

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

VII
2004



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



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

LJUBLJANA 2004



ZALOŽBA
Z R C

Studia mythologica Slavica VII
© 2004, ZRC SAZU, Ljubljana

Uredniški svet / Consiglio di redazione / Editorial Board:

Natka Badebrina (Università degli Studi di Udine), Nikos Čausidis (Univerzitet Sv. Kiril i Metodij, Skopje), Roberto Dapit (Università degli Studi di Udine), Pietro U. Dini (Università degli Studi di Pisa), Remo Faccani (Università degli Studi di Udine), Larisa Fialkova (University of Haifa), Stefano Garzonio (Università degli Studi di Pisa), Mare Kõiva (Estonian Literary Museum), Andrzej Litwornia (Università degli Studi di Udine), Nijolė Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas Vilnius, Litva), Mirjam Mencej (Univerza v Ljubljani), Leszek Paweł Ślupecki (Instytut Archeologii PAN, Warszawa), Zmago Šmitek (Univerza v Ljubljani), Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva), Giorgio Ziffer (Università degli Studi di Udine)

Uredništvo / Redazione / Editors:

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

Nikolai Mikhailov (odgovorni urednik/curatore / Editor-in-Chief)
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale
Via Zanon 6, 33100 Udine
E-mail: nikolai.mikhailov@dlcec.uniud.it

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

Andrej Pleterski,
ZRC SAZU, Institut za arheologijo, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenia
E-mail: pleterski@zrc-sazu.si

Izdajata / Pubblicato da / Published by
Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,
Institut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
in / e / and
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue
e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia

Oblikovanje in oprema / Impostazione grafica / Layout and Design
Milojka Žalik Huzjan

Karte / carte / Maps
Mateja Belak

Prevodi / Traduzioni / Translated by
Nives Sulič-Dular, Rachel Novšak

Jezikovni pregled / Revisione linguistica / Language Editor
Alan McConnell-Duff, Vlado Nartnik

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

Slika na zadnji strani ovitka: Plaveč pri Znojmu, R Češka. Idol na vrhu romanske rotunde.
Fotografia sul retro della copertina: Plaveč presso Znojmo, Repubblica Ceca. Idolo sulla facciata di una chiesa romanica.
Back Cover Photo: Plaveč at Znojmo, Czech Republic. Idol at the top of the Romanesque rotunda.

Tiskano s podporo Ministrstva za šolstvo, znanost in šport Republike Slovenije
Stampato con il sostegno finanziario del Ministero dell'Istruzione, della Scienza e dello Sport della Repubblica di Slovenia
Published with the financial support of the Ministry of Education, Science and Sport of the Republic of Slovenia

Studia mythologica Slavica is included in the following databases:
Ulrich's International Periodicals Directory, R. R. Bowker, New Providence, N. J.
MLA Bibliography — Directory of Periodicals, New York, N. J.
Sachkatalog der Bibliothek – RGK des DAI, Frankfurt am Main.

Rokopise, izvlečke in povzetke sprejema uredništvo (iztis in datoteka, zapisana kot MS Word 6.0 ali več oz. RTF zapis).
Manoscritti, abstract e riassunti devono essere inviati alla redazione in una copia cartacea e in un file su dischetto (Word for Windows 6.0 o versione piu' aggiornata) oppure in formato RTF.
Manuscripts, abstracts and summaries are to be submitted to the editors in printed form and on a computer disk (Word for Windows 6.0 or higher version) or in RTF format.

ISSN 1408-6271

Spletna stran / Sito internet / Website
<http://sms.zrc-sazu.si>
ISSN 1581-128X

Vsebina

Indice

Contents

SLOVANSKA MITOLOGIJA. VIRI IN REKONSTRUKCIJE	9
MITOLOGIA SLAVA. FONTI E RICOSTRUZIONI	9
SLAVIC MYTHOLOGY. SOURCES AND RECONSTRUCTIONS.....	9
Hans-Dietrich Kahl	
Das erloschene Slawentum des Obermaingebietes und sein vorchristlicher Opfer- brauch (<i>trebo</i>) im Spiegel eines mutmaßlich würzburgischen Synodalbeschlusses aus dem 10. Jahrhundert.	
Extinguished Slavic Culture in the Territory of Upper Main and Its Pre-Christian Sacrifice (<i>Trebo</i>) in the Light of the Presumed Würzburg Synodic Resolution from the 10th Century	11
Andrej Pleterski, Mateja Belak	
Structures in the Area of Lauterhofen in Bavaria	43
Katja Hrobat	
Ustno izročilo o lintverju kot indikatorritualnega prostora antične skupnosti Ajdovščine nad Rodikom	
The Oral Tradition About Lintver as an Indicator of the Ritual Place of Ajdovščina above Rodik's Antique Community	63
Karmen Kaiser	
Obredni kot in zgodnjesrednjeveško grobišče na Brezju nad Zrečami	
Ritual Angle and Early Medieval Necropolis in Brezje near Zreče	79
SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA	
SEMOTIČNE INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA	89
INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA TRADIZIONE POPOLARE	89
SEMIOTIC INTERPRETATIONS OF LANGUAGE AND TRADITION	89
Haya Bar-Itzhak	
Folklore As An Expression of Intercultural Communication	
Between Jews and Poles – King Jan III Sobieski in Jewish Legends	91
Mirjam Mencej	
»Coprnice so me nosile«. Nočna srečevanja s čarovnicami	
»I Was Led Astray by Hags.« Nocturnal Encounters with Witches.....	107
Tanja Petrović	
Vetrovi kao mitološka bića u predstavama južnih Slovena u istočnom delu Balkana	
Winds as Mythological Beings in the Notions of South Slavs in the Eastern Balkan Area.....	143
Олег Ф. Жолобов	
Об одном балто-славянском архаизме: '3 × 9'	
Towards a Baltoslavic Archaism: '3 x 9'	155

ARHIVSKI DOKUMENTACIJSKI SISTEMI	173
SISTEMI DOCUMENTARI DI ARCHIVIAZIONE.....	173
ARCHIVAL DOCUMENTARY SYSTEMS	173
Andrei Moroz	
The Folklore Archive of the Russian StateUniversity for the	
Humanities in Moscow.....	175
RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH	181
RECENSIONES ET SEGNALAZIONI DEI LIBRI.....	181
BOOK REVIEWS	181

Uvodna beseda

Introduzione

Introduction

Uvodna beseda

V letošnjem letu, ko praznujemo sedmo obletnico revije *Studia mythologica Slavica*, je izšla prva monografija v knjižni seriji **Studia mythologica Slavica – Supplementa**. Na prvi pogled malce nenavadno se zdi, da je prav Supplementum 1 posvečen mitologiji mordvinskega ljudstva, ki sodi med ugrofinske narode, vendar želimo s tem še enkrat poudariti, da je *Studia mythologica Slavica* namenjena ne le slovanskim, ampak tudi vsem ostalim ljudstvom, saj je tako preteklo kot sodobno duhovno kulturo in mite našega in preteklega časa mogoče prepoznati, razumeti in interpretirati le v povezavi z ostalimi kulturami. Študije mitoloških in religioznih pojmovanj starejših slovanskih, evrazijskih in drugih civilizacij so danes v času globalizacije vedno pomembnejše, saj raziskovanje in interpretacija mitološkega izročila in poznavanje miselnega sveta, ki je prevladovalo v času njegovega nastanka, še danes vidno vplivajo na oblikovanje moderne evropske kulture in umetnosti. Na poti v prihodnost je pomembno, da se oziramo tudi nazaj, kajti svojo identiteto gradimo na dediščini znanja, vedenja in izkustev iz preteklosti. Knjiga **Tatyane Deviatkine** – profesorice filologije na Oddelku za družbene vede na Univerzi v Saransku – **Mordvinian Mythology** je prva enciklopedična predstavitev mitoloških konceptov Mordvincev, ugrofinskega naroda, ki živi na ozemlju Ruske federacije. Avtorica v svojih raziskavah združuje različne poglede v procesu prehajanja starih šeg in verovanj v sodobne prakse, kjer se tradicija prepleta z novimi modernimi sestavinami, ki izhajajo iz različnih okolij sodobnega sveta.

Knjižna zbirka *Studia mythologica Slavica* – Supplementa je namenjena vsem monogra-

Introduzione

Nel corrente anno, in cui viene pubblicato il settimo numero della rivista *Studia mythologica Slavica*, appare anche il primo volume monografico della collana **Studia mythologica Slavica – Supplementa**. Benché possa sembrare inconsueto che proprio il Supplementum 1 sia dedicato alla mitologia della popolazione mordvina, appartenente al gruppo ugrofinnico, intendiamo con ciò sottolineare ancora una volta che *Studia mythologica Slavica* è una pubblicazione in cui trovano spazio contributi riguardanti sia i popoli slavi in particolare sia tutti gli altri popoli del mondo. La cultura spirituale dell'epoca passata e presente può essere infatti riconosciuta, compresa e interpretata soltanto attraverso la comparazione con le altre culture. Gli studi relativi alle concezioni mitico-religiose degli antichi popoli slavi, euroasiatici o di altre civiltà, stanno acquistando, proprio nell'epoca attuale della globalizzazione, un'importanza sempre maggiore. La ricerca e l'interpretazione della tradizione mitologica nonché la conoscenza della cultura spirituale diffusa nel periodo delle origini esercitano ancora oggi un'influenza sui processi di formazione della cultura e dell'arte europea contemporanea. Lungo il cammino che conduce verso il futuro è importante volgere lo sguardo anche al passato, poiché la propria identità si costruisce grazie all'eredità del sapere, delle conoscenze e delle esperienze acquisite nel passato. Il libro di **Tatyana Deviatkina** – docente di filologia presso il Dipartimento di scienze sociali dell'Università di Saransk – è intitolato **Mordvinian Mythology** e costituisce la prima presentazione enciclopedia delle concezioni mitiche dei mordvini, popolo di origine ugrofinnica che vive nel territorio della

fijam, ki prinašajo raziskave sodobnih in preteklih duhovnih, jezikovnih in kulturnozgodovinskih oblik in pojavov s področja mitologije, religiologije, etnolingvistike, arheologije in sorodnih smeri, kakor tudi novim interpretacijam starih virov in novim virom ter gradivu s teh področij.

Uredništvo

Introduction

This year, which marks the seventh anniversary of **Studia mythologica Slavica**, we have decided to publish the first monograph in the new book series **Studia mythologica Slavica – Supplementa**. Although it might seem somewhat unusual that its first volume discusses the mythology of the Mordvinians, an ethnos not of Slavic, but of Finno-Ugric origin, the editors wish to emphasize that the scientific journal *Studia mythologica Slavica* has been designed not only for Slavic, but for all peoples. Spiritual culture and myths, whether of the past or of the present, can thus only be recognized, understood, and interpreted in connection with other cultures. In our time of rapid globalization, studies on mythological and religious concepts of older Slavic, Eurasian and other civilizations are becoming increasingly important. Research and interpretation of mythological traditions, as well as the awareness of the concepts prevalent in the time of their origin, have significantly influenced the formation of modern European culture and art. It is important that on our way towards the future, we also look back upon our past, for our identity has been built on a legacy of knowledge,

Federazione russa. Nelle proprie ricerche l'autrice offre una visione d'insieme dei diversi fattori coinvolti nel processo in cui le antiche abitudini e credenze si trasformano nelle pratiche attuali. In esse la tradizione si intreccia infatti con nuovi elementi provenienti da diversi settori del mondo contemporaneo.

La collana *Studia mythologica Slavica – Supplementa* comprende studi monografici che illustrano ricerche condotte intorno a fenomeni storico-culturali sia antichi che contemporanei di natura spirituale, linguistica o storico-culturale e riguardanti i campi della mitologia, filosofia, etnolingvistica, archeologia e discipline correlate. Accoglie altresì nuove interpretazioni di fonti e materiali antichi attinenti i campi appena nominati.

Redazione

understanding and past experience. **Mordvinian Mythology**, the first publication of the *Studia mythologica Slavica – Supplementa* series, has been written by **Tatyana Deviatkin**, professor of philology at the Department of Social Sciences at Saransk University. This is the first encyclopaedic presentation of the mythological concepts of the Mordvinians, the Finno-Ugric ethnos living in the territory of the Russian Federation. Examined are different aspects of the process of transformation of old customs and beliefs into modern practices where tradition blends with new, contemporary elements from different milieus.

The Series *Studia mythologica Slavica – Supplementa* has been designed for monographic studies, with the focus on contemporary and past belief traditions and customs, linguistic, cultural and historic phenomena from the spheres of mythology, philosophy, ethnolinguistics, archaeology and similar areas. Equally interesting will be new interpretations of old sources, or of new, hitherto unknown, data and material pertaining to this field.

Editors

Ljubljana - Udine, September 1, 2004

**SLOVANSKA MITOLOGIJA
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

Das erloschene Slawentum des Obermaingebietes und sein vorchristlicher Opferbrauch (*trebo*) im Spiegel eines mutmaßlich würzburgischen Synodalbeschlusses aus dem 10. Jahrhundert

Hans-Dietrich Kahl

The Old Slavic term trěba (sacrifice) has hardly survived Christianization. Presumably the oldest report about this ritual dates from 785 and appears as the Würzburg Synodal Resolution from the 10th century. The resolution speaks about the draconic measures against church heretics, all of whom were strangely of non-Frankish origin. Slavic and German imperial subjects are treated equally, and Slavs have their own judicial community. Their religion is syncretistic and the degree of their Christianization unclear. A strong resistance against the Church was evident. Trebo (sic), the ritual feast, was one of the forbidden returns to "paganism." Analyzed are grammatical usages of the terms idolatria, idolothytum, and paganismus, and a new insight into the prehistory of the Bamberg diocese is given.

Übersicht: Ein altslawisches Opferwort in den Strudeln der Christianisierung (S. [11] - [14]). – 2. Eine Quelle im Irrgarten der Zuweisungsversuche (S. [14] – [23]). – 3. Kirche mit zweierlei Maß (S. [24] - [30]). – 4. Eigenes Recht im fränkischen Untertanenverband (S. [31] - [32]). – 5. *Idolatria*, *idolothytum* und *paganismus* im Übergangsfeld zwischen alter und neuer Religion (S. [33] – [40]). – 6. Neue Fragen (S. [40] – [41]).

1. Ein altslawisches Opferwort in den Strudeln der Christianisierung

Der gemeinslawische Wortstamm, von dem ein wichtiger Ableger hier ins Auge gefaßt werden soll, ist semantisch reich entfaltet und schwer zu durchschauen¹. Die Grundbedeutung dürfte »reiben« gewesen sein, entwickelt einerseits zu »reinigen«, dann »roden«, ja »kastrieren«, andererseits – etwa über die Brücke von »bedrängen« - zu »unausweichlich sein«: Die Verbform *trěba/treba/trzeba* steht weit verbreitet für »es ist nötig; man muß«, mit altpreuß. *enterpo* »es nützt« als bemerkenswertem Gegenstück. Auch das Germanische steuert unmittelbar Verwandtes bei und beweist damit, daß die Wurzel weiter zurückreicht als die Trennung von satem- und centum-Sprachen: got. *þaúrfts* beispielsweise (mit -*aú-* orthographisch für den Kurzlaut -*o-*), das »nötig« und »nützlich« vereint; deutsch schließen be-*dürfen* und Not-*durft* sich an, um es damit be-
wenden zu lassen.

¹ F. MIKLOSICH, Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen, Wien 1886 = Amsterdam 1970, S. 352-353, s.vv. *ter-* u. *terbu-* 1.2.; weiteres Anm. 2 u. 5. – Zur Ergänzung: S. FEIST, Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache, Leiden 1936/39, S. 491 f. s. vv. *þaúrban*, *þaúrfts*; J. de VRIES, Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden 1961, S. 627 s. v. *þurfa* samt dort aufgeführten Verweisstichwörtern.

Verhältnismäßig alt sein muß auch das Substantiv, das die gleich vorzustellende mittellateinische Quelle *trebo* schreibt – man steht vor der Wahl, ob damit ein Irrtum von sprachunkundigen Außenseitern belegt ist, die den Akkusativ für den Nominativ nahmen, oder ob das für diese Gegend ein sonst ungebräuchliches Neutrum bezeugt. Im übrigen kommt das Wort nur als Femininum vor, *trěba/treba/trzeba*, gleichfalls gemeinsames Gut aller slawischen Sprachen, zumindest auf Zeit – wie weit die erkennbare Verbreitung durch kirchenslawischen Einfluß bedingt wurde, bleibt ein Problem für sich². Bezeichnet worden sein muß damit ein Opferbrauch der alten, der vorchristlichen Religion³.

An welche Nuance der vorgeführten Palette knüpfte der Ausdruck an? Das ist schwer zu bestimmen. War im Ursprung »das unbedingt Notwendige (und damit Nutzbringende)« gemeint? Ebenso gut könnte »Reinigung« zugrunde liegen, vielleicht auch, daraus entwickelt, »Sühne«. Oder ist an ganz anderer Stelle anzusetzen, etwa beim Abhäuten und Ausweiden des Opfertieres – wichtigen Schritten zu vorbereitender »Reinigung« des Opfermahls – oder gar bei dem urtümlichen Reibevorgang, der einmal ein heiliges Feuer erzeugt haben mag? Dann hätte die Sprache sich *pars pro toto* mit Andeutung des Auftakts begnügt und das eigentliche *sacrificium*, das »heilige Werk« selbst, unbenannt in der Tabu-Zone belassen. Der Spielraum, den die Phantasie hier behält, zeigt sich unerwünscht weitläufig. Es fehlt uns an Wissen um die »liturgischen« Aspekte des sakralen Vorgangs, die allein diese Weitläufigkeit einengen könnten.

Festzuhalten ist, daß *treba* (*trebo*?) wohl auch in Personennamen einging, die ihrerseits dann auf Ortsnamenbildung wirkten. An das mainfränkische *Trebgast* (wohl **Trěbogost*, zu **Trěbogost*) wird unten nochmals zu erinnern sein⁴. Der sicher alte Name, und das ist bemerkenswert, vermochte den Glaubenswechsel zu überdauern. Das paßt zu einer merkwürdigen Bedeutungsentwicklung, die die erloschenen slawischen Mundarten an der Niederelbe aufweisen: Obwohl vorchristlichem Kultbrauch, also einem »Teufelswerk« gewidmet, vermochte dravānopolab. *tribe/trewe* zu Namen für »Weihnachten«, das »heilige Christfest«, zu werden⁵ – eine auffällige Parallelentwicklung zum nordgerm.

² Für das Russische als Lehnwort aus dem Kirchenslawischen aufgefaßt von M. VASMER, Russisches etymologisches Wörterbuch III, Heidelberg 1958, S. 133 s.v. *treba*, vgl. S. 95 f. s.v. *tereb*; ein Beleg, der vor das Aksl. zurückreicht, ist, wie noch darzulegen, offenbar nicht bekannt. – Bedeutende Materialsammlungen: F. MIKLOSICH, Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen, in: Denkschr. d. Akademie d. Wiss. Wien 24 (1876), S. 31 f., dazu S. 36 Nr. 6, vgl. S. 18, 22 u. 37; Slovník jazyka Staroslověnskeho (Českoslov. Akademie věd), fasc. 43, Praha 1990, S. 507-509 s.v. *trěba* (aufgeteilt auf zwei gleichlautende Lemmata). Vgl. A. BRÜCKNER, Slaven und Litauer, bei (P.D.) CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte II, 4. Aufl., hg. von A. Bertholet – E. Lehmann, Tübingen 1925, S. 521; DERS., Słownik etymologiczny języka Polskiego, 2. Aufl. (1936) 1957, S. 579 f. s.vv. *trzeba* u. *trzebić*; W. ANTONIEWICZ, Ofiary, in: Słownik starożytności Słowiańskich (künftig: SSS) VI (1980), S. 461 f. (Lit.); L. MOSZYŃSKI, Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft, Köln-Weimar-Wien 1992, S. 108 f.; A. GIEYSZTOR, Opfer und Kult in der slavischen Überlieferung, in: Frühmittelalterl. Studien 18 (1994), bes. S. 251 (Lit.).

³ MOSZYŃSKI, S. 121-123, vgl. 125, begründet, warum »vorchristlich« vor dem vielfach eingesetzten »heidnisch« vorzuziehen ist. Seine Argumente lassen sich ergänzen nach H.-D. KAHL, Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters, bei K. Schäferdiek (Hg.), Die Kirche des früheren Mittelalters I (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, hg. H. Frohnes u.a., Bd. II/1), München 1978, S. 26-28, 45-47, 50-53, 58 u.ö.

⁴ Unten bei Anm. 50.

⁵ F. MIKLOSICH, Die slav. Monatsnamen, in: Denkschr. d. Akademie d. W. Wien 17 (1867), S. 22 Nr. 62 mit älterer Kontroverslit. zur Deutung; DERS. 1876, S. 22, Nr 4; J. WACHTLÓWNA, Pol. *trěbo*, *tribno*, in: Slavia Occidentalis 12 (1933), S. 299-301, vgl. 425 (mir freundlich zugänglich gemacht durch Frau Dr. B. WAVRA, Gießen); F. HINZE, Deutsches und Slawisches im Spiegel der dravānopolab. Monatsnamen, in: Zschr. f. Slawistik 19 (1974), S. 729, vgl. 730 u. 733; R. OLESCH, Die christl. Terminologie im Dravānopolabischen, in: Zschr. f. slav. Philologie 39 (1976), S. 21; DERS. Die Monatsnamen im Spätdravānischen, in: Kwartalnik Neophilo-

jul, ohne daß sich eine Querverbindung wahrnehmen ließe⁶. Der »heidnische« Gehalt muß also hier dort so weit überlagerungsfähig gewesen sein, daß die Möglichkeit dieser Umdeutung offen blieb. Die Gemeinsamkeit geht so weit, daß die Weiterverwendung eines altüberkommenen Ausdrucks unter den drei Hochfesten des christlichen Kirchenjahres nur für dieses eine gilt, nicht auch für »Ostern« und »Pfingsten«: Für diese traten beide Male Entlehnungen aus kirchensprachlichem Vorbild ein, bei den Dravänopolaben aus der deutschsprachigen Terminologie des hier missionierenden Erzbistums Mainz (*gôstráy/justrój* usw. bzw. *pangtgiste/panckjüst* usw.)⁷, in Skandinavien aus kirchenlat. *pascha* und *pentecoste*. Bei der »Christianisierung« der mittelalterlichen Vorform von *tribe/trewe* wurde also offenbar nicht an einen allgemeineren Sinngehalt angeknüpft, etwa »religiöses Hochfest schlechthin«, sondern an ein bestimmtes, spezifisches Fest, das sich von anderen abhob. Es muß wohl in etwa derselben Jahreszeit angesiedelt gewesen sein, sonst wäre der Übergang kaum verständlich, so, wie das für das nordische *jul* ausdrücklich bezeugt ist mitsamt einer Verlegung um wenige Wochen auf den christlichen Festtermin⁸. Für das Slawische allerdings fehlt uns jede ergänzende Auskunft⁹. Die Mainzer Kirchenprovinz reichte von der Niederelbe bis zum Obermain und in die Zentralalpen; sie schloß damit außer dem »Hannöverschen Wendland«, dem Kerngebiet der Dravänopolaben, noch weitere Teile der *Slavia submersa* Deutschlands ein. Ob auch sie an der Entwicklung von *treba* zu »Weihnachten« teil hatten, läßt sich mangels Aufzeichnungen nicht kontrollieren; für das Maingebiet ergeben sich Bedenken¹⁰.

