta contributi scritti nelle lingue slave, in inglese, italiano e tedesco. Si richiede che i manoscritti contengano pure l'elenco delle parole chiave in inglese, l'abstract in inglese e il riassunto redatto in una lingua diversa da quella usata nell'articolo, ovvero in inglese, italiano, tedesco o sloveno. I manoscritti devono essere consegnati su copia cartacea e su dischetto, redatti in formato MS Word 6.0, o versione successiva, oppure in formato RTF. Si accettano le fotografie digitali nel formato TIFF o JPG mentre il materiale iconografico nel formato classico verrà trasferito in formato digitale dalla redazione. La priorità viene attribuita agli articoli che non superano le 45.000 battute, compresi gli spazi e le fotografie. I manoscritti devono essere consegnati nella versione definitiva. Gli errori tipografici sono corretti dalla redazione.

Con la pubblicazione in SMS l'autore è d'accordo che il proprio articolo sia disponibile anche in formato digitale su internet.

Submission Instructions for Authors

Articles should be sent to the editors in final version, written in a Slavic language or in English, Italian, or German. They should include a list of key words and an abstract, both written in English, and a summary in a language different from the language of the submitted article (English, Italian, German, or Slovene). The proposed articles need to be sent as a Word document, preferably in Rich Text Format (RTF) by e-mail or on a floppy disk. A print-out should also be sent to the editor's address. Illustrations in digital form should be saved in TIFF or JPG format; classic photographs and illustrations will be converted to digital form by the editors. Articles should preferably be no longer than 45,000 characters (including spaces and room for illustrations). Proofs will be done by the editors.

The author agrees that by publishing in SMS the article will be available also in the digital form on the Internet.

Letna naročnina / Prezzo d' abbonamento /Annual Subscripttion
for individuals: 20.00 EUR
for institutions: 24.00 EUR

Naročanje / Ordinazioni / Orders to:
Založba ZRC / ZRC Publishing
P. P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija
E-mail: zalozba@zrc-sazu.si