In den lebenden Sprachen läßt sich Vergleichbares, soviel ich sehe, nicht beobachten. Hier tat der alte Ausdruck sich im Zeichen des Kreuzes schwerer. Vorübergehend hat er wohl zwischen vorchristlicher und christlicher Bedeutung geschwankt, zumindest regional; altkirchenslawisch begegnet *trěba* für »Gottes-« wie für »Götzendienst« und kann dabei auch jüdisches Opferwesen abdecken. *Trěbnik* zeigte sich fähig, zum Inbegriff eines liturgischen Handbuchs, eines »Euchologion«, zu werden, und *Trebnica/Trebnitz*, im Ursprung wohl »Opferstätte«, konnte sich in gar nicht so wenigen Fällen als Ortsname halten, auch für Kirchplätze, ja Klosterstätten; dabei mag es im einzelnen schwierig sein, dergleichen Toponyme von Fällen zu trennen, in denen vielmehr »Rodeland« gemeint ist¹¹. Im allgemeinen aber scheint das alte Substantiv zurückgedrängt; »Opfer« wird heute meist durch *ž(e)rtva/žrtev* gedeckt, einen anderen Begriff aus der

logiczny 25 (1978), S. 17, 19, 20 u. bes. 21 f., vgl. 24; DERS. (Hg.), Thesaurus Linguae Dravaenopolabicae III, Köln-Wien 1984, S. 1233 f., vgl. 1236. Der leider inzwischen verstorbene Herr Verfasser hat die vorliegende Studie in ihren Anfängen mit freundlichem Interesse begleitet und mir die zitierten Arbeiten noch selbst zur Verfügung gestellt; offene Fragen, bes. die teilweise Trennung der dravänopolab. Begriffe für »Dezember« und »Weihnachten«, konnten leider nicht mehr mit ihm diskutiert werden.

⁶ L. WEISER-AAL – A. SEIERSTAD, *Jul*, in: Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder VIII, København 1963, Sp. 6-17, vgl. O. JANSSON, *Julmånad*, ebd., Sp. 22 f. Als Unterschied ist festzuhalten, daß *treba* eine Kulthandlung bezeichnet, *jul* ein jahreszeitliches Fest. Vgl. auch de VRIES, S. 292 s.v. *jól*, bes. zu Nr. 6.

⁷ OLESCH 1976, S. 18; auf die Bedeutung der Kirchenprovinzen für die Entwicklung christlicher Terminologien im Deutschen verweist Th. FRINGS, *Grundlegung einer Geschichte der deutschen Sprache*, Halle/S. 1957, S. 18 f., vgl. 21-23 u. Karten 11-18 (S. 101-108); in Einzelheiten überholt.

⁸ s. Anm. 6.

⁹ Vgl. noch unten bei Anm. 93-94.

¹⁰ Die Befunde unten bei Anm. 87-88 führen auf eine kultische Handlung, nicht auf eine Festbezeichnung.

¹¹ F. MIKLOSICH, *Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen*. Neudruck Heidelberg 1924, S. 330 f. Nr. 692; vgl. R. TRAUTMANN, *Die elb- und ostseeslawischen Ortsnamen II* (Abh. d. Akademie. d. Wiss. Leipzig, phil.-hist. Kl. 1949/7), S. 90; E. SCHWARZ, *Sprache und Siedlung in Nordostbayern* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwiss. 4), Nürnberg 1960, S. 209-211; SSS VI (1980), S. 148-152 u. 185-191, passim;

vorchristlichen Kultsprache, der sich, aus welchen Gründen immer, besser zu behaupten vermochte, obgleich er zeitweise ähnlich zwischen den Religionen schwankte¹², mit Ausgangsbedeutung »loben«, die jedoch schon unter dem alten Kult erweitert war (der zeitweise versuchte Anschluß an *žerti* »fressen« wird bestritten)¹³. Das Tschechische hat *obět* an die Stelle gesetzt, das von der Bedeutung »Gelübde« ausging¹⁴, das Polnische läßt *ofiara* eintreten, unverkennbar fremdentlehnt. Im alten *trěba* muß der »heidnische« Gehalt stärker gewesen sein als selbst für *ž(e)rtva*, so daß verchristlichte Sprache es nicht leicht auf Dauer zu ertragen vermochte, wo nicht Sonderverhältnisse mitsprachen; es ist dermaßen vergessen, daß selbst der Etymologe in einschlägigen Zusammenhängen gelegentlich nur noch an die gleichlautende Verbform erinnert, die auf »Nötiges« hinweist¹⁵.

2. Eine Quelle im Irrgarten der Zuweisungsversuche

Als ältester Beleg für die Bedeutung »Opfer« geistert durch die Literatur das Zitat, das mit der Form *trebo* aufwartet, immer wieder zurückgeführt auf »das Paderborner Kapitular vom Jahre 785¹⁶.« Die Angabe greift eine Bezeichnung auf, die zeitweise für die *Capitulatio de partibus Saxoniae* üblich war, das berühmte Blutgesetz, mit dem Karl. d. Gr. das Apostatentum der neuchristianisierten Sachsen einzudämmen suchte¹⁷. Die Form wäre damit in deren östlichem Vorfeld lokalisiert, gleichfalls in der Erzdiözese Mainz, in das gleiche Bistum Verden, in dessen Bereich das jüngere dravānopolab. *tribe/trewe* gehört, oder das benachbarte Halberstadt, nach heutigen Begriffen das nord-östliche Niedersachsen und das westliche Sachsen-Anhalt – Slawengebiete, von deren Einbeziehung in die Missionspolitik des Frankenherrschers wir sonst nichts wissen – ; *trebo* gehörte zu den ältestbezeugten slawischen Worten, belegt weit vor Ausbildung des Kirchenslawischen, wetteifernd mit dem zweiten der »Freisinger Denkmäler«, das einen weiteren frühen Beleg bietet, in einer um 1000 hergestellten Abschrift, doch mindestens im Kern gleichfalls karolingerzeitlich¹⁸. Im Text der *Capitulatio* allerdings sucht man die

GIEYSZTOR, S. 256 f., u.a. mit dem Hinweis, daß in Trzebiatów/Treptow (Pommern), dessen Name gleichfalls auf diesen Kult hinweisen könnte, Spuren einer Opferstätte ergraben wurden. Treptow kommt auch anderweitig, z. B. in Mecklenburg, vor. – MIKLOSICH 1876, S. 37, bringt für *trěbište* »Ort, wo geopfert« wird, S. 18, Nr. 17 f., außerdem die Bedeutung »Kirche«, die dort auch für *trěbŋnik* aufscheint. Im Einzelfall hängt hier viel davon ab, ob unter den Schöpfern einer christlichen Terminologie vor Ort »Ireniker« oder »Polemiker« am Werk waren, wozu KAHL, S. 38.

¹² MOSZYŃSKI, S. 107 f.

¹³ Ebd., Anm. 444.

¹⁴ I. WIEHL, Untersuchungen zum Wortschatz der Freisinger Denkmäler. Christliche Terminologie (Slavist. Beitr. 78), München 1974, S. 87.

¹⁵ SCHWARZ, S. 210 – Für die Entwicklung wird nicht belanglos gewesen sein, daß MIKLOSICH 1876, S. 36 Nr. 6, für *treba* sogar die Bedeutung »Götze« (= Empfänger des sonst so bezeichneten Opfers) verzeichnet.

¹⁶ BRÜCKNER 1925 u. (1936) 1957 (wie Anm. 2); WACHTLÓWNA, S. 301; E. WIENECKE, Untersuchungen zur Religion der Westslawen, Leipzig 1940, S. 275; GIEYSZTOR, S. 251; MOSZYŃSKI, S. 109.

¹⁷ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, in: MGH Capitularia I, ed. A. Boretius, 1883, S. 68; längst nicht mehr bestimmt auf 785 datiert, vgl. bereits ebd., Vorbem. (mit Einreihung zu 775-790), und G. THEUERKAUF, Lex, Speculum, Compendium Juris. Rechtsaufzeichnung und Rechtsbewußtsein in Norddeutschland vom 8. bis zum 16. Jh., Köln-Graz 1968, S. 47 f., Anm. 43; H. MORDEK, Bibliotheca capitulariorum... (MGH Hilfsmittel 15), München 1995, S. 770. – Zur Einschätzung der Sachsen in fränkischem Verständnis als Apostaten seit ca. 777: H.-D. KAHL, Karl d. Gr. und die Sachsen, bei H. Ludat – R. Chr. Schwines (Hgg.), Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung. Gießener Festgabe für F. Graus (Beih. z. Arch. f. Kulturgesch. 18), Köln-Wien 1982, S. 81-97, passim, vgl. bes. Anm. 98 ff. (S. 121 f.), dazu noch S. 96 f.

¹⁸ S. unten bei Anm. 85-86 u. 113-119.

fragliche Wendung vergeblich. Man stößt auf einen unverkennbaren Gedächtnisfehler, der durch die Autorität ALEKSANDER BRÜCKNERS gedeckt schien¹⁹. Dabei ist das Zitat griffig und aussagekräftig: *idolothita quod trebo dicitur*, definierend durch einen Ausdruck der Vulgata, die den Singular des griechischen Lehnworts, *idolothytum*, zweimal in eindeutiger Weise für »Götzenopfermahl« einsetzt²⁰. Man läßt sich den Beleg ungern entgehen. Aber wo ist er zu finden?

Die Suche führt auf einen Text nicht des achten, sondern des zehnten Jahrhunderts, eher der ersten als der zweiten Hälfte angehörig – jedenfalls ein Abstand von mehreren Generationen. R. W. DOVE hat ihn, nachdem er schon länger bekannt war, 1864 erstmals kritisch ediert, A. M. KOENIGER 1907 nochmals nachgedruckt, beides an Stellen, für die verständlich ist, daß sie nicht fest in der Erinnerung blieben²¹. Doch wenn man die Quelle eindeutig benennen soll, stößt man auf Schwierigkeiten. Sprechen wir provisorisch von »T«.

Die Eingangsformel (*Statutum est*) weist auf einen Synodalbeschluß, die festgelegte Verfahrensweise ordnet ihn dem sog. Sendgerichtswesen zu. Dieses gehört zu den folgenreichsten kirchenrechtlichen Neuerungen, die die Karolingerzeit angebahnt hat, mit weitreichender Wirkung über Jahrhunderte hin. Das altdeutsche *send*, abgeleitet von kirchenlat. *synodus*, bezeichnet öffentliche Gerichtsverhandlungen unter dem Vorsitz von Bischof oder Archidiakon, durchgeführt an zentralen Kirchen des Pfarrsystems (»Sendkirchen«): T selbst spricht von *synodica stipulatio*. Sie sollten der Durchsetzung kirchlicher Anforderungen an Glaubensstand und Lebensführung des Gemeindevolks dienen, das bei der oberflächlichen Missionspraxis jener Zeit nur gar zu häufig nicht im voraus zu durchschauen vermochte, was für Konsequenzen der Übertritt zur neuen Religion in sich schloß. Es handelt sich mithin, und das darf nicht aus dem Blick geraten, grundsätzlich um Maßnahmen nicht der Mission, in der sich die Kirche nach außen wendet, sondern um solche innerkirchlicher Disziplinargewalt. Voraussetzung ist der rechtsverbindliche Taufvollzug, der die förmliche Aufnahme in die Gemeinschaft der Christen besiegelt; außerkirchliches Heidentum, das diesen Schritt noch vor sich hat, bleibt unberührt, da es dieser Disziplinargewalt nicht untersteht. Auch T setzt ausdrücklich Menschen voraus, die *post perceptam baptismi gratiam* leben, »nach Empfang der Taufnade« - sie sind es, unter denen mit Verstößen der aufgelisteten Art aufgeräumt werden soll; über andere wird nichts gesagt²². Eine Synode wie die, auf die der Beschluß T zurückgeführt werden muß, war selbstverständlich von anderem Zuschnitt, nicht nur exekutiven, sondern legislativen Charakters. Dabei ist wichtig, daß solche Synoden damals keineswegs immer von andersartigen Gremien mit Beteiligung weltlicher Machthaber zu trennen sind²³. Die Karolingerzeit und auf ihr aufbauende Jahrhunderte waren weit entfernt von klarer Trennung zwischen kirchlicher und weltlicher, staatlicher Sphäre. T bindet Grafen und

¹⁹ BRÜCKNER 1925 u. (1936) 1957 (wie Anm. 2). Der Irrtum mag daran angeknüpft haben, daß die *Capitulatio* (wie Anm. 17), c. 22 (S. 22), ein gleichartiges Verbot der Bestattung von Toten bei oder in Hügelgräbern statt auf dem kirchlichen Friedhof festschreibt, vgl. unten vor Anm. 55.

²⁰ I. Cor. 8, 7; Apc. 2, 20.

²¹ DOVE 1864 (s. Anm. 26); S. 160-162; KOENIGER I (s. Anm. 28), S. 194-196, Zur Datierung unten Anm. 68 sowie 112.

²² Dazu KAHN, wie Anm. 3.

²³ Über die Schwierigkeit, für die Karolingerzeit kirchliche Synoden und andere Versammlungen klar zu trennen, vgl. z. B. I. SCHROEDER, Die westfränkischen Synoden von 888 bis 987 (MHG Hilfsmittel 3), München 1980, S. 7-11.

weitere regionale oder lokale Machthaber in einer Weise ein, daß entsprechende Instanzen an der Beschlußfassung beteiligt gewesen sein müssen; sie könnte durchaus an einem königlichen Hoftag im Bezugsgebiet zustandegekommen sein.

Doch an welche Gegend ist zu denken? Für manche Passagen von T sind Vorlagen benannt worden, deren Wortlaut man eingearbeitet hat. Sie bieten ihrerseits Zuweisungsprobleme, auf die an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann²⁴. Der Abschnitt, auf den es hier ankommt, gehört nach bisheriger Kenntnis nicht dazu, und er fällt unter seinesgleichen durch eine Besonderheit auf. Das Sendgerichtswesen kennt zahlreiche Verordnungen, die in allgemeiner Form »heidnischen Aberglauben« brandmarken, etwa die Verehrung von Quellen, Bäumen oder Steinen. Damit sind dann Kultobjekte gemeint, die seit alters Verehrung heischten und für das Volksempfinden nicht so schnell aus diesem Anspruch verdrängt werden konnten. T geht anders vor: Vor dem Sendgericht anzuklagen ist unter anderem, wie die barbarische Konstruktion ausführt, *qui idolothita, quod trebo dicitur, vel obtulerit aut manducavit* – »wer die Götzenopfer, was man *trebo* nennt, darbringt oder ißt« - das zweite, streng genommen, gegen die biblische Weisung²⁵. Das benennt nicht Kultobjekte, für die dabei die Art der Verehrung offen bleibt, sondern eine bestimmte Kulthandlung, und sie erhält ihren slawischen Namen, den weder Romanen noch Germanen kannten. Daß dafür aus den alten Gebieten des Frankenreiches und ihren Konzilien kein Vorbild bekannt ist, kann nicht erstaunen. Wir haben eine Angabe vor uns, die unmittelbar auf ein bestimmtes Bezugsgebiet geprägt ist, unabhängig davon, was etwa verallgemeinerungsfähig wäre. Mehr oder weniger schematische Übertragung von einem anderen Schauplatz her scheidet aus.

Aber gerade damit gelangen wir erneut in Teufels Küche. T erscheint in der Überlieferung ohne Inskription und Rubrum, ohne jeden Anhalt für Zeit und Ort des Beschlusses. Das versperrt den Zugang zu den ausschlaggebenden Hintergrundzusammenhängen. Eindeutig lesen wir von »Slawen« oder »Wenden« (*Slau*); sie sind als einziges Ethnicum namentlich erwähnt. Aber welche waren gemeint?

DOVE hat T das »Sendrecht der Main- und Rednitzwenden« genannt und damit ins erweiterte Obermaingebiet verwiesen²⁶. S. RIEZLER – keineswegs ein Irgendjemand – fand Gründe, die weiter nach Süden führten, etwa in die heutige Oberpfalz²⁷. Das ist noch eine relativ geringe Schwankung, zwischen zwei Nachbarbistümern: Würzburg in dessen ursprünglicher Ausdehnung, vor der Abscheidung Bambergs, und Eichstätt, beide Suffragane von Mainz. KOENIGER kehrte, ohne RIEZLERS Einwände zu entkräften, ins Maingebiet zurück und sprach vom »Würzburger Sendrecht«²⁸, später allerdings, stark verallgemeinernd, vom »Slawensendrecht« schlechthin²⁹. ERNST MAYER faßte

²⁴ S. Anm. 112.

²⁵ I. Cor. 8, 7.

²⁶ R. DOVE, Untersuchungen über die Sendgerichte, in: Zschr. f. deutsches Recht 19 (1859), S. 382 ff.; DERS., Das von mir s. g. Sendrecht der Main- und Rednitzwenden, in: Zschr. f. Kirchenrecht 4 (1864), S. 157-175.

²⁷ S. RIEZLER, Bistum Eichstätt und sein Slawensendrecht, in: Forsch. z. deutschen Gesch. 16 (1876), S. 397-408; zustimmend. E. HERRMANN, Zur Assimilierung der Slawen in Ostfranken im Hochmittelalter, in: Arch. f. d. Gesch. von Oberfranken 48 (1968), S. 93.

²⁸ A. M. KOENIGER, Die Sendgerichte in Deutschland I, München 1907, S. 27 u.ö.; H.-D. KAHL, Einige Beobachtungen zum Sprachgebrauch von *natio* im mittelalterlichen Latein, bei H. Beumann- W. Schröder (Hgg.), Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter (Nationes I), Sigmaringen 1978, S. 73, Anm. 25.

²⁹ A. M. KOENIGER, Vom Send, insbes. in der Diözese Bamberg, in: Jahrb. d. Hist. Vereins Bamberg 70 (1912), S. 35 (unter Zuweisung an die ältere Diözese Würzburg, ebd., S. 34); vgl. DENS., Slawen-Sendrecht in: Lexikon für Theologie und Kirche IX (1937), Sp. 634 (in die Neuauflage nicht wieder aufgenommen).

stattdessen das slawische Missionsgebiet der Salzburger Kirchenprovinz ins Auge, weitab im Südosten, zwischen Donau und Drau³⁰. Niemand versuchte eine Entscheidung. So erklärt sich wohl, daß z.B. ein wichtiges Handbuch für »Die Slawen in Deutschland« den instruktiven Text, offenbar als nicht hergehörig, übergeht³¹. Auch JOSEPH SCHÜTZ hat im Quellenanhang zu seiner Untersuchung von »Frankens mainwendische(n) Namen« auf T verzichtet³². Andererseits waren MAYERs Argumente nicht stark genug, um der Quelle Eingang in das Schrifttum zum Wirkungsfeld der Salzachmetropole zu verschaffen³³. ERWIN HERRMANN³⁴ und JERZY NALEPA³⁵ blieben trotz allem in den Grenzen des heutigen Bayern, kamen jedoch weder zu neuen Lösungen noch zu einhelligem Urteil. Fazit: Verunsicherung. Einzig darin sind die konkurrierenden Zuweisungsvorschläge sich einig, daß keiner für Gebiete nördlich des Thüringer Waldes eintritt, wie BRÜCKNERs Fehlangebe sie nahezurücken schien. Sie dürfen bis zum Auftauchen entsprechender Argumente auch weiterhin ausgeklammert bleiben.

Prüft man die Versuche am heutigen Forschungsstand, so ist festzustellen: Gegen MAYER sprach von Anfang an, daß zu in Betracht kommender Zeit die Salzburger Kirchenprovinz am Sendgerichtswesen noch nicht erkennbar teilgenommen hat³⁶. Daß von T benutzte ältere Textpartien auch in Salzburger Überlieferung aufscheinen, war ein dankenswerter Hinweis, kann jedoch dieses Grundfaktum nicht aus den Angeln heben; gerade die wichtigsten, charakteristischsten Bestimmungen sind dort bisher nicht nachgewiesen worden. Andererseits wissen wir inzwischen, daß der bedeutendste Handbuchautor des Sendgerichtswesen, Bischof Burkhard von Worms (1000-1025), seine Sammlungen nachträglich neu redigierte, nachdem er umfangreiches Zusatzmaterial aus Freising bekam, d.h. von einem Salzburger Suffragan, der im südöstlichen Slawenland missionarisch und sonst besonders intensiv tätig gewesen ist³⁷. Die entscheidenden Abschnitte von T tauchen in der Gesamtüberlieferung von Burkhard's Werk, über 80 Handschriften, nur zweimal auf, und dann als Extravaganten, Nachtragsbestände fremden Ursprungs – darauf ist gleich zurückzukommen. Wie wir den Autor kennen, hätte er sich einen Text wie T nicht entgehen lassen. Er hat ihn also nicht gekannt, und dasselbe gilt offenbar für die Freisinger.

³⁰ E. MAYER, Das sog. Sendweistum der Main- und Rednitzwenden und andere Quellen des bayrischen Kirchenrechts aus dem Ende des 9. u. Anfang des 10. Jh. s., in: Zschr. f. Bayer. Landesgesch. 6 (1933), S. 1-26 (Wiederabdruck aus Arch. d. Hist. Vereins f. Unterfranken 68, 1929, S. 435-446); dazu bereits E. HERRMANN (wie Anm. 27), S. 93, sowie KAHL 1978, S. 73. Anm. 26.

³¹ H. WALTHER, Die Slawen westlich von Elbe/Saale und Böhmerwald unter fränkischer und deutscher Feudalherrschaft, bei J. HERRMANN (Hg.), Die Slawen in Deutschland. Ein Handbuch, Neubearbeitung, Berlin 1985, S. 349-355.

³² J. SCHÜTZ, Frankens mainwendische Namen. Geschichte und Gegenwart, München 1994, S. 202-219. Entsprechend SCHWARZ (wie Anm. 11), S. 356-362.

³³ Vgl. nur die Darstellung der Salzburger Slawenmission bei H. DOPSCH, Geschichte Salzburgs I/1, Salzburg 1981, S. 174-187, und C. FRÄSS-EHRFELD, Geschichte Kärntens I, Klagenfurt 1984, S. 60 ff. 98 ff. u.ö.

³⁴ E. HERRMANN (wie Anm. 27) S. 92-97.

³⁵ J. NALEPA, Bawaria – Słowianie w Bawarii, in: SSS I (1969), S. 97.

³⁶ KOENIGER I, S. 186 f.

³⁷ Freising hat bekanntlich über die Hauptstützpunkte Innichen (Südtirol) und Maria Wörth/Otok (Kärnten) wesentlich mehr zur Christianisierung von Oberkärnten mit Osttirol beigetragen als Salzburg. Später wirkte es von Škofja Loka/Bischoflack (Slowenien) aus intensiv auch in Krain. Die »Freisinger Denkmäler«, in der Bischofsstadt überliefert, gehören zu den ältesten slawischen Sprachzeugen. – Über Burkhard und Freising: H. HOFFMANN – R. POKORNY, Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – frühe Verbreitung – Vorlagen (MGH Hilfsmittel 12), München 1991, S. 164 f. – Hier und im folgenden verwerte ich dankbar Hinweise von Herrn Prof. Dr. Theo KÖLZER, Bonn. Zu E. MAYER noch oben Anm. 30.

Unser neues Wissen zur Überlieferungsfrage berührt jedoch auch RIEZLERS Thesen. Von den beiden Codices, die T mitteilen, stammt derjenige, den wir inzwischen als den älteren kennen, aus der Dombibliothek von Eichstätt. Bereits unter Bischof Gundekar II (1057-1075) war er dort vorhanden; mainfränkische Provenienz ist nicht ausgeschlossen, doch auch baierische Herkunft möglich, zumindest für die Person des Schreibers der Partien, auf die es ankommt³⁸. Die andere Handschrift kommt aus der Dombibliothek von Konstanz und ist wohl wenig später im dortigen Scriptorium entstanden³⁹. Die zugehörige Diözese erstreckte sich vom Bodenseegebiet weit nach Süden über alemannisch-ladinische Bevölkerung. An Fragen der Slawenmission war das Bistum nicht interessiert – T kann nicht dort konzipiert worden sein. Eichstätt hingegen hatte, wie erwähnt, auch Slawengebiete unter sich. Die Versuchung war groß, den Ursprung des Synodalbeschlusses dort zu suchen, zumal eine Bestimmung den *dux* betrifft. Das wurde lange schematisch mit »Herzog« übersetzt, und einen solchen hat es in Ostfranken niemals gegeben, wohl aber in Altbayern, und er kann durchaus auch im Eichstätter Bereich Einfluß genommen haben⁴⁰.

Das letzte Argument zieht nicht mehr, seit wir gelernt haben, daß es »Herzöge« im späteren, reichsrechtlichen Sinne vor Mitte 10. Jh.s gar nicht gab und folglich auch keine offizielle Bezeichnung für diesen Rang. *Dux*, das sich schließlich als solche fixierte, war vorher für längere Übergangszeit ein möglicher, doch keineswegs ein stehender Ausdruck für Machttträger, die eine Ebene zwischen Grafen und König erreicht hatten: gehobenen königlichen Amtsauftrag, etwa durch Kumulation von gräflichen Funktionen, verbunden mit ausgedehnten Gebietsherrschaften, auch wenn diese nicht geschlossen und keineswegs an Stammesgrenzen gebunden waren. In der älteren, weitergespannten *Francia orientalis*, in der Mainfranken und Rheinfranken sich noch nicht gesondert hatten, besaßen eine solche Stellung zwischen dem Ende der Babenberger Fehde (906) und dem Tod des Königsbruders Eberhard (937) konkurrenzlos die Konradiner. Ihre Hauptrepräsentanten, sowohl Konrad, nachmals König, wie dieser Bruder, werden ausdrücklich *dux* genannt, zwar selten, doch bei der allgemein schlechten Überlieferungslage, und da ein gefestigter Sprachgebrauch noch fehlte, muß das nicht stören⁴¹. Es führt jedoch in eine Zeitspanne, die für die Entstehung von T sehr wohl in Betracht kommt. Beide Würdenträger dürften auch, wie T das nahelegen scheint, Lehnsherren von Grafen gewesen sein, sei es, daß es ihnen gelungen war, solche von königlicher Ein-

³⁸ Eichstätt, Universitätsbibliothek, Cod. st 772 (früher ebd., Diözesanarchiv, MS 6, aus Seminarbibliothek, MS 48); dazu ausführlich HOFFMANN-POKORNY, S. 129 u. 136-143.

³⁹ Freiburg i. Br., Universitätsbibliothek, Hs 7 (früher wohl Konstanz, Dombibliothek); dazu H. HOFFMANN, *Buchkunst u. Königtum im ottonischen u. frühsalischen Reich* (Schriften der MGH 30/1), Stuttgart 1986, S. 208 f.; vgl. HOFFMANN-POKORNY, S. 129 dazu 68 m. Anm. 23.

⁴⁰ RIEZLER und E. HERRMANN, wie Anm. 27.

⁴¹ H. -W. GOETZ, »Dux« und »Ducatus«. Begriffs- und verfassungsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung des sog. jüngeren Stammesherzogtums an der Wende vom 9. zum 10. Jh., Bochum 1977 (mit detaillierter Untersuchung des Sprachgebrauchs je für die einzelnen Quellenautoren); M. BECHER, *Zwischen König und »Herzog«*, bei F. FUCHS – P. SCHMID (Hgg.), *Kaiser Arnolf. Das ostfränkische Reich am Ende d. 9. Jh.* (Zschr. f. Bayer. Landesgesch., Beiheft 19), München 2002, S. 94-98 m. weiterer Lit. Zu den konradinischen *dux*-Titeln bereits E. DÜMLER, *Geschichte des ostfränk. Reiches III*, 2. Aufl. Leipzig 1888 = Darmstadt 1960, S. 542 m. Anm. 2 sowie S. 568 m. Anm. 1; vgl. auch K. BRUNNER, *Die fränkischen Fürstentitel im 9. u. 10. Jh.*, bei H. Wolfram (Hg.), *Intitulatio III*, Wien 1973, bes. S. 307, sowie G. LUBICH, *Auf dem Weg zur »Goldenen Freiheit«. Herrschaft und Raum in der Francia orientalis von der Karolinger- zur Stauferzeit* (Histor. Studien 449), Husum 1996, S. 47 m. Anm. 89, S. 55 f. m. Anm. 135 und S. 59 ff.

setzung zu mediatisieren, oder daß sie in eigenen Grafschaften Stellvertreter einsetzten, für die gleichfalls *comes* vorkommen kann⁴². Sichere Kenntniss in Details dieser Art bleibt uns versagt. Wir kennen Grafschaften, wissen aber nicht für jeden Zeitpunkt zu sagen, wer sie damals innehatte.

Bleibt die Eichstätter Provenienz des einen, vielleicht älteren der beiden Codices. Allerdings darf sie als Überlieferungszufall bewertet werden, der weitergehende Schlüsse ebensowenig zuläßt wie das Konstanzer Gegenstück. Beide Handschriften bringen den Text zwar im Rahmen von Burkhard's Dekretaliensammlung, für die sie verhältnismäßig frühe Textzeugen sind, beide jedoch als sog. Extravagante, d.h. als zusätzliches Überlieferungsgut, das sonst nirgends auftaucht. Schon DOVE hat beobachtet, daß T hier wie dort an derselben Stelle erscheint, im unmittelbaren Anschluß an das letzte Kapitel des ersten Buches, und in beiden ist die Hand jeweils identisch mit derjenigen, die die vorausgehenden Textpartien schrieb; für Eichstätt darf hinzugefügt werden, daß es auch dieselbe Hand war, die die anschließenden Partien lieferte, in diesem Fall die Kapitelübersicht für Burkhard's zweites Buch; dabei hat der Schreiber unterschätzt, wieviel Raum er für deren in anderer Tinte auszuführenden Titel aussparen mußte, so daß dieser sich nachträglich mühsam einzuzwängen hatte. Hinzuzunehmen ist, daß T vom Inhalt her weder zum vorausgehenden ersten noch zum folgenden zweiten Buch paßt; erst das zehnte, allenfalls das elfte hätte einen angemessenen Platz geboten.

Für beide Überlieferungen ergibt sich damit ein eindeutiger Befund. Er besagt: T ist nachträgliche Einfügung, von Burkhard selbst nicht vorgesehen (sonst erschiene sie auch noch in jüngeren Redaktionen seines Sammelwerks); der Nachtrag kann jedoch weder im Eichstätter noch im Konstanzer Scriptorium selbständig vorgenommen worden sein – beide Schreiber müssen ihn bereits in ihrer Vorlage vorgefunden haben. Dies mag derselbe Codex gewesen sein oder jedesmal eine anderer, nahe verwandt aus gleicher Filiation – das läßt sich bisher nicht bestimmen. Nachgewiesen ist keiner, der in Betracht kommen könnte; mit Verlust ist zu rechnen⁴³. Vermutet werden darf, daß der Zusatz das erste Mal auf zufällig frei verfügbarem Platz, etwa an einem Lagenende⁴⁴, im Scriptorium desjenigen Bistums erfolgte, für das dieser Synodalbeschluß zustandekam, und dort an abgehobener Schrift kenntlich wäre, wenn wir diesen Codex noch hätten. Das jedenfalls würde am besten verständlich machen, warum, anders als üblich, jede Herkunftsangabe unterblieb. Um welches Bistum es sich dabei aber handelte, gibt uns niemand preis. Es kann nur aus Indizien erschlossen werden.

Dabei hilft uns T selbst mit einem weiteren Passus, der bisher nicht gebührend gewürdigt wurde. Im unmittelbaren Anschluß an die schon herausgehobene Partie, die *trebo* nennt, erscheint als weiterer Anklagepunkt: *qui mortuos non in atrio ecclesiae, sed ad*

⁴² Der Sprachgebrauch *comes* = »Untergraf« wird wenig beachtet. Am bekanntesten der Fall des Ministerialen (!) der Grafen von Stade, Friedrich, um 1100, vgl. W. PETTKE, Friedrich Nr. 40, in: Lexikon des Mittelalters (künftig: LMA) IV (1989), Sp. 961. Bedingt zu vergleichen sind Königstitel wie der böhmische, die im Ursprung für Unterkönige des deutschen galten. Wurden diese, nicht übertragbar, rechtsförmig verliehen, so blieb *comes* »Untergraf, Grafschaftsverwalter« offenbar auf erzählende Quellen beschränkt und erlosch, als *comes* wie *dux* im Lauf des 12. Jh. vom Amts- zum Geburtstitel wurde.

⁴³ O. MEYER, Überlieferung und Verbreitung des Dekrets des Bischofs Burchard von Worms, in: Zschr. f. Rechtsgesch. 75, Kanonist. Abt. 24 (1935), S. 152-155, 163 f. u. 180-183; G. FRANSEN, Le Décret de Burchard de Worms, ebd. 63 (1977), S. 13 f.; HOFFMANN-POKORNY, S. 129.

⁴⁴ O. MEYER, S. 181 f.; zu derartigen Eintragungen auch O. REDLICH, Über bairische Traditionsbücher und Traditionen, in: Mitt. d. Öst. Inst. f. Geschichtsforsch. 5 (1884), S. 35 f. – Auch die Freisinger Denkmäler sind auf solche Weise überliefert.

tumulos, quos dicimus more gentilium hougir, sepelierit – »wer Tote nicht auf dem Friedhof bestattet, sondern bei (oder: in) den Hügeln, die wir nach Heidenweise *hougir* nennen.« Da erscheint als Pendant zu dem slawischen Wort ein althochdeutsches, offenbar aus der Sprache jener *ceterae nationes*, die T außer den Slawen anführt; der Ausdruck ist der herrschenden Schicht bekannt, gehört aber offenbar nicht zu ihrem eigenen Sprachschatz – deshalb wird nicht ein Terminus wie *vulgariter* eingesetzt, wie er sonst die eigene Volkssprache kennzeichnet im Gegensatz zum gelehrten Latein, sondern es wird auf ein Außenseitertum angespielt, das als »heidnisch« empfunden werden konnte⁴⁵. *Hougir* ist Plural zum Neutrum *houc* (Stamm *houg-*). Dieses Wort, mit *Hügel* verwandt, samt seinen Entsprechungen in anderen germanischen Mundarten zeigt eine eigenartige geographische Verbreitung. Es begegnet in den skandinavischen Ländern und strahlt über Wikingereinfluß nach England, ja in bestimmte Teile Frankreichs aus. In Deutschland erscheint es so auffällig inselhaft, daß an Zusammenhänge mit der Verschiebung von Volkssplittern in der Völkerwanderungszeit gedacht worden ist, zumal das Vorkommen sich bemerkenswert mit dem eines eigenartigen Ortsnamentyps deckt, der Toponyme auf *-leben*. Es erlischt südlich des Maingebietes und des nördlichen Odenwaldes. Selbst schwache Spuren, wie die Beharrsamkeit von Flurnamen sie sonst auch dort festzuhalten pflegt, wo ein Wort der lebendigen Sprache verlorengegangen ist – selbst solche Spuren fehlen weiter nach Süden hin. Stattdessen herrscht dort für die gleiche Bedeutung ein anderer Ausdruck, althochdeutsch *hlêo*, mittelhochdeutsch *lê*⁴⁶. Dabei ist zu beachten: Die Überlieferung für *houc* und seine Nachfolgeformen besteht mehrheitlich nur noch aus Namengut. In T erscheint das Wort noch als Ausdruck lebendiger Sprache: nicht nur als Traditonselement, das mehr oder weniger gedankenlos weitergegeben wird, sondern als Appellativum; dabei in einer Pluralform, die vom althochdeutschen Normbestand her unregelmäßig ist – sie erinnert jedoch an die *haugar* des Altwestnordischen.

Entscheidend im buchstäblichen Sinn bleibt hier das Maingebiet als südliche Verbreitungsgrenze des Wortes. Gerade in der Karolingerzeit hat es dort besonders deutliche Spuren hinterlassen, etwa in den berühmten Markbeschreibungen von Hammelburg und Würzburg; das Stift *Haug* im heutigen Würzburger Stadtgebiet hält den Namen bis zur Gegenwart fest⁴⁷. Südlichere Gegenden aber sind nach diesen Befunden auszuscheiden. Das betrifft vor allem die Thesen von ERNST MAYER; doch auch die Diözese

⁴⁵ Vgl. Capitulatio (wie Anm. 17) c. 21 (S. 69, 39), gegen Kultübungen *more gentilium*, wechselnd mit *more paganorum* u. ä. in früheren Kapiteln. – Vgl. Alcuin, ep. 3, c. 19 (MGH EE II, S. 27 ff).

⁴⁶ K. BISCHOFF, Germ. *haugaz »Hügel, Grabhügel« im Deutschen, Abh. d. Mainzer Akademie d. Wiss. 1975/4, dazu DERS., Germ. *hlaiw- »Grabhügel, Grab, Hügel« im Deutschen, ebd. 1979/3, dazu die Rezension von beiden durch J. KOIVULEHTO, in: Beiträge zur Gesch. d. deutschen Sprache u. Literatur 103 (1981), hier bes S. 102. Vgl. W. EMMERICH, Die siedlungsgeschichtl. Grundlagen, bei H. PATZE – W. SCHLESINGER (Hgg.), Geschichte Thüringens I (Mitteldeutsche Forschungen 48/I), Köln-Graz 1968, S. 312 m. Anm. S. 428; G. ROSENKRANZ, Die Bedeutung von Namen- u. Mundartkunde für die Ethnogenese der Thüringer, bei H. Wolfram – W. Pohl (Hgg.), Typen der Ethnogenese I (Denkschr. d. Öst. Akademie d. Wiss., phil.-hist. Kl. 201), Wien 1990, S. 86 f., mit im folgenden starker Betonung alter mainfränkisch-thüringischer Verbindungen. – Zur Ergänzung: de VRIES (wie Anm. 1), S. 213 f. s.v. *haugr*, vgl. O. BØ – S. LINDKVIST, Haugleggning, in: Kulturhist. Leksikon (wie Anm. 6), Sp. 246-250.

⁴⁷ BISCHOF 1975, S. 61, mit weiteren Belegen aus Ober- und Unterfranken; vgl. DENS. 1979, S. 18 m. Anm. 103-104; SCHWARZ (wie Anm. 11), S. 163, vgl. 352; die Beispiele aus Mainfranken ließen sich mehren. Zum Stift Haug: A. WENDEHORST, Das Bistum Würzburg I (Germania Sacra NF 1), Berlin 1962, S. 85; W. SCHICH, Würzburg im Mittelalter, Köln-Wien 1977, S. 119. Herausragende Hügelgräber kamen auf mainfränkischem Boden u.a. in Zeuzleben bei Schweinfurt und bei Weismain (Kr. Lichtenfels) zutage; wie weit sie jemals als *houc* bezeichnet wurden, steht dahin.

Eichstätt wird man danach nicht mehr in Erwägung ziehen dürfen. Wir haben offenbar beim mainfränkischen Würzburg zu bleiben. Ein verschollener Codex, gleichgültig, wo entstanden, der zur dortigen Dombibliothek gehörte, wird es gewesen sein, der T als erster aufnahm und auf welchen Wegen immer die weitere Überlieferung möglich machte. Der zugrundeliegende Synodalbeschuß hätte folglich dasselbe Zielgebiet betroffen, für das noch 1059, dann in der abgeteilten Diözese Bamberg, ein vielgenannter Entscheid gleicher Art eine mehrheitlich slawische Bevölkerung voll Hinneigung zu heidnischen Gebräuchen und voll Widerwillen gegen die christliche Religion bezeugt, was immer das zweite meinen will (*ritibus gentilium dedita, abhorrens a religione christiana*)⁴⁸. Sämtliche Daten zur Bevölkerungs-, Sozial- und Verfassungsgeschichte, die T reichlich hergibt, vertragen sich mit dieser Annahme.⁴⁹ Selbst das slawische Opferwort, ob es nun für diese Gegend mit *treba* oder *trebo* anzusetzen ist, findet sich dort wenigstens indirekt bezeugt, allerdings in einem problematischen Beispiel, das einige Aufmerksamkeit verlangt.

Schon oben wurde der Name *Trebgast* erwähnt. Er begegnet in Oberfranken dreimal: für einen Ort bei Kulmbach, am Weißen Main; für ein Fließchen, das dort einmündet, und im (erloschenen) *Altentrebgast*, aufgegangen in der Bayreuther Vorstadt St. Johannis, am Roten Main. Eine Tradition, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, auf FRANZ MIKLOSICH zurückgeht, führt Toponyme dieses Typs auf Personennamen zurück, die mit altslaw. *-gostъ* gebildet sind, einer Entsprechung zum germanisch-deutschen *gast*. Sie wurde für *Trebgast* u.a. von ERNST SCHWARZ vertreten, der dabei an *Trebogost* als Dorfherrn der Gründungszeit dachte; für das Gewässer faßte er eine Weiterbildung ins Auge, die im Deutschen nicht mehr kenntlich wäre, mit dem bekannten Zugehörigkeitssuffix *-jb*. Das wäre Ort und Fluß des genannten Mannes. JOSEPH SCHÜTZ entgegnete, wie das seinem Stil entsprach, mit scharfer Polemik. Er wies darauf hin, daß *gostъ* ein maskuliner *-i*-Stamm ist, wie das deutsche *Gast*, während das Suffix *-jb* sich nur mit maskulinen *-o*-Stämmen verbinde. Einen solchen, der hier in Betracht kommen könnte, fand er am besten in altpreuß. *gasts* repräsentiert, das »Flurstück, Feld, Feldmark« bedeutet. Altslawische Entsprechung wäre **gostъ*. Allerdings konzentrieren seine Darlegungen sich auf dieses Zweitglied, das Bestimmungswort der fraglichen Namensgruppe, die in Oberfranken auffällig zahlreich begegnet. Deutungen für vollständige Toponyme bringt er fast gar nicht bei. Aus verstreuten Andeutungen darf man sich zusammensuchen, in welcher Richtung seine Vorstellungen sich bewegt haben könnten, ohne Sicherheit, wie weit man seine Position damit wirklich trifft. Das gilt auch für

⁴⁸ Druck bei Ph. JAFFÉ (Hg.), *Bibliotheca Rerum Germanicarum* V, Berlin 1969, S. 497; gekürzte Neuedition mit weniger geglättetem Text bei E. HERRMANN (wie Anm. 27), S. 101 f.; auch SCHÜTZ, S. 216 ff. mit Übersetzung; vgl. E. Frh. v. GUTTENBERG, *Die Regesten der Bischöfe und des Domkapitels von Bamberg* I, Würzburg 1932 = 1962, Nr. 312 (S. 144 f.) mit Mißverständnis des *compellerentur intrare* als Taufzwang statt als Nötigung von Abweichlern zur Rückkehr in kirchliche Normen; dies übernimmt noch SCHÜTZ, a. O., obwohl er das Richtige bereits bei HERRMANN hätte finden können, dessen Arbeit er zitiert und benutzt; vgl. auch DENS., *Zur mittelalterl. Siedlungsgesch. Oberfrankens*, in *Jahrb. f. fränk. Landesforsch.* (künftig: JFLF) 39, 1979, S. 15 f.; R. ENDRES, *Das Slawenmotiv bei der Gründung des Bistums Bamberg*, in: 109. Bericht des Hist. Vereins... Bamberg, 1973, S. 173-182; H. JAKOB, *Beiträge zum Paganismus der Main- u. Rednitzwenden*, in: V. Setschkareff u.a. (Hgg.), *Ars philologica Slavica. Festschr. H. Kunstmänn (Sagners slavist. Sammlung 15)*, München 1988, S. 214-230, hier bes. S. 219 ff. (unverdient wenig beachtet; die Kenntnis dieser Arbeit danke ich Herrn PD Dr. HANS LOSERT, Bamberg). Weiteres bei Hartm. HOFFMANN, *Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II.* (MGH Studien und Texte 8), Hannover 1993, S. 94 f., wozu noch unten bei Anm. 104-110.

⁴⁹ Dies entsprechend detailliert darzulegen muß anderer Gelegenheit vorbehalten bleiben.

Trebgast. Gelegentlich, in Verbindung mit einem anderen Typ, findet sich ein Hinweis auf Rodungsnamen, die auch das Mainslawische vom Stamme *treb-* gebildet zu haben scheint. Hat er also an **Trëbogostъ* »Rodeland« bzw. den zugehörigen Bach gedacht? Er träfe sich dann mit SCHWARZ insofern, als auch dieser für das Erstglied des Namens die hier behandelte Wurzel *trëb-* im Auge gehabt hatte, nur in anderer Bedeutung, durch vergleichenden Hinweis auf die Verbform *treba* »es muß«, den SCHÜTZ, den Vergleichscharakter verkennend, mit unnötiger Ironie ad absurdum zu führen suchte⁵⁰. Daß dieser Stamm auch ein altes Kultwort bildete, zieht keiner der beiden Kontrahenten heran.

Verbirgt sich also in *Trebgast* ursprünglich ein »Opferplatz« und entsprechend das »Gewässer, das zu diesem gehört«? Mehr als die Frage wird man einstweilen nicht wagen, so sinnvoll eine solche Bildung scheinen mag, und man wird sie mit einer gehörigen Portion Skepsis verbinden. Denn erstens geht in der Sprachentwicklung nicht alles nach unverbrüchlichen Gesetzen zu – immer wieder gibt es Analogiebildungen, die sich an sie nicht scheren –, und zweitens verfügen die slawischen Sprachen für diese Bedeutung über einfachere Bildungen wie *trëbiste/trëbnik* usw., die sprachgeschichtlich doch wohl älter sind; sie machen fraglich, ob für eine nachträgliche Zusammenfügung wie **trëbogostъ* »Opferplatz« wirklicher Bedarf bestand. Da bleibt also noch manches zu prüfen. An dieser Stelle darf genügen, daß das Vorkommen des Wortstamms, der *treba/trebo* hervorbrachte, für das Mainslawische von keiner Seite bestritten wird. Wenn aber *Trebgast* trotz SCHÜTZ vom Namen des Gründers und ältesten Dorfherrn abzuleiten ist, dann dürfte dessen Anknüpfung an eine sakrale Gegebenheit sehr viel mehr Wahrscheinlichkeit haben als die an »Nötigung« oder an »Rodung«, und seine Bewahrung mit diesem Element paßte nicht schlecht zum zähen Fortleben der kirchlich bekämpften *idolothita*. Auffällig rückte dann der Ortsname sogar in eine gewisse Nähe zu einem anderen der gleichen Kulmbacher Gegend. Weiter nach Westen hin liegt *Al-ladorf*, älter *Alachtorf*, heute Ortsteil von Thurnau – ein langgezogenes Haufendorf mit einem Grundbestand von etwa 10 Höfen und dem größten Reihengräberfeld bisheriger Kenntnis in Nordostbayern, belegt im 8. und 9. Jh. Der Ortsname ist weithin isoliert und wirkt altertümlich. Er dürfte in jene Zeit zurückreichen, denn sein Erstglied ist alt-hochdeutsch schon am Verklingen; es kommt nicht mehr selbständig vor, auch wo man dies erwarten könnte – nur Namengut beweist noch sein einstiges Vorhandensein. *Alach* wird zum gleichlautenden altsächs. *alah* gestellt, Entschprechung zu got. *alhs*, altengl.

⁵⁰ E. Frh. v. GUTTENBERG, Land- u. Stadtkreis Kulmbach (Historisches Ortsnamenbuch von Bayern/Oberfranken I), München 1952, S. 166 f.; VOIT (wie Anm. 52), bes. S. 73 f.; SCHWARZ, bes. S. 208-210, passim, sowie S. 310, vgl. 213, 240, 243, auch 267 u. 334; SCHÜTZ (wie Anm. 32), S. 20-27 u. 34-40, passim, dazu S. 116 für *Treppendorf/Trebesdorf* ohne Verknüpfung mit vorliegendem Problem. Ausführlicher DERS., Die »fränkischen« Namen auf -gast, in: JFLF 48 (1988), S. 191-205, gleichfalls ohne Eingehen auf *Treb-*. Die eigenen Etymologien dieses Autors, stets geist- und kenntnisreich fundiert, sind oft weit hergeholt; daß sie nicht durchweg ins Schwarze treffen, vgl. KAHL (wie Anm. 53). – Über die *Trebgast*: E. WIEDEMANN, Besitzverhältnisse im oberen Trebgasttal, in: Arch. f. Gesch. Oberfrankens 49 (1969), S. 7-61; über Altentrebcast: DERS., Vetus Trebgast, ebd. 57 (1977), S. 409-421, vgl. E. HERRMANN 1979, S. 8 f. sowie 10 f. m. Anm. 49; ebd. S. 14 Hinweis auf ein karolingerzeitliches Gräberfeld bei Trebgast. Zu beachten ist, daß die Forschung für slaw. Gewässernamen auf -gošč auch noch erheblich andere Wege einschlägt, vgl. MOSZYŃSKI, S. 77 f. m. Anm. 305-306 (Lit.). Hier besteht offenbar noch reichlich Diskussionsbedarf, der auch auf Ort und Bach *Trebgast* zurückwirken könnte. Das hier wichtige Erstglied wird davon höchstens in semantischer Hinsicht berührt, die, wie oben gezeigt, vielfältige Möglichkeiten offen läßt. – Nicht vorgelegen hat E. EICHLER, Die deutsch-slavisches Ortsnamen auf -gast, in: Blätter f. oberdeutsche Namenforsch. 26 (1989), S. 7-10; vgl. aber DENS. bei W. Janka, Slawische Namen in Nordbayern, in (Hoops) Reallexikon d. germ. Altertumskunde, 2. Aufl. XXII (2003), S. 255.

alh/ealh, und bedeutet zunächst »(vorchristliches) Heiligtum«. Die Kirche des Ortes, 1445 als Filiale von Trumsdorf genannt, ist archäologisch nicht untersucht. Sie zeigt jedenfalls eine bemerkenswerte Randlege, nur 200 m vom Gräberfeld entfernt, auf das sie jedoch nicht bezogen ist, denn beide werden durch einen Bacheinschnitt getrennt. Sie trägt ein wenig altertümliches Patrozinium (St. Nikolaus). Ein frühmittelalterlicher Vorgängerbau ist an Hand solcher Daten nicht unbedingt zu erwarten, wenn auch nicht von vorn herein auszuschließen.

Ältere Forschung wollte in Alladorf wegen des altertümlichen Namens ein Relikt einstiger Thüringersiedlung am Obermain sehen. Neuere Vorschläge fußen auf der Annahme, in Ortsnamen repräsentiere das Element *Ala(c)h*- jüngere Stadien der Bedeutungsentwicklung, die allerdings nur hypothetisch erschlossen, nicht ausdrücklich belegt sind. Gennant wurden »fränkische Militärsiedlung« (abgeleitet von »etwas, was Schutz gewährt«) und andererseits, schlichter, »Holzkirche«. Beide sind interessant begründet, stoßen jedoch auf Schwierigkeiten, die hier nicht alle erörtert werden dürfen.

Am gewichtigsten sind die Befunde des Gräberfeldes. Von Pfeilspitzen abgesehen, die auf Jagd deuten werden, hat es nichts an Waffen erbracht, im übrigen weder Fränkisches noch Christliches, wohl aber Hinweise, daß während der Gesamtdauer der Belegung kontinuierlich an den Skeletten wiederchristliche Praktiken vorgenommen worden sind, offenbar von ritueller Bedeutung. Zwei Pfostengruben wurden aufgedeckt, ließen sich aber in keinen Zusammenhang bringen, als gehörten sie zu einem gemeinsamen Grundriß; vielleicht repräsentieren sie getrennte hölzerne Memorialbauten über herauszuhebenden Bestattungsplätzen. All das paßt zu keiner der jüngeren Namensdeutungen, und so verdient mindestens für diesen Platz die ältere weiterhin den Vorzug; *Alachtorf* stünde dann ähnlich neben *Tregast* wie in T die *hougir* neben *trebo*, Zeugen einer übersprachlichen regionalen Gemeinsamkeit⁵¹.

⁵¹ v. GUTTENBERG, Kulmbach, S. 3 f. s.v., vgl. S. 101 s.v. *Lochau* sowie S. 17* – 18* samt Kartenbeilage, dazu SCHWARZ, S. 167 u. 394 mit S. 53 u. 87-90, sowie E. HERRMANN 1979, S. 3 f. u. 7. Ortsnamenparallelen in Thüringen: G. BEHN-BLANCKE, Germanische Kultorte im Spiegel thüringischer Ortsnamen, in: Ausgrabung u. Funde 9 (1964), S. 257 f., dazu FEIST (wie Anm. 1), S. 36 f. s.v. *alhs*; J. de VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte (Grundriß d. germ. Philologie 12) I, Berlin 1956, S. 373; II, 1957, S. 251 u. 310; sowie R. SIMEK, Lexikon d. germ. Mythologie (Kröners Taschenausg. 368), Stuttgart 1984, s.v. *Heilige Haine*. Die jüngeren Positionen bei A. GÜTTER, »Alladorf«, in: Arch. f.d. Gesch. Oberfrankens 78 (1998), z.T. im Anschluß an R. SCHMIDT-WIEGAND, Alach. Zur Bedeutung eines rechtstopographischen Begriffs der frankischen Zeit, bei DERS., Stammesrecht und Volksprache. Ausgewählte Aufsätze, Weinheim 1991, S. 233-57 (aus Beitr. z. Namenforsch., N. F. 2, 1967, S. 21-45), die, ohne Alladorf selbst und die thüringischen Befunde aufzugreifen, auf höchst beachtlichem neuem Material fußt; dabei offenbleibende Fragen sind hier nicht zu diskutieren. Die Alladorfer Ausgrabungsergebnisse jetzt in weiterem Rahmen bei R. PÖLLATH, Karolingerzeitliche Gräberfelder in Nordostbayern. Eine archäologisch-historische Interpretation mit der Vorlage der Ausgrabungen von K. Schwarz in Weismain und Thurnau-Alladorf, 4 Bd., München 2002; vgl. bereits B. LEINTHALER, Der karolingisch-ottonische Ortsfriedhof Alladorf, in: Zschr. f. Archäologie d. Mittelalters 16/17 (1988/89), S. 7-122; H. LOSERT, Die früh- u. hochmittelalterl. Keramik in Oberfranken I (Zschr. f. Arch. d. Mittelalters, Beiheft 8), Köln-Bonn 1993, bes. S. 100 ff.; vgl. auch DERS. (wie Anm. 52) und J. HABERSTROH, Slawische Siedlung in Nordostbayern, bei A. Wiczorek - H.-M. Hinz (Hgg.), Europas Mitte um 1000, Stuttgart 2000, Bd. II, S. 713-717 (hilfreich auch zur Erfassung von Negativbefunden). Zu den rituellen Praktiken: O. RÖHRER-ERTL, Slawen - Deutsche. Beiträge zum ethnischen Wandel aus anthropolog. Sicht (Otnant-Gesellschaft, Quellen u. Erörterungen 2), Pressath 1999, bes. S. 85-102, passim, ergänzt durch DENS., Über Menschenreste aus dem karolingisch-ottonischen Reihengräberfeld von Alladorf, bei Pöllath II, S. 197-224. Ich hoffe, auf die von SCHMIDT-WIEGAND und durch die Ausgrabungsergebnisse aufgeworfenen Fragen in Kürze zurückzukommen. Herrn PD Dr. HANS LOSERT, Bamberg, der an den Grabungen in Alladorf persönlich beteiligt war, danke ich reiche Hinweise und intensive Diskussionsmöglichkeiten.

3. Kirche mit zweierlei Maß

Es wäre damit geographisch eingeordnet, und zugleich ist klar, wer sich hinter der ethnisch indifferenten Bezeichnung *Sclavi* verbirgt. Es sind diejenigen Glieder der weit ausgreifenden Sprachfamilie, die die Forschung, fast wie nach Laune, teils nach dem Main, teils nach der Regnitz und ihrem Quellfluß, der Rednitz, benennt, weil eine zusammenfassende Selbstbezeichnung, falls sie jemals vorhanden war, nicht überliefert ist. Ihr Lebensraum war vor allem die sog. Fränkische Schweiz, eine Mittelgebirgsregion mäßiger Höhe mit den Eigentümlichkeiten der Juraformation, in der heute Orte wie Bamberg und Forchheim, Bayreuth, Kulmbach, Lichtenfels und Amberg tonangebend sind. Sprachlich tendierten sie, soweit Ortsnamen als fast einzige Überreste noch Anhalt bieten, teils zum Sorbischen, teils zum Tschechischen, was allerdings für die Zeit ihrer Einwanderung schwerlich schon spürbar war: Hier ist Einfluß sekundärer Sprachbewegungen anzunehmen, die nachträglich von verschiedenen Seiten her vordrangen und keine Rückschlüsse auf alte Einwanderungsrichtungen gestatten. Daß diese Slawengruppen ihre landschaftlich reizvolle Heimat jemals allein besessen haben könnten, ist unwahrscheinlich, und nichts spricht auch dafür, daß sie über eine sie alle zusammenfassende politische Organisation verfügt hätten, bevor die Franken kamen. Man hat zwar versucht, in dem Namen eines langezeit führenden Adelsgeschlechts jener Gegend, der *Walpoten*, so etwas wie eine slawische Würdebezeichnung wiederzufinden, doch das ist fehlgeschlagen⁵².

⁵² Die einschlägige Forschung kommt nach längerem Pendeln zwischen »Slawophobie« und »Slawophilie« allmählich zu der Unbefangenheit, die in Mecklenburg, unter einem deutschen Fürstenhaus slawischer Abstammung, schon vor einem Jahrhundert selbstverständlich war (dazu auch nachstehend bei Anm. 53). Auszugehen ist von W. FRITZE, Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte, Frankfurt/M. 1994, S. 36-44 m. Anm. 287-327 (S. 330-332). Die 1952 abgeschlossene Arbeit, durch besondere Umstände erst im angegebenen Jahr gedruckt, bringt eine kritische Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand der Entstehungszeit, die durch die zunächst unterbliebene Publikation um ihre Wirkung kam. Inzwischen in Einzelheiten überholt, bringt sie noch immer gültige Beobachtungen zu sonst vernachlässigten Fragen. SCHWARZ (wie Anm. 11), bes. S. 176-398, eine Pionierleistung, verschiedentlich angefeindet, bleibt materialreich und ist jedenfalls nicht ersetzt. NALEPA (wie Anm. 35) bedurfte der Ergänzung durch J. STRZELCZYK, Radanzwini-di, in SSS IV (1970), S. 446-448 (reiche Lit.), vgl. DENS., Problemy badań nad zachodnią peryferią osadnictwa słowiańskiego w Niemczech, bei Doms (Hg.), Słowiańszczyzna Połabska między Niemcami a Polską, Poznań 1981, S. 187-189 (Forschungsbericht); auch DENS., Słowianie i Germanie w Niemczech środkowych we wczesnym średniowieczu, Poznań 1976, bes. S. 284 f. Weitere umfangreiche Nachweise bei ENDRES (wie Anm. 48), S. 161 f. m. Anm. 1-7; vgl. noch WALTHER (wie Anm. 31); R. KONRAD, Slawische Flurnamen in Oberfranken, in: Flurnamen-Kolloquium. Vorträge und Materialien, München 1988, S. 64-66 (leider nur Thesenpapier, aber wichtige weitere Lit.); H. LOSERT, Die slawische Besiedlung Nordostbayerns aus archäologischer Sicht, bei K. Schmoltz (Hg.), Vorträge 11. Niederbayerischer Archäologentag 1993, S. 207-270; DERS., Regnitzslaven, in: LMA VII (1995), Sp. 586 f.; HABERSTROH (wie Anm. 51); auch E. SZAMEIT, Merowingisch-slawisch-awarische Beziehungen im Spiegel archäologischer Bodenfunde des 8. Jh.s, in: Neues aus Alt-Villach. Jahrbuch des Museums der Stadt 31 (1994), S. 16 u. 18. Nicht mehr benutzt werden konnte der Ausstellungskatalog: Franken im Mittelalter, Stuttgart 2004. – Gewagte Thesen zu den Walpoten bei SCHÜTZ (wie Anm. 32), S. 161-168, dazu H.-D. KAHL, Der Staat der Karantanen (Supplement zu: R. Bratož – Hg., Slovenija in sosednje dežele med antiko in karoliško dobo – Slowenien und die Nachbarländer zwischen Antike und karolingischer Epoche I-II), Ljubljana 2002, S. 182-184, vgl. auch DENS., Die Kärntner Pfalzgrafschaft, in: Carinthia I/192 (2002), S. 211 Anm. 69. Slawische Abstammung des Geschlechts vermutete bereits E. HERRMANN (wie Anm. 48), S. 16-18; G. VOIT, Die Walpoten (Die Fränkische Schweiz – Heimatkundliche Beihefte 11), Erlangen und Jena 1996, S. 12, vgl. 7, rechnet mit ursprünglichen Franken aus dem burgundischen Zweig eines weiter verbreiteten Geschlechts, nimmt aber weder die Gesichtspunkte von E. HERRMANN zur Kenntnis noch die von SCHÜTZ, S. 163 u. 168 aufgeworfene Frage nach der ursprünglichen verfassungsgeschichtlichen Stellung des Wal(t)poten-Amtes, dessen Titel die Familie als Eigennamen weiterführte.

Nicht zu vergessen ist, daß diese zweifellos niemals besonders starke Bevölkerungsgruppe nichtgermanischer Sprache zu den Vorfahren des einheitlich deutschsprachigen Frankentums gehört, das sich seit dem Mittelalter in diesen Gegenden entwickelt hat. Sie bilden daher ein gemeinsames Anliegen der slawischen Altertumskunde und der deutschen Volksgeschichte⁵³.

Für eine derart schlecht beleuchtete Bevölkerungsgruppe eine zusätzliche Quelle gesichert zu haben, kann nur willkommen sein. Doch nochmals: wie sollen wir sie – wie sollen wir T benennen? DOVE, dessen Zuweisung damit gegen die jüngeren Vorschläge recht behält, sprach vom »Sendrecht der Main- und Rednitzwenden«. Das hat gleich zwei Schönheitsfehler. Sie ergeben sich, wenn man diesen Vorschlag dem Einleitungssatz gegenüberstellt: *Statutum est qualiter Sclavi uel ceterae nationes, que nec pacto nec lege Salica utuntur, ... constringendi sint...* – »Es ist festgesetzt worden, wie die Slawen (oder: Wenden) und die übrigen Bevölkerungsgruppen, die weder den *pactus* noch die *lex Salica* anwenden, ... in Zaum zu halten sind«. Da ist sehr wohl von Slawen oder Wenden die Rede, doch nicht allein von ihnen, nur daß andere, immerhin *nationes* genannt, neben ihnen nicht mit einem Zahlenanteil hervortreten, daß es lohnte, auch sie namentlich herauszustellen. Es handelt sich also um eine Satzung, die Slawen und Nichtslawen im Bezugsgebiet gemeinsam erfaßt, das aber, wohlgemerkt, als Sonderregelung, von der andere ausdrücklich ausgenommen sind. Diese Ausnahmen werden nicht ethnisch definiert, sondern nach Rechtsfamilien, was doch wohl auf die übrigen Glieder der Aufzählung zurückwirkt – Gegebenheiten weltlichen Rechts, das in Sachen kirchlicher, geistlicher Disziplin eigentlich nichts zu suchen hat.

Das ist ungewöhnlich. Paßt aber dafür die Bezeichnung »Sendrecht«? Ein solches müßte doch wohl für sämtliche Gemeindeglieder des Sprengels gelten, den ein Sendgericht jeweils zu erfassen hat, ohne Ansehen der Person. Offenbar stoßen wir hier auf Verhältnisse, die uns ferngerückt sind und sich mit geläufiger Begriffssystematik nicht ohne weiteres erfassen lassen. Dazu genügt es auch nicht, wie einige Autoren, für »Sendrecht« ein »Sendweistum« einzusetzen⁵⁴. Ein Weistum ist zwar fähig, Sonderverhältnisse abzudecken, aber es wird nicht »beschlossen« (*statutum est*), es wird gefunden und verkündet. Das paßt für eine so offenbare Synodalentscheidung schlecht. Wir müssen eingehender analysieren.

Unter *nationes* wird man, gerade in der Gegenüberstellung mit *Sclavi*, zunächst Gruppierungen ethnischer Art verstehen. Die frühmittelalterliche Bevölkerungsgeschichte des Obermaingebietes zeichnet sich nicht durch besondere Durchsichtigkeit aus. Mit ziemlicher Bestimmtheit dürfen wir jedoch für die Würzburger Diözese vor der Abzweigung Bambergs mit Splintern der eben erwähnten Thüringer rechnen. Alemannen und etwaige Sprachverwandte müssen im heutigen Unterfranken die Bevölkerungsmehrheit

⁵³ Diese z. T. vielleicht noch ungewohnte Sicht ist Konsequenz der modernen Ethnogeneseforschung. Bahnbrechend: R. WENSKUS, Stammesbildung und Verfassung, Köln-Graz 1961 = Köln-Wien 1977 (vgl. bes. im Register unter »Wandel der ethnischen Selbstzuordnung«). Weiteres bei KAHN, Karantanen, bes. S. 449-452 m. Anm. 954, auch S. 30 u.ö. Zur Einfügung ursprünglich slawischer Elemente in die deutsche Volksgeschichte: DERS., Zum Geist der deutschen Slawenmission des Hochmittelalters, bei Beumann (wie Anm. 74), S. 156 f. m. Anm. 4 (aus Zschr. f. Ostforsch. 2, 1953, S. 1 f.), sowie die Diskussionsbemerkung von DEMS. bei E. Birke – E. Lemberg (Hgg.), Geschichtsbewußtsein in Ostmitteleuropa, Marburg/Lahn 1961, S. 78-80 (in weiterem Rahmen wiederholt in Carinthia I/186, 1996, S. 423 ff.). Zur Assimilierung der Mainslawen bes. E. HERRMANN (wie Anm. 27).

⁵⁴ E. MAYER (wie Anm. 30); O. MAYER (wie Anm. 43), S. 180; E. HERRMANN (wie Anm. 27), S. 174.

gestellt haben, so daß sie die sprachliche Zukunft des Landes zu bestimmen vermochten. Im Obermaingebiet zeigen Ortsnamenbildungen mit *Schwab*-, daß gleichartige Bewohner sich von denen der Umgebung abhoben: Es waren Streusiedlungen in einem ethnischen Mischgebiet. Auch Sachsen sind zu bemerken, die unter Karl d.Gr. zwangsumgesiedelt worden waren, um ihren Widerstand gegen die Christianisierung zu brechen (der Gedanke an sie mag besonders nahe liegen, weil auch die *Capitulatio de partibus Saxoniae* ausdrücklich gegen Bestattungen in oder bei den *tumulus* – sic! *paganorum* vorgeht, doch sind Hügelgräber ebenso von anderen Germanen bekannt und auch von Slawen). Nicht zu vergessen sind Baiern, die schon in vorkarolingischer Zeit auf ostfränkischem Boden aktiv werden konnten, doch wohl später nochmals am Landesausbau mitgewirkt haben. Franken waren imstande, dem Lande auf Dauer den Namen zu geben wie die Normannen in der Normandie, müssen aber wie diese so weitgehend in zahlenmäßiger Minderheit geblieben sein, daß ihre völlige sprachliche Assimilierung möglich wurde⁵⁵.

Man sieht: Das sind durchweg Teile alter Völkerschaften, für die – im Gegensatz zu den Slawen gleicher Zeit – Aufzeichnungen überlieferten Rechts bekannt sind, sog. *leges barbarorum*. Allerdings griff der Sinngehalt von *natio* im damaligen Latein weiter: Der Ausdruck konnte auch für Geburtsstände eintreten, die ihrerseits die individuelle Rechtsstellung bestimmten, wie *ingenui* und *servientes*⁵⁶. Wer T entwarf, hatte in weitem Umfang auch mit Unfreien zu rechnen – den *coloni fiscalini*, die an anderer Stelle angesprochen werden, oder den Hintersassen jener *domini* privater *predia*, von denen später gleichfalls die Rede ist. Bevölkerungsschichten wie diese dürften weitgehend abseits der *leges* gestanden haben – nicht zuletzt die Nachkommen von Zwangsumsiedlern, deren angestammte Rechte jedenfalls einem Gefangenensstatus zum Opfer gefallen waren. Wo sendgerichtliche Fragen zu regeln waren, galt es Sorge zu tragen, daß alle erfaßt wurden, die nicht ausdrücklich ausgeklammert bleiben sollten. Wir müssen damit rechnen, daß T mit *nationes* als Oberbegriff auch die Unfreiheit als »Recht, in das man hineingeboren ist«, einbezogen hat.

Der Blick richtet sich auf die Ausnahmen, die in T festgeschrieben sind. Im Umkehrschluß sind das diejenigen, die sich entweder an den *pactus* halten oder an die *lex Salica*. Allerdings geraten wir damit an eine Formel, die nicht eben leicht aufgekackt werden kann.

Einigermaßen klar ist nur ihr zweites Glied: Es kann nichts anderes meinen als eine wie immer geartete Form desjenigen Rechts, von dem unter diesem Titel verschiedene

⁵⁵ Zusammenfassend: LUBICH (wie Anm. 41), S. 17 m. Anm. 8-12, vgl. S. 33, 35 u. 51; vgl. H. WEIGEL, Ostfranken im frühen Mittelalter, in: Bl.f.dtsch. Landesgesch. 95 (1959), S. 204-206, sowie K. LINDNER, Unters. z. Frühgesch.d.Bistums Würzburg (Veröff.d.Max-Planck-Inst. f. Gesch. 35), Göttingen 1972, S. 38-41; KAHL (wie Anm. 28), S. 74 f. Sachsensiedlungen können teilweise hochmittelalterlich sein, karolingerzeitlicher Grundstock ist m.E. nicht zu bezweifeln, Diskussion würde hier abführen; *tumuli* oben Anm. 19. – Zu den Baiern einerseits W. STÖRMER, Bayerisch-ostfränkische Beziehungen vom 7. bis zum frühen 9. Jh., bei H. Wolfram – A. Schwarcz (Hgg.), Die Bayern und ihre Nachbarn I (Denkschr. d. Österr. Akademie d. Wiss., phil.-hist. Kl. 179), Wien 1985, S. 227-252, andererseits E. SCHWARZ, Zum Problem der wendischen Flurnamen am oberen Main, in: Berichte d.Hist. Vereins Bamberg 99 (1963), S. 456. – Frankensiedlung: WENSKUS (wie Anm. 53), S. 540 f. m. Lit. auch zu den sprachgeschichtlichen Problemen, zu denen nochmals Arbeiten von E. SCHWARZ hervorzuheben sind, dazu W. SCHLESINGER, Zur politischen Geschichte der fränkischen Ostbewegung vor Karl d.Gr., bei H. Patze – F. Schwind (Hgg.), Ausgewählte Aufsätze von Walter Schlesinger 1965-1979 (Vorträge und Forschungen 34), Sigmaringen 1987, S. 1-48, passim (Wiederabdruck aus: W. Schlesinger – Hg. -, Nationes II, Sigmaringen 1975, S. 9-61), sowie DENS., wie Anm. 60, passim.

⁵⁶ KAHL (wie Anm. 29), S. 67 f.

Versionen aufgezeichnet worden sind – ob es für diesen Fall ebenso schriftlich oder nur gewohnheitsmäßig fixiert zu denken ist, muß offen bleiben. In jedem Fall ist es ein fränkisches Recht im älteren Sinn, der noch nicht auf die Landschaften am Main bezogen war; ein Recht allerdings, das, wenn wir eine alte Formel richtig verstehen, mindestens zeitweise auch auf Nichtfranken übertragen werden konnte⁵⁷. Ob und wie weit das noch im karolingerzeitlichen Umland dieses Flusses geschah, entzieht sich dem Einblick. War es der Fall, so könnte dies eine wesentliche Brücke gewesen sein, den alten Namen auf die Träger nichtfränkischer Mundarten in dieser Region umzuleiten.

Probleme macht der *pactus*, der hier an erster Stelle steht, also für das Bezugsgebiet damals die höhere Relevanz besaß. Der Ausdruck erscheint quellenmäßig in einer Weise, die sich bestimmter Systematisierung entzieht, oft in Verbindung mit *lex*, oft isoliert oder in anderem Zusammenhang⁵⁸. Er kann sich auch mit *lex Salica* verbinden. Diese Möglichkeit scheidet für T jedoch aus: Die *nec – nec* – Konstruktion vollzieht eine unmißverständliche Gegenüberstellung. Im übrigen tritt *pactus* für drei andere *leges* auf: die ripuarische, die alemannische und die bayerische⁵⁹. Es trifft sich, daß, wie eine *lex Salica*, so auch diese drei sämtlich in mainfränkischer Überlieferung vorliegen, aus alten Beständen der Dombibliotheken von Würzburg und Bamberg⁶⁰. Der starke Anteil des jüngeren Bistums an diesen Beständen ist besonders beachtlich, denn er beweist die Fortdauer entsprechenden Informationsbedarfs noch für Zeiten, in denen T längst fixiert war. Doch wie sollen wir über einen solchen Befund zu einer Lösung kommen – wie herausfinden, was nun sich hinter seinem *pactus* verbirgt?

Für die alemannische wie für die salische *Lex* lassen sich Gründe nennen, warum es sich nicht empfiehlt, hier zuerst an sie zu denken. Erheblich genug, um beide mit

⁵⁷ R. SCHMIDT-WIEGAND, Franken und Alemannen. Zum Gebrauch der Stammesbezeichnungen in den *leges barbarorum*, bei DERS., Stammesrecht (wie Anm. 51), S. 435-437 (aus: G. Althoff u.a. – Hgg. -, Person und Gemeinschaft im Mittelalter. F Schr. Karl Schmid, Sigmaringen 1988); FRITZE (wie Anm. 52), S. 257 m. Anm. 1590 (S. 419); vgl. KAHN (wie Anm. 28), S. 75 m. Anm. 31, sowie A. WIECZOREK, Identität und Integration. Bevölkerungspolitik der Merowinger usw., in: Die Franken – Wegbereiter Europas – Ausstellungskatalog Mannheim, Mainz 1997, Bd. II, S. 346-357.

⁵⁸ Übersicht vermittelt R. BUCHNER, Die Rechtsquellen. Beiheft zu Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Weimar 1953, Register S. 85 f., s.vv. *lex* bzw. *pactus*, dazu die Bemerkungen bes. S. 30 Anm. 126, vgl. S. 22 Anm., 82 u.ö. Nicht erfaßt sind dort Belege für *pactus* abseits von Titulierungen, in bloßen Bezugnahmen auf Rechtsquellen, z.B. in Zitaten wie unten Anm. 61.

⁵⁹ SCHMIDT-WIEGAND ebd., S. 434, Anm. 53, dazu E. LAUFMANN, *Pactus, pactum*, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgesch. III (1984), Sp. 1403-1405, bes. 1404.

⁶⁰ Die Bamberger Dombibliothek besaß einen Kodex, der die *Lex Salica emendata*, die *Lex Ribuariorum* (Kl. B) und die *Lex Alamannorum* (Kl. B) mit anderem Material kombiniert, die letzte durch Blattverlust unvollständig (jetzt Bamberg, Staatsbibliothek, Jur. 35, älter D.33 und II/2), vgl. MORDEK (wie Anm. 17), S. 17-19. Die *Lex Alamann.* (Kl. B) sowie den Prolog der *Lex Baiuv.* hat München, Bayer. Staatsbibl., Lat. 4460 (aus dem Dominikanerkloster Bamberg), vgl. MORDEK, ebd., S. 309 f. – Die *Lex Baiuv.* hat Bamberg, Staatsbibl., Can. 7 (aus Dombibliothek), vgl. MORDEK, ebd., S. 11. Auf fragmentarische Überlieferungen verweist E.Frh.v. SCHWIND zur Ausgabe MGH Leg.Nat.Germ. V/2 (1926), S. 182 u. 188 (Provenienz Würzburg bzw. Amorbach und Bamberg). – Zur *Lex Salica* ist zu bemerken, daß die entsprechende Lesart für T gegen die Eichstätt Überlieferung bereits unwiderleglich durch DOVE 1864 (wie Anm. 26), S. 160, Anm. 10, sichergestellt wurde. Außer der oben vermerkten besaß Würzburg, Dombibliothek, eine weitere *Lex Salica emendata*, kombiniert mit zahlreichen Kapitularien, jetzt Codex Dent V App. 96 der Nürnberger Stadtbibliothek (MORDEK, ebd., S. 401-404). Auch hier sind Fragmente (Einzelblätter, z. B. aus Kloster Michelsberg) nachgewiesen. – Keine mainfränkische Überlieferung existiert für *Lex Thuringorum* und *Lex Saxonum*, die beide überhaupt nur selten erscheinen. – Vgl. auch H. LIERMANN, Zur mittelalterl. Rechtsgesch. Frankens, in: JFLF 5 (1939), bes. S. 16, dazu 7 u. 15, in Verbindung mit G. THEUERKAUF, Buchard von Worms und die Rechtskunde seiner Zeit, in: Frühmittelalterl. Studien 2 (1968), S. 156-160 m. Anm. 56-58.

Sicherheit auszuschneiden, sind sie allerdings nicht⁶¹. Das muß festgehalten werden. Andererseits kann zu ihren Gunsten nichts angeführt werden als der bloße Umstand, daß die beiden entsprechenden Bevölkerungselemente im Bezugsgebiet vorhanden waren. Weder für den einen noch für den anderen dieser *pacti* sind Motive ersichtlich, die gerade ihm eine Vorzugsstellung noch vor der *Lex Salica* hätten verschaffen können - Zahlenverhältnisse kennen wir ja nicht.

Das alles ist bei der *Lex Ribuaria* anders. Gegen sie spricht nichts, aber beachtlich viel Positives fällt in gerade ihre Waagschale. Diese *Lex* war wie die *Salica* ein fränkisches Recht im ursprünglichen Sinn des Begriffs, ein jüngerer Sproß aus gleichem Stamm. Die Franken waren das »Reichsvolk«⁶² im karolingischen Imperium und blieben es in seinem ostfränkischen Nachfolgestaat für eine geraume Übergangszeit: Noch der nachmalige Kaiser Heinrich II. betonte bei seinem Herrschaftsantritt als König in der Siegellegende die *Renovatio Regni Francorum* und hat damit ganze Historikergenerationen mit Diskussionsstoff versorgt⁶³. Ein Unterschied in der Wertung des ribuarischen Rechts vor dem salischen, was den Rang angeht, ist nicht wahrnehmbar, auch wenn für uns die Schriftform des ersten die ältere bleibt. Das eine vor dem anderen zu nennen, war unverfänglich, wenn etwa die Bevölkerungsmischung des Bezugsgebietes ihm ein Übergewicht an praktischer Bedeutung verlieh. Daß das Kolonialgebiet am Main – denn ein solches war es – dem Frankenreich stärker von »Ribuariern« als von »Saliern« erschlossen worden sein wird, kann zwar nur hypothetisch angenommen werden, doch hat es keinerlei Wahrscheinlichkeit gegen sich.

Hinzu kommt ein Zweites. Der Tenor von T richtet sich gegen gesteigerte Mängel an christlicher Glaubenstreue, kirchliche Disziplin eingeschlossen, die für das Zeitempfinden untrennbar zu ihr gehörte. Das Christsein, verknüpft mit dem Bewußtsein von Auserwähltheit und Sendung, war ein Grundelement im Selbstverständnis der Franken – der Franken als solchen, ohne Beschränkung auf die eine oder andere ihrer Rechtsfamilien⁶⁴; es war möglich, sie auf gleicher Ebene mit Byzantinern und Römern

⁶¹ Im Titel einer *Lex Alamannorum* erscheint *pactus* nur in einer von über 50 Handschriften, und das in einer westfränkischen Überlieferung (Abtei St-Lomer zu Blois), vgl. MORDEK, S. 584, sowie C. SCHOTT, LMA V (1991), Sp. 1927 s.v. Die *Lex Baiuvariorum* ist im erhaltenen mainfränkischen Bestand verhältnismäßig jung (Codex 11. Jh.); ihr Erwerb durch eine Dominikanerbibliothek kann mit Bedürfnissen zusammenhängen, die erst durch hochmittelalterlichen Landesausbau entstanden, wie ihn SCHWARZ (oben Anm. 55) erwähnt. *Pactus* erscheint für sie in keiner Handschrift im Titel, kommt nur in wenigen Bezugnahmen anderer Texte aus der Zeit vor dem Sturz Tassilos III. auf altpaierischem Boden vor, vgl. Conc. Ascheimense, c. 4, und Dingolfingense, c. 9. (MGH Conc. II/1, 1906, S. 57, 17 f., bzw. 95, 12).

⁶² Diesen Terminus finde ich zuerst bei G. TELLENBACH, Die Entstehung des Deutschen Reiches, München 1940, S. 44, dazu S. 43-53, vgl. 3. Aufl., o.J. (1947), S. 47, dazu S. 45-59; ergänzend vor allem W. SCHLESINGER, Die Franken im Gebiet östlich des mittleren Rheins, bei F. Petri (Hg.), Siedlung, Sprache und Bevölkerungsstruktur im Frankenreich (Wege der Forschung 49), Darmstadt 1973 (Wiederabdruck aus Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 15, 1965, S. 1-22).

⁶³ Dazu jetzt B. SCHNEIDMÜLLER – St. WEINFURTER (Hgg.), Otto III. – Heinrich II.: Eine Wende? (Mittelalter-Forschungen 1), Stuttgart 2000, mit zahlreichen Einzelbeiträgen.

⁶⁴ Oft behandelt, z.B. G. TELLENBACH, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters, in: Sitzungsberichte der Akademie d.Wiss. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1934/1, S. 20 ff.; E. DELARUELLE, Essai sur la formation de l'idée de Croisade I.: La guerre sainte sous Charlemagne, in: Bulletin de Littérature ecclésiastique 42 (1941), S. 25-45, passim (Neudruck bei DEMS., L'idée de croisade au moyen âge, Torino 1980, S. 3-23); W. BAETKE, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen, Darmstadt 1959, S. 45-53 (Neudruck aus: Die Welt als Geschichte 9, 1943); E. RIEBER, Die Bedeutung alttestamentlicher Vorstellungen für das Herrscherbild Karls d.Gr. und seines Hofkreises, Diss./Ms. Tübingen 1949, passim, bes. S. 203; E. ZÖLLNER, Die politische Stellung der Völker im Frankenreich (Veröff.d. Inst. f. Österr.

vor anderen als religiöses Vorbild aufzubauen⁶⁵. Selbstverständlich war nicht auszusprechen, daß in der Realisierung auch unter ihnen immer wieder Rückstände blieben, nicht einmal solche von erheblicherem Gewicht. Doch T rechnet nicht allein mit Mängeln, es nimmt Widerstände gegen kirchliche Korrekturbemühungen aufs Korn, Widerstände von derart massivem Schlag, daß sie nur mit drastischsten Mitteln zu brechen waren bis hin zu Güterkonfiskation und Friedloslegung; selbst Sabotage kirchlicher Gegenmaßnahmen schien möglich – sie war so weit in Rechnung zu stellen, daß sie nicht allein als seltene Ausnahme in Betracht kam. Das liegt nicht in der Richtung dessen, was man Franken der mutmaßlichen Entstehungszeit – der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts – ohne weiteres zutrauen möchte. Verstärktes Gewicht aber gewinnt es, wenn man es im Licht einer seltsamen Formel betrachtet, die der besonderen Religiosität fränkisch-karolingischer Prägung entsprang. In geistreichem Spiel mit vorgefundenen Bedeutungsnuancen der lateinischen Schriftsprache kam sie zu einer Wendung, die für uns unübersetzbar bleibt, der Formel vom *fidelis Dei et regis* – von dem, der den Glauben an Gott und die Treue zum Herrscher als unverbrüchliche Einheit bewahrte –, und auch sie überdauerte die Karolingerzeit des Reiches beträchtlich⁶⁶. Abwendung vom einen war demnach gleichbedeutend mit Abfall vom anderen, und beides berührte in gleicher Weise die Herrschaft des »Reichsvolks«, dessen Repräsentanz, beiläufig, unter den Verhältnissen des Koloniallandes nicht unvorsichtig geschwächt werden durfte.

Niemand wird bestreiten wollen, daß Vorstellungen dieser Art auch an der fränkischen Durchdringung der Mainlande beteiligt gewesen sein müssen. Neben dem Entfallen sonstiger Schwierigkeiten, wie sie sich hier für eine etwaige Vorzugsstellung von alemannischer und baierischer *Lex* melden, gibt das verstärkte Ermutigung, den *pactus* in T als Ribuarierrecht zu deuten. *Qui et pacto et lege Salica utuntur* (um den Ausdruck der Quelle positiv zu wenden), wäre dann zusammenfassende Bezeichnung für die Vertreter des fränkisch-christlichen Reichsvolks, eingeschlossen (sofern es sie im Bezugsgebiet gab) Nichtfranken im ethnischen Sinn, denen der Anschluß an eine der fränkischen Rechtsfamilien geglückt war, und deren Nachkommen. Daß sie gleichfalls Kirchenglieder waren, kann nicht bezweifelt werden. Auch sie müssen folglich beim Sendgericht zugegen gewesen sein. Offenbar aber wurden für sie sendrechtliche Regelungen gewöhnlicher Art mit normalen Kirchenbußen für ausreichend gehalten – Sondermaßnahmen, wie T sie zusammenstellt, schienen notwendig nur für die "anderen", für Slawen, für Thüringer, für Alemannen, Baiern, Sachsen und etwaige weitere *nationes* im oberfränkischen Mischgebiet.

Dabei ist nicht aus dem Blick zu verlieren, daß die Repräsentanten fränkischen Rechts ohne jeden Zweifel zugleich diejenigen waren, denen die Grafen und sonstigen

Geschichtsforsch. 13), Wien 1950, bes. S. 40, 67-70 u. 72 f.; H. KÄMPF, Reich und Mission zur Zeit Karls d.Gr., in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 1 (1950), S. 412 ff.; HELBIG (wie Anm. 66), bes. S. 284.; R. SCHMIDT-WIEGAND, Gens Francorum inclita. Zu Gestalt und Inhalt des längeren Prologs der Lex Salica, in: Festschr. A. Hofmeister, Halle/S. 1955, bes. S. 246.

⁶⁵ Vgl.z.B. das sog. Concilium Bavaricum, c. 6 (MGH Conc. II/1, S. 52,32; auch lat.-dtsh. bei R. Rau – Hg. -, Briefe des Bonifatius usw., = Ausgew. Quellen z. deutschen Gesch.d.Mittelalters IV b, Darmstadt 1968, Anhang, S. 442, 5f.) über das religiöse Vorbild der *Greci et Romani seu et Franci*. Neuerdings auf die Zeit um 800 datiert (W. HARTMANN, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, Paderborn usw. 1989, S. 90 sowie 144 Anm. 12). Im Hinblick auf die Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Frankfurter Synode von 794 wird an einen gewissen Abstand zu diesem Ereigniszusammenhang gedacht werden müssen.

⁶⁶ H. HELBIG, Fideles Dei et regis. Zur Bedeutungsentwicklung von Glaube und Treue im hohen Mittelalter, in: Arch. f. Kulturgesch. 33 (1951), bes. S. 283-291.

Herrschaftsträger im Lande entnommen wurden, mindestens mehrheitlich. Die Art, wie sie in T in das Exekutionsverfahren gegen hartnäckige Pönitenzverweigerer eingeschaltet werden, ist der Forschung längst aufgefallen; mehrfach hat sie zu der Frage geführt, ob nicht, um diesem Text Rechtskraft zu verleihen, eine Mitwirkung des Herrschers unerlässlich war⁶⁷, obwohl bisher keinerlei Anhalt aufgespürt werden konnte, wie diese Mitwirkung erfolgt sein könnte⁶⁸. Die Kirche amtiert im Rahmen und im Dienst des ostfränkischen Reiches, als Herrschaftsinstrument, ohne ihre Aufgaben darin zu erschöpfen; sie tut dies im engsten Zusammenwirken mit den Trägern weltlicher Gewalt, und Christlichkeit, genauer: Kirchlichkeit im von oben her gewünschten Sinne, wird zum Loyalitätsbeweis (nahe der Grenze zum immer noch unruhigen Böhmen mag dies besonders wichtig geworden sein). Eben deshalb aber werden Kategorien weltlichen Rechts fähig, die Gleichheit aller Christen vor Gott zu durchkreuzen. Wesentliche Rätsel des Textes lösen sich, wenn der *pactus* in T als Führer zu den Grundstrukturen des fränkischen Reichsvolks verstanden wird, des Volks der *fideles Dei et regis* schlechthin, das andere überschichtet.

T entpuppt sich damit als eine Quelle, die den Imperialismus dieses Reichsvolks mit einer Deutlichkeit repräsentiert wie vielleicht keine zweite. Sie bleibt in der praktischen Anwendung dem Sendgericht verhaftet, doch allein darum ist sie, wie gesagt, nicht gleich auch ein »Sendrecht«. Was sie bietet, ist kirchliches Sonderrecht für Nichtfranken, verstanden im Rechtssinn, von Franken einsentzbar, um jene zu disziplinieren. Man mag etwa vom **Würzburger Sondersendrecht für Nichtfranken** sprechen, auch wenn dies vielleicht etwas umständlich scheint. Vereinfachung dient nicht immer der Klarheit.

Damit ist der problematische Text nicht nur geographisch, sondern auch inhaltlich eingeordnet, und wir sind frei, uns endlich der Frage zuzuwenden, was ihm über das einstige Slawentum Oberfrankens und seine religiöse Situation im frühen zehnten Jahrhundert entlockt werden kann.

⁶⁷ G. WAITZ, Deutsche Verfassungsgeschichte IV, Berlin 1861, S. 439 Anm. 6 (nicht mehr an entsprechender Stelle der jüngeren Auflagen); DOVE 1864 (wie Anm. 26), S. 171 f. Anm. 44; RIEZLER (wie Anm. 27), S. 397 f.; Rich. SCHRÖDER, Die Ausbreitung der salischen Franken, in: Forsch. z. deutschen Gesch. 19 (1879), S. 140; P. HINSCHIUS, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten IV/1, Berlin 1886, S. 292 m. Anm. 7; allgemein über derartige Bestätigungen im Frankenreich: K. VOIGT, Staat und Kirche von Konstantin d.Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936, S. 266 f. u. 398, vgl. 401.

⁶⁸ Zu denken ist evtl. an Besiegelung einer Würzburger Ausfertigung durch die königliche Kanzlei bei einer zweit- oder drittrangigen Gelegenheit, bei der der Erzbischof von Mainz nicht beteiligt war: Der Text gelangte offensichtlich nicht in Mainzer Überlieferung, obwohl die Erzdiözese ihn in ihrem ostthüringischen Eigenbereich gut hätte nutzen können (vgl. O. DOBENECKER, Regesta diplomata necnon epistolaria historiae Thuringiae I, Jena 1895, S. 191 f., Nr. 911-912, dazu H. LEO, Untersuchungen zur Besiedelungs- und Wirtschaftsgeschichte des thüringischen Osterlandes, Leipzig 1900, S. 62-66, sowie SCHWARZ – wie Anm. 11 –, S. 362); im übrigen wäre der Text über Mainz bestimmt in die Sammlungen Burkhardts gelangt. Andererseits stimmt er so stark zum Geist der Synoden von Tribur 895 und Hohenaltheim 916, daß man sich ungern weit von ihnen entfernen möchte, ganz abgesehen vom gespiegelten Entwicklungsstand des Sendgerichtswesens, der hier nicht auszubreiten ist. Königsaufenthalte in Würzburg selbst sind nach erhaltenen Herrscherurkunden (vgl. die Register zu MGH DD) zwischen 793 und 915 nicht bezeugt; mit 918 bricht die Reihe für in Betracht kommende Zeit ab. Bischof Thiedo mußte sich 923 nach Quedlinburg begeben, um seine Privilegien erneuern zu lassen. 941 genügte eine Reise nach Salz, wo von 927-948 sechs Königsaufenthalte nachweisbar sind. Weitere in relativer Nähe zu Würzburg sind für Forchheim und für Rohr gesichert; 907 weilte Ludwig IV. wohl in Furt a. Regnitz – Bischof Rudolf erscheint dort als Interveniens. Damit ist der Kreis möglicher Gelegenheiten wohl ungefähr abgesteckt. An Vollständigkeit der erhaltenen Zeugnisse glaubt niemand.

4. Eigenes Recht im fränkischen Untertanenverband

Ein Synodalbeschuß ist eine Satzung rechtlicher Art. Sie schreibt Normen fest, die erreicht oder bewahrt werden sollen, doch keinerlei Hinweis vermag sie zu bieten, was jemals zu deren Realisierung geschah und wie weit es dabei im Sinn der Urheber Erfolge gab oder Mißerfolge. Vielleicht beleuchtet sie über die festgeschriebenen Normen hinaus andere rechtliche Ordnungen, z.B. das Herrschafts- und das Sozialsystem. Allgemeine Lebensumstände bleiben außerhalb des Lichtkegels; Auskunft über Siedlungsverhältnisse, Nahrungsbeschaffung, Kleidung und Ausrüstung, um nur dies anzuführen, ist nicht zu erwarten. Geistige Welten abseits dessen, was sich rechtlich normieren läßt, werden höchstens einmal andeutungsweise gestreift, wo sie diesen Umkreis berühren.

Das Würzburger Sondersendrecht für Nichtfranken zeigt uns Slawen als ein Bevölkerungselement unter anderen. Ihr Anteil an der Gesamtzahl hebt sie über diese anderen hinaus, offenbar wesentlich. Rechtlich jedoch, und das verdient Hervorhebung, erscheinen sie den übrigen gleichgestellt, ausgenommen allein die Repräsentanten des Reichsvolks. Diese sind es, denen im Rahmen des Ganzen eine Sonderstellung zukommt, ausgezeichnet durch bevorzugte Privilegierung. Slawen und sonstige rücken ihnen gegenüber in eine gemeinsame Kategorie. Sprachverwandtschaft mit dem Reichsvolk spielt dafür keine Rolle.

Eine völlig homogene Masse von Reichsuntertanen entsteht allerdings durch diese Grundgegebenheiten nicht. Die Bevölkerung gliedert sich in *nationes*, unter die die Slawen sich einreihen, als stärkste und daher als einzige besonders hervorhebenswert. Der Textzusammenhang legt nahe, diese *nationes* als Rechtsgemeinschaften zu verstehen, die durch Abstammung, durch Geburt konstituiert sind; ob und wie weit Zugehörigkeit auch unabhängig von ethnischen Unterschieden erworben oder verliehen werden konnte, bleibt unbeleuchtet. Daß Rechtsgemeinschaften angesprochen sind, zeigt schon die Art, wie die beteiligten Franken eingeführt werden, ohne Volksnamen, allein durch Hinweis auf zwei ihrer Rechte. Bestätigt wird es durch die Festsetzung, Anklage vor dem Sendgericht dürfe erhoben werden ohne Rücksicht auf ethnische Abstammung, Rechtsstand und Sprache (*cuiuscumque sit gentis, nationis uel linguae*), und zwar von Anklägern ebenfalls beliebiger Rechtszugehörigkeit und Sprache (*cuiuscunque nationis uel linguae*), unter ausdrücklichem Ausschluß des Einspruchs, der Ankläger gehöre einer anderen Rechtsgemeinschaft und Volksgruppe an als der Beklagte (*penitus quia unius legis et gentis non sunt obiectione remota*). *Lex* kann hier unmöglich, wie häufig, auf Religionszugehörigkeit zielen, denn auch die Beklagten sind getauft, durch das Taufgelübde gebunden – dazu wird sogleich noch mehr zu sagen sein. Es muß sich folglich um eine *Lex* im Sinn des karolingerzeitlich-weltlichen Personalitätsprinzips handeln, wie sie z. B. für Alemannen, Baiern und Thüringer in förmlicher Aufzeichnung vorliegen. Der ausdrückliche Ausschluß des genannten Anfechtungsgrundes aber hat Sinn nur, wenn die Zeit und Gegend ihn sonst im Gerichtsverfahren zuließ. Man denkt an ein Rechtsbuch, das 300 Jahre jünger ist als dieses Sondersendrecht und aufgezeichnet in einer Region mit sehr viel einfacheren Bevölkerungsverhältnissen, nämlich an den Sachsenspiegel, der im ostfälischen Umfeld seiner Entstehung nur mit zwei Nationalitäten zu rechnen hatte, mit Sachsen und mit »Wenden«. Dort ist festgehalten, daß Sachsen und Wenden nicht gegen einander Urteil finden dürften, wobei offenbar das Leisten von Zeugenschaft eingeschlossen zu denken ist. Nur zwei Ausnahmen bleiben offen: Wo unter Königsbann

gerichtet wird, also in Grafschaften älterer Form, und im Fall daß jemand auf handhafter Tat ergriffen wird⁶⁹. Die Würzburger Satzung und die jüngere Regelung Ostfalens weisen unverkennbar auf eine gemeinsame Wurzel, die hier aus dem Spiel bleiben muß⁷⁰. Dabei ist bemerkenswert, daß das geistliche Sendgericht für sich dieselbe Stellung beansprucht wie das Grafengericht, das in Stellvertretung des Herrschers amtiert. Einmal mehr zeigt sich das Gewicht der Formel vom *fidelis Dei et regis*.

Dürfen die Slawen am Obermain, an Rednitz und Regnitz als Rechtsgemeinschaft aufgefaßt werden? Waren sie – oder doch ihre Freien und Edelfreien (falls man die Termini hier aufgreifen will⁷¹) – eine *natio* auch in diesem Sinne? Aufzeichnungen einer *Lex* liegen für sie nicht vor, doch allein darum das Gegenteil anzunehmen, schiene mir absurd. Kein Zusammenleben ist denkbar ohne gewisse, anerkannte Ordnungsvorstellungen, was »recht«, was »unrecht« ist und auf welche Weise gegebenenfalls das zweite gesühnt werden kann, damit das Leben unbeschadet weiterzugehen vermag. Mit unserer Kenntnis altslawischen Rechts ist es allgemein schlecht bestellt, doch die wenigen Indizien – kaum eine Hand voll – reichen aus, seine Existenz zu erhärten⁷². Solche aus dem Obermaingebiet sind dabei nicht beteiligt, doch dies darf getrost als Überlieferungszufall gewertet werden. Das karolingerzeitliche Personalitätsprinzip dürfte Möglichkeiten für die praktische Handhabung auch unter fränkischer Herrschaft offengelassen haben, nur daß auch sie sich dem Einblick entziehen. Das Würzburger Sondersendrecht zeigt ja die ganze Bevölkerung dieser Landschaften, slawisch oder nicht, fest in das damalige Herrschaftsgefüge eingebunden.

Schon deshalb unterlag sie auch einem Anspruch, der wie selbstverständlich an alle Reichsangehörigen ging: dem Anspruch, Christen zu sein, was immer die Zeit darunter verstand⁷³. Die Art, wie sie damit umgingen – Slawen und sonstige Reichsuntertanen – war der Anlaß, aus dem dieses Sondersendrecht entstand. Sie verdient, intensiver unter die Lupe genommen zu werden.

⁶⁹ B. GUTTMANN, Die Germanisierung der Slawen in der Mark, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 9 (1897), S. 457–468, passim; K. G. HUGELMANN, Die Rechtsstellung der Wenden im deutschen Mittelalter, in: Zschr.f.Rechtsgesch., Germ Abt. 58 (1938), S. 224–256, passim; R. SCHMIDT-WIEGAND, Die Wolfenbütteler Bilder-Handschrift des Sachsenspiegels (Wolfenbütteler Hefte 13), Berlin 1983, S. 42–47, passim. – R. DOVE, Beiträge zur Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, in: Zschr.f.Kirchenrecht 4 (1864), S. 35 f. m. Anm. 20, dazu DERS. im gleichen Bande (wie oben Anm. 26), S. 163 erörtert und belegt an einem Beispiel aus anderer Gegend die Möglichkeit »mächtiger Stammesabneigung« als Grundlage solcher Bestimmungen. Wie weit das karolingerzeitliche Personalitätsprinzip weltlichen Rechts zur Erklärung ausreicht, wäre zu prüfen.

⁷⁰ Hinweise z.B. bei DOVE, wie Anm. 69, erster Beitrag, S. 35–37.

⁷¹ Beleg für slawische Freiheit aus dem fraglichen Gebiet noch im 12. Jh. bei E. HERMANN (wie Anm. 48), S. 1 ff.; ebd., S. 16–20, über Adelsstrukturen. Dazu noch J. SCHÜTZ, Ortsnamentypen und slawische Siedlungszeit in Nordostbayern, in: JFLF 28 (1968), bes. S. 313 f., 316, 318f; ENDRES (wie Anm. 48), S. 170; H. JAKOB, Zur Gentilaristokratie der Main- und Regnitzwenden, in: Arch.f.d.Gesch. Oberfrankens 62 (1982), S. 13–20.

⁷² LIERMANN (wie Anm. 60), bes. S. 1–10, passim; JAKOB, S. 14. Anders E. HERRMANN 1968 (wie Anm. 27), S. 89–97, passim, demgegenüber aber E. MEYER, Geschichte des Altertums I/1: Elemente der Anthropologie, 6. Aufl. Darmstadt 1955, S. 36–49. – Spuren altslawischen Rechts sind karg, vgl. für den Südosten H. WOLFRAM, Salzburg – Bayern – Österreich, München 1995, S. 50 m. Anm. 217 f.; für das ostfälische Wendengebiet W. BARKHAUSEN, Die Gesetzgebung Wichmanns von Magdeburg, in: Deutsches Archiv 4 (1941), S. 49 ff. Beachtlich I. WIEHL, Die Rechtswörter in den Freisinger Denkmälern, in: Studia Slavistica (Marburger Abhandlungen zur Gesch.u.Kultur Osteuropas 21), Gießen 1981, S. 59–79. Zur Vorsicht gegenüber der verbreiteten Annahme einer alten gesamtslawischen Rechtsgemeinschaft mahnt F. GRAUS, Die Entwicklung Mitteleuropas im 8. Jh., in: Settimane di studi del Centro italiano di studi sull' alto medioevo 20 (1973), S. 476 f.

⁷³ Dazu merkwürdige Befunde bei KAHN (wie Anm. 3), S. 45–52.

5. *Idolatria, idolothyum* und *paganismus* im Übergangsfeld zwischen alter und neuer Religion

Die nichtfränkischen *nationes* im weitgespannten Sprengel des spätkarolingischen Würzburg waren getauft (*post perceptam baptismi gratiam*). Sie waren damit verpflichtet, den Vorschriften ihrer Priester (*divinis sacerdotumque suorum...praeceptis*) zu folgen und überhaupt ihr Taufgelübde (*iurata*) einzuhalten. Der erste Akt der Christianisierung, die formale »Einkirchung«⁷⁴, lag hinter ihnen: Die Kindertaufpflicht – das wird wenig beachtet – wurde bereits so selbstverständlich erfüllt, daß es nicht mehr notwendig erschien, sie, wie in anderen Texten, einzuschärfen⁷⁵ – ihre Vernachlässigung erscheint nicht mehr in der relativ langen Liste frevelhaften Tuns und Lassens. Sie sind nicht wirklich bekehrt, zeigen Widerstand gegen die Anforderungen der Kirche, üben gar Kulthandlungen vorchristlicher, also »heidnischer« Tradition, doch ihr »Heidentum« ist nicht ungebrochen; es beschränkt sich auf ein innerkirchliches Nachwuchern älterer Bestände, stellt sich dar als ein Synkretismus, aus Elementen beider Religionen gemischt, kirchlich gesehen eine Form von Häresie⁷⁶. Der nicht genau übersetzbare Ausdruck *paganismus*, der dieser mainslawischen Religionsform der Übergangszeit gelegentlich aus Stempel aufgedrückt wird⁷⁷, darf uns nicht verwirren. *Paganus* ist nicht einfach »Heide«⁷⁸.

Wir sollten uns auch bei dieser Gelegenheit gegenwärtig halten, daß ein derartiger Synkretismus in einer meist länger gestreckten Phase zwischen »Einkirchung« und innerlicher Annahme des neuen Glaubens unter mittelalterlichen Verhältnissen so gut wie unausweichlich war. Das hat zwei Gründe. Der eine liegt auf Seiten der missionierenden Kirche, die meist vorschnell auf den Vollzug der Taufe als Rechtsakt drängt und die eingehendere Belehrung, was dieser Schritt eigentlich bedeutet, auf spätere innerkirchliche Nacharbeit verschiebt, für die es doch jahrhundertlang durch die Weitmaschigkeit des Netzes von Seelsorgestationen und den vielfach mäßigen Bildungsstand des Klerus erheblich an Voraussetzungen fehlt⁷⁹. Der zweite Grund liegt an einem prinzipiellen Strukturunterschied zwischen dem Christentum und den Gentilreligionen älterer Art, die auch das alte Europa bestimmten. Er wirkte besonders auf Seiten derer, die bekehrt werden sollten, der sog. »Missionsobjekte«. Das Christentum ist eine Universalreligion mit Absolutheitsanspruch, verdichtet im Ersten Gebot des Dekalogs, der sich an jeden einzelnen richtet ohne Rücksicht auf Herkunft und Abstammung. Es denkt in den Ka-

⁷⁴ Terminus nach F. BLANKE, Die Missionsmethode des Bischofs Christian von Preußen, bei H. Beumann (Hg.), Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters (Wege der Forschung 7), Darmstadt 1963 = 1973, S. 347 (Wiederabdruck aus Altpreuß. Forschungen 4, 1927); vgl. H.-D. KAHL, Zur Problematik der mittelalterlichen Vorstellung von »Christianisierung«, bei Z. H. Nowak (Hg.), Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes (Ordines militares I), Toruń 1983, S. 125-128, in Weiterführung der grundsätzlichen Ausführungen von BAETKE (wie Anm. 64); vgl. KAHL (wie Anm. 3), S. 42-50 u. weiter.

⁷⁵ Vgl. Capitulatio (wie Anm. 17), c. 19 (S. 69, 33 ff.); R. MEISSNER, Die norwegische Volkskirche nach den vier alten Christenrechten (Deutschrechtl. Archiv 2), Weimar 1941, S. 11 f.

⁷⁶ H.-D. KAHL, Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt, bei Beumann (wie Anm. 74), S. 208 f. (Wiederabdruck aus: Zeitschr.f. Ostforschung 4, 1955, S. 185), und DERS. (wie Anm. 3), S. 52 f.

⁷⁷ Unten bei Anm. 106-110.

⁷⁸ KAHL (wie Anm. 76), S. 204-208; vgl. DERS. (wie Anm. 3), S. 52 f., dazu S. 26-29, 46 f., 58 u.ö. – Nicht zugänglich war S. ROSIK, Rudes in fide gentium populi. Fortwirken des Heidentums zur Zeit der Christianisierung der Slawen im Licht der deutschen narrativen Quellen des 11. u. 12. Jh., in: Quaestiones Medii Aevi Novae 7 (2002), S. 45-76. – Vgl. auch unten Anm. 110.

⁷⁹ KAHL (wie Anm. 3), s. 45-59.

tegorien des »entweder – oder«. Die alten Gentilreligionen halten demgegenüber nichts für weniger selbstverständlich als universale Geltung gleichartiger Normen. Sie denken eher in einem »sowohl – als auch«, jederzeit bereit, neue Numina in ihr Pantheon aufzunehmen, wenn sie sich als mächtig und einflußreich auch für ihren Verband erweisen, doch nicht bereit, darum von den erprobten Göttern ihrer alten Tradition zu lassen. Daß der »deutsche Gott«, wie es von slawisch-gentilreligiöser Warte aus gelegentlich heißt⁸⁰, allein herrschen will und daß mit den Teufeln, denen das Taufgelübde abschwört, auch eben diese altthergebrachten Lebenspartner gemeint sind, das will meist noch generationenlang nicht in gentilreligiös vorgeprägte Köpfe, und es verbindet sich mit der Furcht, die Unterlassung bisher gewohnter Verehrung könne Reaktionen zornigen Schadens von Seiten der sträflich Vernachlässigten auslösen⁸¹.

Es muß gesehen werden: Ein sendrechtlicher Text kann diese Situation nur unvollkommen beleuchten. Er ist nicht um ein Gesamtbild bemüht – er hebt Negative hervor, die zu beseitigen sind; Aspekte der Volksfrömmigkeit, die die Urheber positiv werten, fallen für ihn nicht ins Gewicht. Ablehnung bestimmter Anforderungen an christliche Lebensführung und Widerstand gegen die Zumutung der Zehntleistung kann sich sehr wohl mit gelebten kirchlichen Frömmigkeitsformen verbinden, in ein und derselben Person wie auf verschiedene verteilt. Wir sollten die Zahl möglicher individueller Spielarten in derartiger Übergangszeit nicht unterschätzen. Doch an vorgefundenen christlichen Aspekten im Gesamtbild des herrschenden Synkretismus hatte ein Synodalbeschluß, der Ordnung zu schaffen suchte, nichts zu rügen. Für sie zeugt er allein mit dem Hinweis auf vollzogene Taufe und mit Negativbefunden wie der Nichtmehrberücksichtigung des Kindertaufzwangs; weitergehende Belege sind vom ihm nicht zu erwarten. Der Lichtkegel konzentriert sind ganz auf widerchristliche Befunde, gleich, ob uns damit Wesentliches entgeht.

Im Vordergrund stehen zunächst Widerstände gegen das, was die Kirche fordert. Sie müssen erheblich gewesen sein, denn die Gegenmittel, die eingesetzt werden sollen, sind von gesteigerter Drastik, mehr als in vielen vergleichbaren Fällen. Sie wecken die Frage, wie freiwillig wohl die Taufen der ersten Christengeneration im Lande waren – wieviel Auflehnung sie weckten, die sich bei nicht so ganz wenigen weitervererben konnte. Schon ALBERT HAUCK stellte fest: »Man kann nicht umhin, an einen Befehl des Königs zu denken, der die Annahme des Christentums gebot und dadurch mehr den Namen als die Religion des Landes änderte«⁸²; es drängt sich auf, daß die Umsiedlung widerspenstiger sächsischer Elemente nach Oberfranken, um ihre Starrnackigkeit zu brechen, ein Aufnahmegebiet voraussetzt, in dem die Kirche einigermaßen etabliert war. Doch für Einzelheiten fehlt uns jede Kenntnis. Was feststeht, sind die noch tief im 11. Jahrhundert fortwirkenden Widerstände⁸³.

⁸⁰ Ebo, Vita Ottonis Babenbergensis Episcopi III.1 (ed. Jaffé - wie Anm. 48 - , S. 651): *quante fortitudinis est Teutonicus deus*, und weitere Stellen; dazu H.-D. KAHL, Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte (Mitteldeutsche Forschungen 30/I-II) - Köln-Graz 1964, S. 78-80, vgl. auch DENS.; Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten, in: Arch. f. Kulturgeschichte 44 (1962), S. 93-95.

⁸¹ Über gentilreligiöse Mentalität: KAHL 1962, S. 88-102; ausführlicher DERS. 1964, S. 76-102 (eher geschrieben, doch später ausgeliefert, daher mit unzulänglicher, in der jüngeren Arbeit berichtigter Terminologie). Ergänzend DERS. (wie Anm. 17), S. 83-94; bes. 91 ff.

⁸² A. HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands II, 8. Aufl. Berlin 1954, S. 354. - Bekannt ist Karls Weisung, undatiert bezeugt, im Slawenland an Main und Rednitz Kirchen zu bauen, vgl. MGH Form. imper. 40, S. 317 f.; von späteren Herrschern mehrfach wiederholt.

⁸³ S. oben Anm. 48.

Hinzu kommen die klaren Hinweise auf »heidnisches« Wesen (*more gentiliū*⁸⁴), auf weiterbestehenden vorchristlichen Kult. Wie gezeigt, wird er mit zwei verschiedenen Ausdrücken charakterisiert: einem, der eindeutig slawisch, und einem, der ebenso eindeutig germanisch ist. Wie weit der zweite, der Hinweis auf Bestattungen bei den *hougir*, auch slawischen Brauch mitmeint, bleibt offen. Mit dem ersten kehren wir zum Ausgangspunkt der Untersuchung zurück. Was erfahren wir aus Würzburgs Sondersendrecht über altslawischen Opferbrauch, ob die einheimische Mundart ihn nun *trebo* nannte oder, wie sonst, *treba*?

Zunächst: *trebo* ist wahrscheinlich das einzige Wort, genauer: die einzige Wortform aus dem Mainslawischen, die unabhängig von Namenüberlieferung auf uns gekommen ist. Schon das gibt ihr ein gewisses Gewicht. Zweitens ist es die einzige eindeutig slawische Kulthandlung, die für diesen Bereich ausdrücklich genannt wird. Dazu fällt auf, daß für die schon erwähnten Freisinger Denkmäler, die für frühes slawisches Christentum des Ostalpenraums sprechen, dasselbe gilt. Diese Textgruppe schließt an zweiter Stelle ein umfassendes Sündenbekenntnis ein. Dort erscheint unter aufgezählten Teufelswerken (*dela Sotonina*) an erster Stelle *trebu tuorim* »wir bringen (heidnische) Opfer dar«⁸⁵. Was in der Liste anschließt, sind dann ausschließlich Verstöße gegen allgemeine Gebote der Ethik: Verleumdung, Diebstahl, Totschlag, Fleischeslust, Meineid und Mißgunst. Die Sonderstellung der ersten Sünde im Rahmen des Ganzen ist deutlich. Andere Beichtformeln, etwa althochdeutsche, die für Phasen eines schon stärker gefestigten Christentums zeugen, setzen, soweit sie überhaupt Vergleichbares aufnehmen, an entsprechender Stelle »Unglauben« und »Zauberei« ein. Der Freisinger Text folgt nicht ihnen, sondern lehnt sich hier an eine Bibelstelle, an Gal. 5,20 an⁸⁶ – *treba* vertritt dortiges *idolorum servitus*, ersetzt also einen allgemeinen Begriff durch eine konkrete Handlung. Beide, das Freisinger Denkmal und das Würzburger Sündenverzeichnis, stellen also *treba/trebo* als das wichtigste, zumindest auffälligste und am stärksten nachwirkende Kultgeschehen des vorchristlichen Slawentums heraus.

Dabei gibt der mainfränkische Text bemerkenswert mehr als der aus dem baierischen Missionsgebiet. *Tvoriti* bezeichnet ein einfaches »Darbringen«, »Zelebrieren«. Das läßt die Möglichkeit eines Brandopfers nach israelitischem Muster offen, bei dem das Opfertier gänzlich vernichtet wird. *Qui idolothita quod trebo dicitur uel obtulerit uel manducauit* – das fügt nicht nur eine Definition aus biblischem Sprachgebrauch hinzu, die klar auf ein »Opfermahl« hinweist⁸⁷; es ergänzt auch die Opferhandlung ausdrücklich durch anschließendes »Essen«. Das ist ein Gewinn an Deutlichkeit. *Trebo/treba* entpuppt sich als eine Opferfeier, mit der sich ein kultisches Speisen verband, also ein Fest

⁸⁴ Dazu oben Anm. 45.

⁸⁵ Brižinski spomeniki. Znanstvenokritična izdaja (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede 39), Ljubljana 1993, S. 52, zu II, 20 (Herausgeber: I. Grdina), deutsche Übersetzung S. 113 (von K. D. Olof); vgl. O. KRONSTEINER, Die Freisinger Denkmäler. Lesart und Übersetzung, in: Die slawischen Sprachen 53 (1997), S. 10 f. – Nicht vorgelegen hat die weitere Neuedition von R.J. BRUNNER, Die Freisinger Denkmäler, in: Historische Sprachforschung 110 (1997), S. 292-307.

⁸⁶ O. KRONSTEINER, Waren in der Salzburger Kirchenprovinz schon vor Method Teile der Bibel ins Altslawische übersetzt? In: Die slawischen Sprachen 53 (1997), S. 33 Nr 3.- Die Grundthese dieses Beitrages ist nicht weniger glaubhaft als die erwiesene Tatsache, daß im England Alfreds d.Gr. Entsprechendes auf Altenglisch geschah, nicht zu liturgischem Gebrauch, der der Vulgata vorbehalten blieb, aber zu Lehr- und Studienzwecken.

⁸⁷ Oben bei Anm. 25.

feiernder Gemeinschaft, und es gab im frühen 10. Jahrhundert am Obermain Menschen, die es auch als Getaufte noch begingen, als nominelle Christen⁸⁸.

Damit allerdings endet die Auskunft bereits. Schon wer die sakrale Handlung vollzog, bleibt offen – damit die Frage, ob es auch unter den Slawen dieser Gegend, wie anderweitig, einen besonderen Priesterstand gab und wie weit er die offizielle Christianisierung überlebte. Traten dann andere Würdenträger als heimliche Zelebranten ein? Gern wüßten wir auch, ob Feiern dieses Namens häufiger abgehalten wurden oder nur an wenigen hohen Festtagen, womöglich nur einem bestimmten, wie dies der Befund des Dravänopolabischen nahelegen könnte⁸⁹. *Idolothita* ist Pluralform, *trebo* spiegelt einen Singular – das barbarische Latein der Quelle versäumt es, einen Ausgleich zu schaffen.

Weiter: Welchem Zweck sollte die Kulthandlung »nutzen«⁹⁰? Galt sie schlicht einer allgemein geschuldeten – »notwendigen«⁹¹ – Verehrung, deren Unterlassung Schaden heraufbeschwören könnte? Zu den Möglichkeiten, die die Etymologie andeuten könnte, gehört die Funktion als Reinigungs- und Sühneopfer. Doch kommt sie in Betracht? ALEKSANDER BRÜCKNER hat auf den großen Abstand hingewiesen, den die slawische Religion zwischen Gottheiten und Menschen empfand, und darauf, daß höhere Mächte, wie sie sie sieht, nirgends erkennbar als Wächter über ethische Werte in Erscheinung treten; sie nahmen an Verhalten und Schicksal von Einzelpersonen offenbar keinerlei Anteil, ähnlich wie im vorchristlichen Germanentum⁹².

Das erwähnte Julfest des germanischen Nordens, um die Mittwinterzeit begangen wie das *Tribe/Trewe* im verchristlichten »Hannöverschen Wendland«⁹³, brachte Opfer mit kultischem Mahl *til árs ok friðar*, »für ein Jahr (mit guten Erträgen) und guten Zusammenhalt (oder: gute Sicherheit) der feiernden Gemeinschaft«, wie die Kurzformel sich umschreiben läßt⁹⁴. Im slawischen Bereich fehlt, soviel ich sehe, eine entsprechende Formel, aber ein ähnlicher Inhalt paßte gut zu einer Feier seiner Gentilreligion⁹⁵. Hatte *trebo/treba* am Obermain eine entsprechende Funktion und damit zugleich hochpolitische Brisanz? Sorge um kommenden Erntesegen würde das beharrliche Festhalten an diesem Brauch besonders verständlich machen, doch die Quelle war an nichts interessiert als an der Widerchristlichkeit von Vorkommnissen und Bräuchen, wie man sie damals verstand.

Gern wüßten wir nicht zuletzt, an welche Gottheit oder Gottheiten die heilige Handlung sich zu richten hatte – ob überhaupt an eine Gottheit oder vielleicht nur an die Seelen Verstorbener im Totenkult⁹⁶. Man hat zwar aus dem Text gefolgert, er deute mit seinen *idolothita* auf Kultbilder hin⁹⁷. Träfe dies zu, so wäre wenigstens diese Frage geklärt, doch nicht einmal so viel ist sicherzustellen.

Unstreitig ist in dem definierenden Ausdruck *idolum* enthalten. Doch »Götzendienst« ist schon neutestamentlich nicht zwingend an Verehrung von Idolen gebunden;

⁸⁸ S. Anm. 73.

⁸⁹ Oben bei Anm. 5-9.

⁹⁰ Vgl. die Daten nach Anm. 1

⁹¹ Ebd.

⁹² BRÜCKNER (wie Anm. 2), S. 521; für Germanisches: B. REHFELDT, Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte, S. 90-102; S. 39-45 ist slawisches Vergleichsmaterial verarbeitet, das gleiche Folgerungen nahelegt.

⁹³ Oben bei Anm. 5-9.

⁹⁴ S. Anm. 6.

⁹⁵ Gentilreligiöse Struktur: oben Anm. 80.

⁹⁶ BRÜCKNER, S. 521.

⁹⁷ E. HERRMANN 1968 (wie Anm. 27), S. 96; ENDRES (wie Anm. 48), S. 174 u.a.m.

entscheidend ist das Setzen von Nichtgöttlichem gegen den einen und einzigen Gott⁹⁸. Gerade für die Slawen bezeugt einer unserer wichtigsten Gewährsleute, Helmold von Bosau, es sei ihnen »eine vielfältige Art von Götzendienst (*ydolatriae modus*) eigen... Die einen stellen phantastische Bildwerke in Tempeln zur Schau (*simulacrorum ymaginarias formas*), andere (Gottheiten) wohnen in Wäldern und Hainen... und werden nicht abgebildet (*quibus nullae sunt effigies expressae*)«, doch ihre Verehrung ist mit unter den Begriff *ydolatria* gebracht⁹⁹. Es gibt kein urslawisches Wort für das Kultbild, stattdessen eine bunte einzelsprachliche Palette; dergleichen ist also wohl sekundär unter Fremdeinflüssen zustande gekommen¹⁰⁰, und es hat sich, wie Helmold zeigt, nicht allgemein durchgesetzt, so daß auch auf engem Raum Verschiedenes nebeneinanderstehen konnte – Analogieschlüsse sind selbst zwischen benachbarten Orten nicht ohne weiteres vertretbar. Was aber *idolothytum* angeht, so genügt die eine Definition, die ein vielbenutztes Bußbuch bringt, das auch noch von Burkhard von Worms bearbeitete ältere *Poenitentiale ecclesiarum Germaniae*, auch *Corrector* genannt. Er spricht unter diesem Begriff von »Opfergaben, die mancherorts an den Gräbern Verstorbener dargebracht werden« – eine mögliche Stütze für *trebo* als Form von Totenkult, doch es geht weiter: »oder an Quellen, Bäumen, Steinen und Kreuzwegen«, also bildlosen Objekten meist alter Naturverehrung; die Art der Erwähnung zeigt, daß man von diesen Gaben nichts essen darf, was wieder zu Kontext des *trebo* im Würzburger Sondersendrecht paßt¹⁰¹. Man sieht: ohne einen ausdrücklichen Quellenhinweis kann Bilderdienst nirgends vorausgesetzt werden, weder slawisch noch sonst. Für die Mainslawen aber fehlt diesbezüglich jede Information; die sog. »Bamberger Götzen«, die man mit in diesen Zusammenhang zu ziehen suchte, sind fernzuhalten – vielleicht steppennomadischen, jedenfalls nicht slawischen Ursprungs¹⁰². Es gibt keinerlei Anhalt, weder archäologisch

⁹⁸ Eph. 5,5: *omnis fornicator aut immundus aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hereditatem... Dei...* Vgl. Col.3,5: *avaritiam quae est simulacrorum servitus*. – Liber Poenitentialis Theodori Archiepiscopi Cantuariensis 27,7 (Ancient Laws and Institutes of England II, 1840, S. 33): *Non licet...ire ad auguria, atque angelos nominare, et congregationes facere quae interdicta noscuntur... huic occultae idolatriae serviens... dereliquit Dominum...et se idolatriae tradidit*. – Gregor VII., Reg. IV, 24 (MGH Epp.sel. II, S. 338): *qui apostolice sedi oboedire contemnit, scelus idolatrie incurrit*. – Helmold (wie Anm. 99), c. 95 (S. 330, 25ff): Vernachlässigung des Gottesdienstes zugunsten eines marktmäßigen Geschäftsbetriebes als *permaxima ydolatria*. – Fulcher. Carnot., Hist. Hieros. I,28,2 (ed. H.Hagenmayer, Heidelberg 1913, S. 303): *Saraceni legem suam idolatrie superstitioso ritu exercerent*. Wie sich zeigt, sind die Ausführungen von Th. OHM, Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin, Münster 1927, S. 167 über den Idolatriebegriff des behandelten Theologen weit zurückreichend verallgemeinerungsfähig, auch wenn die Vorstellung von Bilderdienst immer wieder vorwaltet. – Vgl. bereits J. GRIMM, Deutsche Mythologie, 4.Aufl. Leipzig 1875/78, Bd. I, S. 87; III, S. 40 f.

⁹⁹ Helmoldi presb. Bozoviensis. Chronica Slavorum, c. 84 (ed. H. Stoob, Ausgewählte Quellen z. deutschen Gesch. d.Mittelalters XIX, Darmstadt 1963, S. 288,18 ff.)

¹⁰⁰ MOSZYŃSKI (wie Anm. 2, Ende), S. 110-112.

¹⁰¹ Poenitentiale Ecclesiarum Germaniae, c. 94, nach H. J. SCHMITZ, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren II, Düsseldorf 1898 = Graz 1958, S. 430, zitiert bei W. BOUDRIOT, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jh., Bonn 1928 = Darmstadt 1964, S. 27: *Comedisti aliquid de idolothyto, id est de oblationibus, quae in quibusdam locis ad sepultura mortuorum fiunt, vel ad fontes aut ad arbores aut ad lapides aut ad bivia...* Vgl. S. 19-21. BOUDRIOT stellt den Passus in die Tradition des Caesarius von Arles († 542) und seiner geistigen Nachfolger.

¹⁰² H.-D. KAHN, Der Millstätter Domitian, Abklopfen einer problematischen Klosterüberlieferung (Vorträge u. Forschungen, Sonderband 46), Stuttgart 1999, S. 39 m. Anm. 111, dazu S. 41 f. u. 57-60 mitsamt dem Vergleichsmaterial bei L.P. SŁUPECKI, Slavonic pagan sanctuaries, Varsav 1994, S. 198-228, passim, bes. S. 198 – 201, neuerdings zu ergänzen durch den Fund bei KAHN, Domitian, S. 49 f. m. Abb. 7 (S. 111).

noch aus schriftlichen Quellen, ob die Mainslawen irgend zu Bilderkult übergangen oder nicht, und auch das Würzburger Sondersendrecht trägt nichts bei, diese Lücke zu schließen.

So zeigt sich: Dieser Diözesanbeschuß bleibt in all seiner Kargheit das wichtigste Zeugnis zur Religionsgeschichte der Slawen dieser Gegend, als das JERZY NALEPA ihn in Anspruch nahm¹⁰³, doch zu fast allem, was wir dazu erfahren wollen, bleibt er stumm – und eben damit ein charakteristischer Zeuge für die Überlieferungslage, die uns im dortigen Frühmittelalter empfängt, nicht nur für seine Slawen.

Allerdings kommt ihm noch eine andere Bedeutung zu: Er beleuchtet etwas von der Vorgeschichte der Bamberger Bistumsgründung, für die er in einen weitklaffenden Hiat eintritt. Das berührt vor allem das, was man das »Slawenmotiv« bei dieser Gründung genannt hat. Aus unterschiedlichem Erkenntnisinteresse wurde es immer wieder heruntergespielt, womöglich zum bloßen Vorwand Heinrichs II., mit dem er die seinen Plänen abgeneigten Mitglieder des Reichsepiskopats zu ködern versuchte¹⁰⁴. Unter den Argumenten sei hervorgehoben, daß Thietmar von Merseburg, wohlunterrichteter Zeitgenosse, in seinem ausführlichen Bericht dieses Motiv übergeht.¹⁰⁵

Die Formulierung, an die diese Kontroversen sich heften, stammt aus des Herrschers Kanzlei. Sie lautet: *ut et paganismus Slavorum ibi destrueretur et Christiani nominis memoria perpetualiter inibi celebris haberetur* – bemerkenswert zweigliedrig gebaut in alter theologischer Tradition.¹⁰⁶ Heinrich war zunächst für den geistlichen Stand erzogen und jedenfalls kein schlechter Lateiner. Er hat diesen Finalsatz, wo nicht selbst entworfen, jedenfalls genau verstanden und gutgeheißen. Eine Alternative ist nicht vorstellbar.

Die Aussage wird meist im Sinn eines Missionsplans aufgefaßt, der sich auf außerkirchliches »Heidentum« richte, vor vollzogener Einkirchung¹⁰⁷. Zugegeben: Sie läßt sich in diesem Sinn verstehen. Als Zeitgenosse hat dies Patriarch Johannes IV. von Aquileia gezeigt, als er den widerstrebenden Bischof Heinrich von Würzburg brieflich zu beschwichtigen suchte – die vermehrten Möglichkeiten zum Spenden der Taufe (*per lavacrum regenerationis*) eröffneten doch so viel zusätzliche Gnadenwirkung¹⁰⁸. Der höchste Würdenträger der abendländischen Christenheit nach dem Papst war der entscheidenden Synode persönlich ferngeblieben. Vielleicht wollte er dem Herrscher dafür durch diesen Brief einen anderen Gefallen tun und mag sich in der Hoffnung gewiegt haben, wenn selbst er sich zur Sache melde, werde das Eindruck machen. Doch er saß weit vom Schuß, ohne jeden persönlichen Einblick in die Verhältnisse vor Ort, besaß nur indirekte Informationen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er den *paganismus* des Herrscherdiploms, der offensichtlich auch ein Moment der mündlichen Verhandlungen wiedergibt,

¹⁰³ S. Anm 35.

¹⁰⁴ Reiche Lit. bei Chr. LÜBKE, Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder III (983-1013), Berlin 1986, Nr. 411 (S.264), bes. die Arbeiten v. GUTTENBERGs; weiteres bei J. EHLERS, Magdeburg – Rom – Aachen – Bamberg, bei Schneidmüller-Weinfurter (wie Anm. 63), S. 65 f. Vgl. oben Anm. 48.

¹⁰⁵ Thietmar. Merseb. Chronicon VI, 30-32 (ed. W. Trillmich, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters IX, Darmstadt 1957, S. 275-279). Thietmar war 1007 noch nicht Bischof, sondern nur Mitglied des Magdeburger Domkapitels und Propst seines Familienstifts Walbeck. Er könnte als Begleiter seines Erzbischofs an der Frankfurter Synode beteiligt gewesen sein, hebt dies jedoch nicht, wie sonst, hervor (vgl. VI, 60, S. 308, 11 ff.).

¹⁰⁶ D.H. II, 143 (MGH DD III, S. 170, 40 f.); dazu KAHL (wie Anm. 53), S. 158 ff.

¹⁰⁷ S. Anm. 74.

¹⁰⁸ Druck bei JAFFÉ (wie Anm. 48), S. 31; vgl. v. GUTTENBERG (wie ebd.), Nr. 74 (S. 38 f.), dazu 34 (S. 21).

falsch verstanden hat. Das Sondersendrecht, das einmal aus der Würzburger Diözese hervorgegangen war, zeigt eindeutig, daß die slawische und sonstige Bevölkerung dieses Sprengels schon ein Jahrhundert zuvor *post perceptam baptismi gratiam* lebte, so sicher sie weiterhin widerschristliche Handlungen vornahm. Eine Einkirchung war dort längst nicht mehr zu leisten, sondern nur noch innerkirchliche Nacharbeit, und Bischof Heinrich mag die weitergehende Formulierung des Patriarchen als ebenso schweren wie ungerechtfertigten Vorwurf vernachlässigter Grundpflichten aufgefaßt haben, der das Gegenteil von dem bewirkte, was der Brief hatte bezwecken sollen.

Der *paganismus* König Heinrichs ist auf nichts anderes zu beziehen als auf Mißstände, wie sie für einen früheren Zeitpunkt derselben Region das Würzburger Sondersendrecht an erster Stelle seines Sündenkatalogs hervorhebt: Dinge wie *trebo* und vielleicht noch immer Bestattung bei *hougir*. Er meint kein außerkirchliches »Heidentum«, sondern das, was Karolingerurkunden der Bonifatiuszeit als *paganiae* brandmarken, die der *populus Dei* – das Gottesvolk der Getauften – zu unterlassen hat¹⁰⁹. Die Bamberger Synode von 1059, die noch immer von mehr oder weniger denselben Tatbeständen stand, schildert entsprechend die vorwiegend slawische Bevölkerung ohne Erwähnung anderer als *ritibus gentilium dedita*, während sie gleichzeitig eine alte Formel anwendet, die für Zwangsmaßnahmen gegen innerkirchliche Abweichler gilt¹¹⁰.

All das steht in einem einzigen Strang. Doch auch der zweite Teil des zitierten Auszugs aus Heinrichs Urkunde gewinnt erst von hier aus seinen vollen Sinn. Die neue Bistumsgründung soll, wie es merkwürdig gewunden heißt, das »Eingedenksein des Christennamens« fördern (*Christiani nominis memoria*). Das Würzburger Sondersendrecht hilft uns, zu verstehen, wieso: Wer getauft ist, trägt den Christennamen, die Bevölkerung um den Obermain also seit Generationen. Doch sie hielt ihn nicht in Ehren, wie das die Kirche verstand – sie befleckte ihn durch ständige Paganismen, und das kommt seinem Vergessen gleich. Das neue Bistum mit verdichteten Seelsorgemöglichkeiten hatte dies abzustellen.

Die religionsgeschichtliche Situation bei Errichtung der Bamberger Diözese wird also durch den König vollkommen zutreffend geschildert. Soll das wirklich nur Vorwand gewesen sein? Heinrich II. war als Kleriker von der Gorzer Reform berührt worden. Die Zustände im Bamberger Umfeld hatte er bei früheren Aufenthalten kennenlernen können. Solche Verhältnisse mit dem gewählten Mittel zu ändern, lag im Rahmen seiner königlichen Zuständigkeit, und in Oberfranken hatte er auch die Macht dazu, sehr anders als etwa gegenüber den Ljutzen, die der Staatsmann in gleichzeitig gegebener

¹⁰⁹Sog. Concilium Germanicum, a. 742, c. 5 (MGH Conc. II/1, Nr. 1, S. 3, 28 ff. = MGH Cap. I. 10, S. 25, 31 ff.; lat.-dtsh. auch bei RAU, wie Anm. 65, S. 376-381); vgl. Karl d.Gr., sog. Capitulare primum (ca.a. 769), c. 6 (MGH Cap. I, S. 45, 17 ff.); weiteres bei E. BLUM, Das staatl.u.kirchl. Recht des Frankenreichs in seiner Stellung zu Dämonen-, Zauber- u. Hexenwesen, Diss. Köln 1938, S. 35 f., bes. 36 Anm. 1. – Vgl. den *Indiculus superstitionum et paganiarum* (MGH Capit. I, 108, S. 222, auch bei Rau, ebd., S. 444-449, mit deutscher Übersetzung), kommentiert u.a. von H. GALLÉE, Altsächs. Sprachdenkmäler, Leiden 1894, S. 249-255, vgl. 245 f., und E. WADSTEIN, Kleinere altsächs. Sprachdenkmäler, Norden-Leipzig 1899, S. 142-144. Ungedruckt blieb leider H. HOMANN, Der *Indiculus superstitionum et paganiarum* und verwandte Denkmäler, Diss./ms. Göttingen 1965, wo S. 160-165 auch die einschlägigen Kapitularien umsichtig mitbehandelt sind.

¹¹⁰S. Anm. 48, bes. JAKOB. Beachte, daß die im Text anschließenden Ausführungen, die die Angabe: *abhorrens a religione Christiana* präzisieren, ausschließlich mit Anforderungen an die praktische Lebensführung befaßt sind, nicht mit »Irrglauben« u. dgl. *Religio* ist im Sinn der Beachtung dieser Vorschriften gemeint, nicht als »Religion« im modernen Verständnis. Synkretistische Frömmigkeitsäußerungen im Sinn der Ausführungen oben bei Anm. 73-82 bleiben auch hier nicht ausgeschlossen.

Situation nicht verärgern durfte. Selbstverständlich tut man gut, keinem Politiker alles zu glauben, was er verlautbart, statt auf geflissentlich Unausgesprochenes zu achten, wie das die Forschung in diesem Fall reichlich getan hat. Ich sehe jedoch nichts, was uns hindern müßte, diesem Herrscher das Motiv intensiverer kirchlicher Nacharbeit unter den Slawen am Obermain, das er, und nicht als einziges, ausdrücklich anbietet, als eins unter anderen abzunehmen. Wenn Thietmar es unterdrückt, will das wenig besagen: Er war in der entsprechenden Aufgabe unter den zahlreichen Slawen seiner eigenen Diözese ein offener Versager und hat dies wohl auch selbst empfunden¹¹¹; das auch noch indirekt zu beleuchten, indem er Verdienste auf gleichem Felde in so unmittelbarer Nachbarschaft zum eigenen Sprengel hervorhob, sollten wir ihm nicht zumuten. So bleibt allenfalls die Frage, ob König Heinrich in seiner Verlautbarung Akzente tendenziös verschoben hat.

War es Manipulation, daß er für die betroffene Region allein von Slawen und ihrem Synkretismus sprach? Stellte er damit stillschweigend eine verschwindende Minderheit hin, als repräsentiere sie die Gesamtbevölkerung? Der Synodalbeschluß von 1059 mahnt auch hier zur Vorsicht. Er hält immer noch fest, das Gemeindevolk im Bamberger Bistumsbereich (*plebs huius episcopii*), das die aufgezählten Mängel aufweise, sei zu einem sehr großen Teil slawisch (um sein *maxima parte Slavonica*, das auch »größtenteils« oder »mehrheitlich slawisch« bedeuten könnte, möglichst vorsichtig wiederzugeben). Ein solcher Beschluß ist für den internen Gebrauch bestimmt. Er kann kaum Interesse haben, tatsächliche Gegebenheiten wider besserer Wissen aller Beteiligten zu verdrehen. Man wird anzunehmen haben, daß der Slawenteil im Lande damals eher über als unter 30% lag, wobei die sprachliche Sonderstellung ihn auffälliger machte als die Angehörigen unterschiedlicher deutscher Mundarten, die sich leicht miteinander verständigen konnten. Dann wird jedoch ein Halbjahrhundert früher mindestens dasselbe gegolten haben. Mit anderen Worten: Der vom Würzburger Sondersendrecht festgehaltene Zustand, nach dem dort neben *ceterae nationes* einzig Slawen namentlich nennenswert schienen, traf weiterhin zu, mochten auch Relationen sich durch Zuwanderung verschoben haben - mochte nicht zuletzt auch die Zahl der Zweisprachigen mittlerweile zugenommen haben (besonders in Mischsiedlungen, deren anzunehmender slawischer Zweitname dann mit völliger Eindeutschung verlöschen mußte und sich damit, das Bild verzerrend, unserer Überlieferung entzieht).

Die Königsformulierung von 1007 hält auch insofern stand. Die neu verfügbar gemachte Quelle aber hilft, auch in dieser Beziehung den Ausgangspunkt klarzustellen, von dem her die Entwicklung über die Entscheidungen dieses Jahres hinweg dem Stand von 1059 zustrebte.

6. Neue Fragen

Ausgeschöpft ist das Würzburger Sondersendrecht auch damit nicht. Beispielsweise bietet es noch Daten zur Herrschafts- und Sozialverfassung seiner Entstehungszeit, die sonst verstreut zusammengesucht werden müssen, in seltener Konzentration. Doch hier ist Beschränkung auf slawische Religionsgeschichte geboten, aus der die Quelle den Synkretismus der Frühphase nach der ersten Christianisierung berührt. Wir hätten uns reicheren Ertrag gewünscht, doch mit leeren Händen entläßt der vielseitige Text uns

¹¹¹Thietmars Quellenwert zur religiösen Situation seiner Diözese: KAHL, Domitian s. 44-47.

keineswegs; ja er bleibt in dem wenigen, das er freigibt, immer wieder unersetzbar. So dürfte es gerechtfertigt sein, ihm im gleichen Rahmen auch einmal eine neue Edition zu gönnen¹¹².

Trebo/treba als Wort ist uns über alledem aus dem Blick geraten. Der Satz von den *idolothita*, die diesen Namen tragen, konnte fest in der Überlieferung verankert werden. Damit ist jedoch das vermeintliche »Paderborner Kapitular« ausgehebelt, das bisher als ältestes Zeugnis für das slawische Opferwort galt; mit ihm die Datierung auf 785, so ein-drucksvoll weit vor der methodianischen Zeit¹¹³. Was hat nun als erster Beleg für diesen Ausdruck an die Stelle zu treten?

Für die Freisinger Denkmäler steht nur fest, daß ihr Grundstock karolingerzeitlich sein muß. Für die Textfassungen, die uns vorliegen, und damit für Einzelstellen haben wir nichts als die paläographischen Befunde als Andeutung eines *terminus ante quem*. Sie weisen für die hier herangezogene Formel in die letzten Jahrzehnte vor der ersten Jahrtausendwende, vielleicht die Jahre um 977/981¹¹⁴. Textänderungen zwischen Entstehung und Niederschrift sind nicht auszuschließen¹¹⁵. Das Würzburger Sondersendrecht liegt nur in Abschriften vor, die noch einige Jahrzehnte jünger sind, doch es reicht mit Sicherheit Jahrzehnte weiter zurück; mit nachträglicher Umredigierung ist nicht zu rechnen. Keinesfalls geht es in eine Phase zurück, die noch vor den Anfängen des altkirchenslawischen Schrifttums liegt. Der älteste Beleg für *trebo/traba* muß ein anderer sein.

Der fragliche Passus des Sündenregisters aus Freising fußt, wie gezeigt, offenbar auf einem übersetzten Bibeltext¹¹⁶. War er methodianisch oder älter - salzburgisch¹¹⁷ oder gar aquileisch¹¹⁸? Vor allem aber: stand in dieser Vorlage bereits *treba* oder eine genauere Entsprechung zum *idolorum servitus* (bzw. der *είδωλολατρεία*)¹¹⁹? Ging ihr als ältester Wortbeleg für *trebo/treba* womöglich noch ein anderer voraus, der greifbar wäre?

Ein Bündel von Fragen und Unsicherheiten! Hier bleibt nichts, als es stehen zu lassen.

¹¹²Eine solche ist für den nächsten Band dieser Zeitschrift in Vorbereitung. Sie wird auch über Quellen- und Datierungsfragen mehr ausführen, als im vorliegenden Rahmen tunlich war. – Die Gelegenheit sein benutzt, nochmals auf inhaltliche Auswertungen hinzuweisen, die die vorliegenden Ausführungen ergänzen: bes. KOENIGER 1912 (wie Anm. 29), und E. HERRMANN 1968 (wie Anm. 27), S. 92-97. Eigene Stellungnahmen des Verfassers, deren Aspekte nicht sämtlich hier aufgegriffen werden konnten: Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie des Hochmittelalters, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae. Congrès de Stockholm. Août 1960, Louvain* 1961, S. 74 f.; Rezension zu Schwarz (wie Anm. 11), in: *Jahrbuch f. Gesch. Mittel- u. Ostdeutschlands* 11 /Erg. Bd. (1967), S. 61; Schwerin, Svarinshaug usw., bei K. Zernack (Hg.), *Beiträge zur Stadt- und Regionalgeschichte Ost- und Nordeuropas*, Gießen 1971, S. 80; natio (wie Anm. 28), S. 72-76; Die ersten Jahrhunderte (wie Anm. 3), S. 56 f.

¹¹³Oben bei Anm. 16-19.

¹¹⁴I. GRDINA, *Paleografska in historična problematika*, in: *Brižinski spomeniki* (wie Anm. 85), S. 17, deutsche Zusammenfassung S. 183 f.

¹¹⁵K. D. OLOF, Zu den Katalogen in den Freisinger Denkmälern, in: *Zbornik Brižinski spomeniki* (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede 45), Ljubljana 1996, S. 92: »Wir haben also davon auszugehen, daß wir es im textlichen Bereich einerseits mit erheblichen Unterschieden in Erhaltung und Zuverlässigkeit, andererseits mit gezielten textgestalterischen Eingriffen zu tun haben«; folgt Ausführung am Beispiel der Interpolation von Laurentius-Invokation in FD III. Vgl. bes. noch S. 94.

¹¹⁶Oben bei Anm. 86.

¹¹⁷S. Anm. 80.

¹¹⁸Vgl. Ch. HANNICK, Die Freisinger Denkmäler innerhalb der Entwicklung des slavischen kirchlichen Wortschatzes, in: *Zbornik* (wie Anm. 115), S. 239-243, sowie DENS., Die älteste slavische Kirchenterminologie, bei R. Bratož (Hg.), *Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo II*, Ljubljana 2000, S. 801-807.

¹¹⁹Oben bei Anm. 86.

Ugaslo slovanstvo ob gorenji Maini in njegovo predkrščansko žrtvovanje (*trebo*) v luči domnevno würzburškega sinodalnega sklepa iz 10. stoletja

Hans-Dietrich Kahl

Staroslovanski izraz *trěba* "žrtev" je komajda prestal pokristjanjevanje. Dozdevno najstarejše pričevanje iz leta 785 se kaže kot würzburški sinodalni sklep iz 10. stoletja. Govori o drakonskih ukrepih proti odpadnikom od cerkvenih pravil, ki pa so čudno omejeni na Nefranke. Slovanski in germanski cesarski podložniki se pojavljajo na isti ravni, tudi Slovani kot lastna pravna skupnost. Njihova religija je sinkretistična; stopnja njihove kristjanizacije ostaja neosvetljena. Vidni postajajo močni odpori cerkveni disciplini. Obredna pojedina *trebo* (sic) predstavlja enega od prepovedanih povratkov k "poganstvu". Kontekst daje priložnost za analizo jezikovne uporabe besed *idolatria*, *idolothytum* in *paganismus* ter za novo osvetlitev predzgodovine ustanovitve škofije Bamberg.

Structures in the Area of Lauterhofen in Bavaria

Andrej Pleterski, Mateja Belak

Lauterhofen lies northwest of Regensburg in Germany. A necropolis dating to the second half of the 7th and the first half of the 8th centuries is situated here. The area of the cemetery is organized such that the place of burial could symbolize the gender, age and social status of the deceased. The measuring system of the necropolis corresponds with religious and astronomical foundations and furthermore, it repeats itself in the topography of the mythical surrounding landscape.

The Late Merovingian necropolis on the Geißäcker field in Lauterhofen, northwest of Regensburg, lies in the direct vicinity of territory that Slavs formerly settled (cf.: Losert 1993, Abb. 3). Investigations proceeded during the period between 1953 and 1960. A total of 91 graves were documented under the numbers of 1 to 86. The cemetery was excavated almost in its entirety; only in the northwestern section, does there remain the possibility that some grave may have “escaped” the attention of archaeologists (Dannheimer 1968, 38). Following the analyses of the artefacts, graves and site in a spatial and historical context, the author of the publication suggests the period between 670 and 750 AD as the time of burial. The upper time limit of the cemetery is determined historically. The necropolis was presumably abandoned once burials were carried out alongside the newly constructed church of St Martin in Lauterhofen. The latter may have come into existence as a component of the new kings’ court in the mid 8th century (Dannheimer 1968, 41, 56, 61, t. 25: 1). The data for our analysis originates from Dannheimer’s publication and was further supplemented with a review of the finds preserved in the Historisches Museum in Regensburg. The orientation of the graves was measured according to the plan of the necropolis. Dannheimer fails to cite how North was determined on this plan, however as it also includes geodetic data (the plot borders, boundary stones, houses), presumably North is not magnetic, determined only by a compass, but rather geographical. As such, our measurements cannot deviate substantially from the actual situation. Dannheimer attained his basic anthropological data regarding gender and age, which were thereupon published in a separate monograph, from Kurt Gerhardt (Gerhardt 1975).

Structures within the necropolis area

Methodology

Burials take place in time and space according to certain principles of human activity. **This is a dynamic system, where the distribution of characteristics depends upon**

the space, time and human principles at the time. Our focus shall be upon those groups of characteristics, where the structure of their distribution within the necropolis is repetitive. The repetition of apparently congruous structures enables us to distinguish – at least in idealized form – the actual existing historical structure, which may then also be interpreted (cf.: Pleterski 2002, 7; Pleterski 2002a, 67).

Results

Already upon first glance of the necropolis plan, it is obvious that the buriers conformed to certain rules. The majority of graves are distributed in parallel lines. Drawing a line amongst the graves (*fig. 1*), and cutting through as few grave pits as possible, reveals at least five. Parallel, they run precisely in a north-south direction. If the buriers knew how to determine this direction with such precision, then its perpendicular, the west-east direction, certainly did not present a problem either. It is not surprising then that the histogram showing the orientation of graves (*fig. 2*) first peaks near the direction 90°. Graves oriented strictly west-east are more or less absent in the northwestern and southwestern sections (*fig. 1*). Furthermore, this orientation is in no connection with the time, gender or even age of the deceased individuals.

The composition of a rectangular structure is discerned (*fig. 3*) by the graves 29, 31, 40-42, 45, 46, 57, 60, 68, 70-72, 74-76, 78. These graves lie along three lines, two of which are parallel (*fig. 3*: I, II) and one which is perpendicular to the latter two (*fig. 3*: III).

The graves with stratigraphic relations (*fig. 4*) also demonstrate the existence of line II. They also evidence the line IV, which runs parallel to line I and perpendicular to lines II and III. This also leads to the possible explanation of the origin of stratigraphic relations. The positioning of the grave along lines II and IV was more important than the prospect of damaging the earlier grave. The latter grave was perhaps insignificant. Furthermore, the space for the earlier grave had the additional advantage, as was evidenced by the graves in the northern section in particular, of having enough room for burying one alongside another. Graves 18 and 20 demonstrate the potentiality of there being yet another

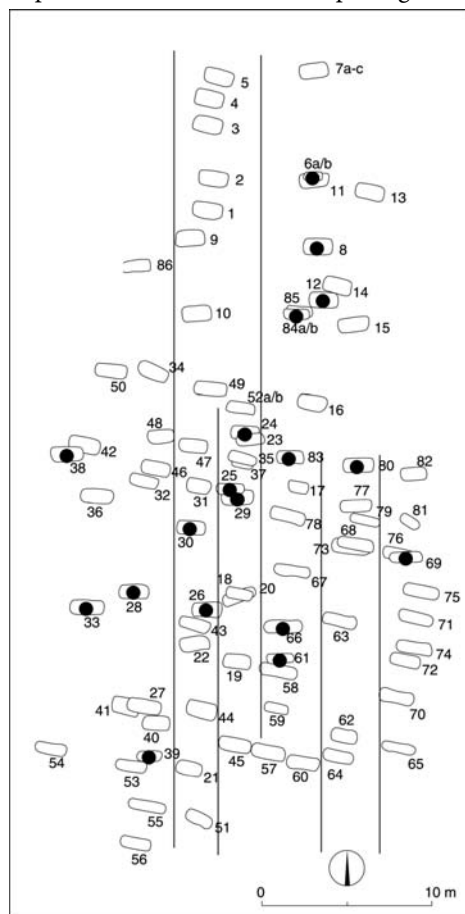


Fig. 1. Lauterhofen. Rows of graves and graves with an orientation of 88° - 92°.

Sl. 1. Lauterhofen. Vrste grobov in grobovi s smerjo 88° - 92°.

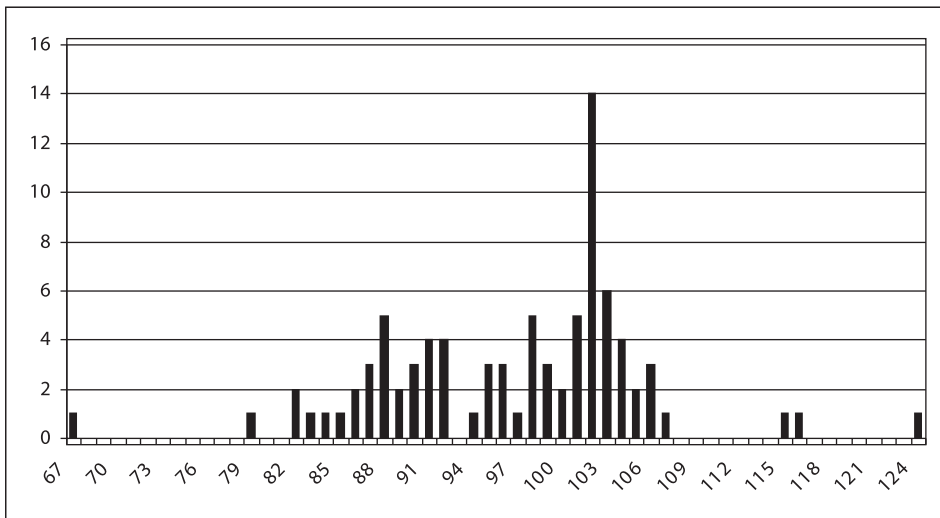


Fig. 2. Lauterhofen. Orientation of graves. The height of the column shows the number of graves for each deviation from North.

Sl. 2. Lauterhofen. Smeri grobov. Višina stolpca kaže število grobov posameznega odklona od severa.

measurement line V. Its probability augments with the distribution of graves according to the gender of the deceased (fig. 5).

Line V divides a group of male graves 63, 67, 71, 74, 75 from a group of female graves 58, 59, 61, 62, 66, 72. The intention to distribute males and females in separate groups is also evident otherwise. The space of the necropolis was thus arranged in groups. Consequently, a more probable explanation for the exceptionally small number of child graves is that deceased children were buried elsewhere, as opposed to the supposition that the child graves were so shallow that ploughing in later centuries entirely destroyed them. Klaus-Dieter Dollhopf does indeed contradict the existence of a separate children's necropolis; supposedly none have been discovered in southern Germany as of yet. At the same time, following his investigation of the depths of child and adult graves at a series of necropolises, he determined that the alternate explanation of the researched examples also fails to hold true (Dollhopf 2002). Furthermore, the anthropologist Kurt Gerhardt cautions that the number of child graves at the neighbouring Early Medieval necropolis alongside the church of St Martin in Lauterhofen is exceptionally high: of the 51 deceased, 15 are new-born children (Gerhardt 1975, 18).

The earliest graves (check: Pleterski, Belak 2004) are distributed more or less in a line across the entire area of burials (fig. 6). This row is so distinctive that it also serves to determine the measuring line VI. This latter line cuts through line IV right where graves 24, 29, 31, 47 and 49 are situated. As such, this area possesses a special appeal and it is not surprising that already Dannheimer interpreted this area as the core of the necropolis. Grave 45 lies at the intersection of lines III and VI, and grave 41 at the intersection of lines III and IV, which clarifies its marginal position.

Later graves cover the greater portion of the necropolis (fig. 7). It is noticeable that, west of line IV, they lie primarily near the intersecting line II. All the graves reliably dated to the latest period are positioned at the margins of lines II and IV. This is perhaps the

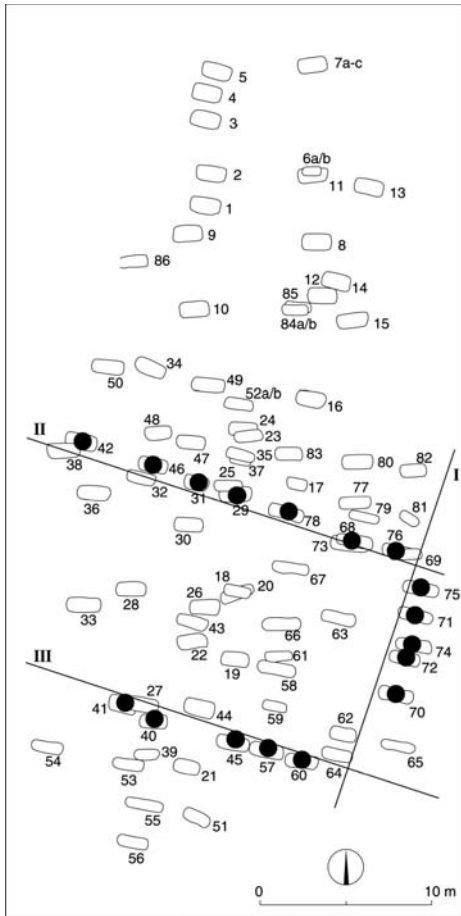


Fig. 3. Lauterhofen. Graves composing a rectangular structure.

Sl. 3. Lauterhofen. Grobovi, ki sestavljajo pravokotasto strukturo.

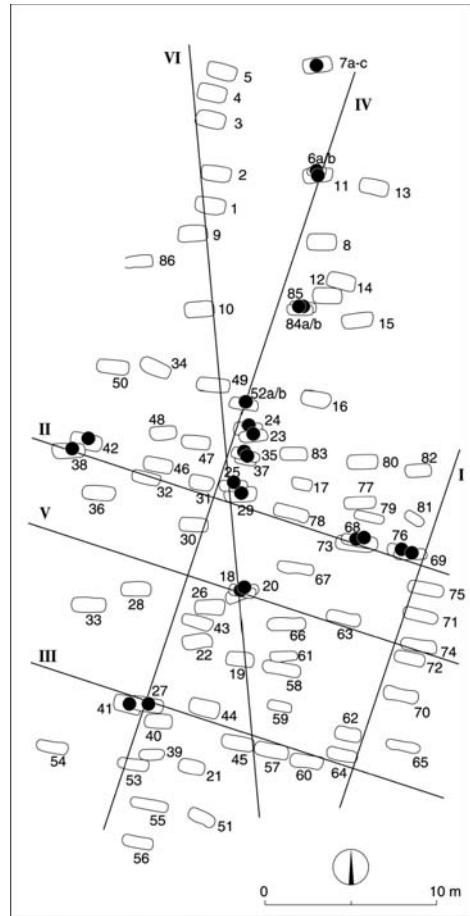


Fig. 4. Lauterhofen. Graves with stratigraphic relations.

Sl. 4. Lauterhofen. Grobovi, ki so si v stratigrafskih odnosih.

result of these graves having to have been determined stratigraphically, and all such graves are situated along the above-mentioned intersecting lines. What is more extraordinary is that shallow graves are also concentrated along these intersecting lines (fig. 8).

Some such graves are indeed attributed to the later group of graves in stratigraphic position (fig. 4), however the basic impression continues to hold. Shallow graves distributed as such counter argue that they would be the result of a subsequent transformation of the surface, which might have coincidentally "known" where the measuring lines intersect.

Graves with clasp knives and fire striking tools (fig. 9) are also positioned along lines II and IV. All these graves are male graves from the later period.

Male graves with arrowheads also conform to the network of measuring lines (fig. 10).

The distribution of male graves with swords, spurs and belt sets of many parts is also typically along the measuring lines (fig. 11) and especially as regards the concentration at

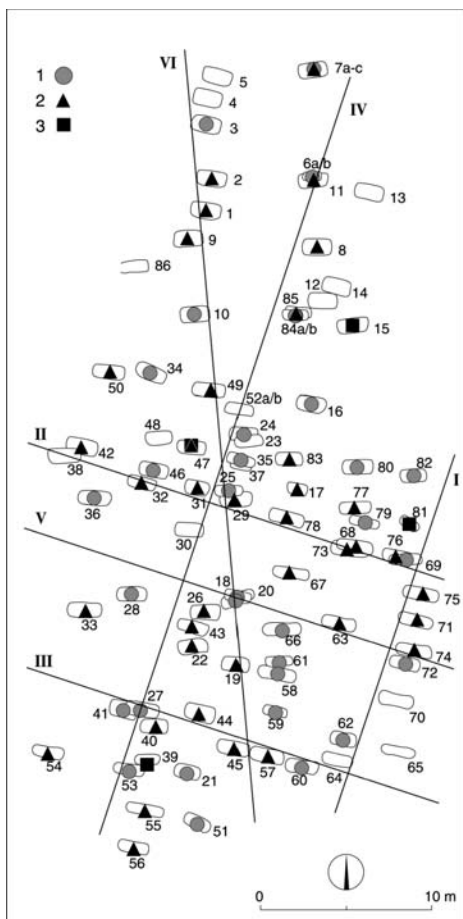


Fig. 5. Lauterhofen. 1 - females, 2 - males, 3 - children.
Sl. 5. Lauterhofen. 1 - ženske, 2 - moški, 3 - otroci.

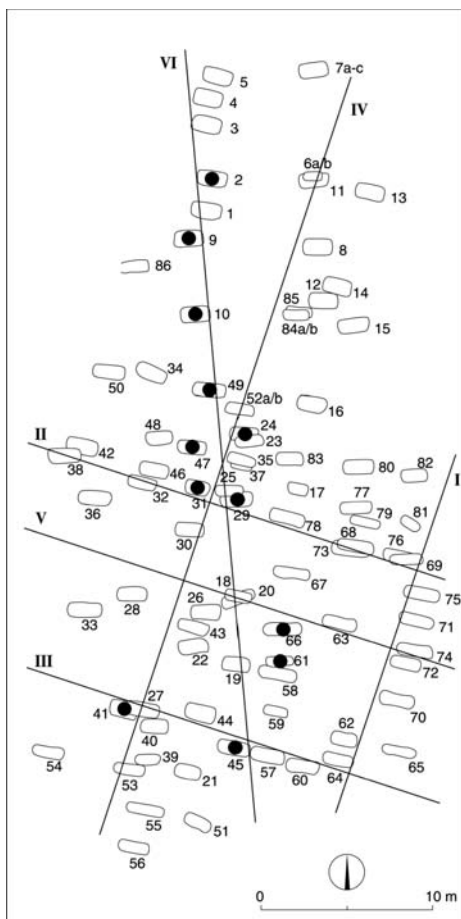


Fig. 6. Lauterhofen. The earliest graves.
Sl. 6. Lauterhofen. Najstarejši grobovi.

the intersection of the main lines IV and VI. This significance is probably also connected with the find of a spur adjacent to graves 23 and 24. Parts of the belt set from grave 59, the positioning of which somewhat deviates from the rest, were found in secondary use in a female grave.

Deceased individuals with at least one folded arm also correspond to the measuring lines II and VI (fig. 12).

Line IV also delineates the area in which elderly individuals were buried (fig. 13). Aside from three exceptions, all graves with elderly individuals were situated east of the line. However, if individuals who died after approximately 50 years of age are regarded, then all such graves are positioned east of line IV.

Two groups of grave orientations were established already above (fig. 2). We have already reviewed the west-east orientation (fig. 1). The second group of grave orientation remains to be reviewed; this group has a declination of 102° from North (fig. 14). Graves attributed to this group are distinctively concentrated along the measuring lines I, II and III. Consequently, this grave orientation also carried a symbolic significance.

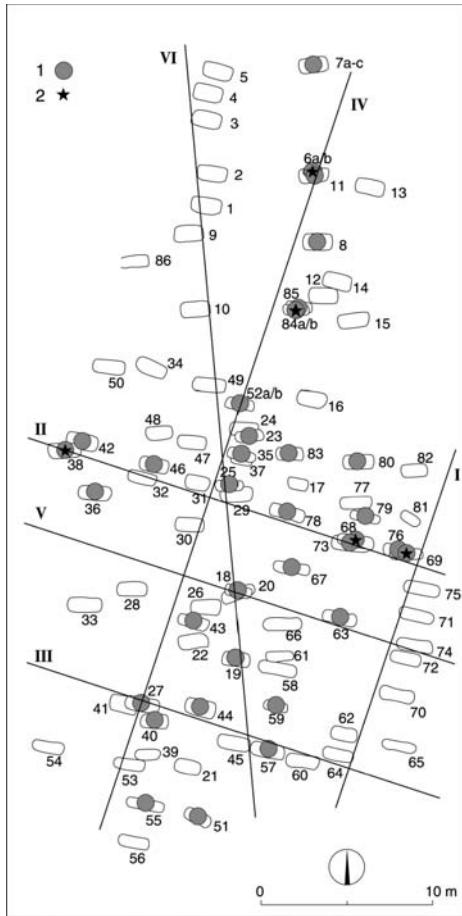


Fig. 7. Later graves. 1 – from approx. 690 onwards, 2 – from approx. 720 onwards.

Sl. 7. Mlajši grobovi. 1 - od okoli 690 dalje, 2 - od okoli 720 dalje.

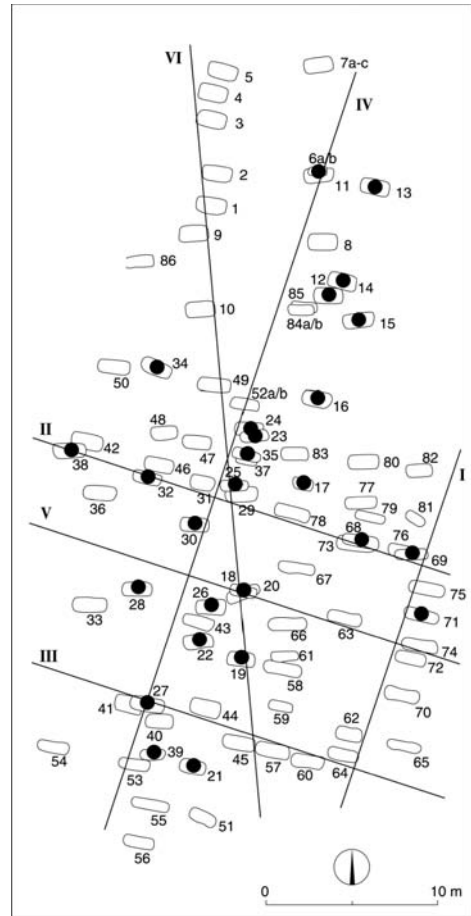


Fig. 8. Graves with a depth of less than 30 cm.

Sl. 8. Grobovi z globino manjšo od 30 cm.

Discussion

Some groups of graves demonstrate the presence of the measuring network (fig. 15), which also aided in establishing the space of individual burials. The positions of the lines are determined by the graves that border them. If graves are situated along both sides of the line then its position is determined with relative precision, i.e. line VI (fig. 6). The group of earliest graves established this line, which further confirms the reliability of our chronological classifications. Where the graves are aligned along only one side of the measuring line, this line may be placed on one or the other side or even through the middle, i.e. line I (fig. 3). Consequently, the reciprocal distances between the parallel lines are not reliable, although their orientation is. It is highly likely that there are even more measuring lines, however only the more convincing ones are presented: I (fig. 3, 14), II (fig. 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 14), III (fig. 3, 10, 14), IV (fig. 4, 7, 8, 9, 13), V (fig. 5), VI (fig. 6, 10, 12). The effort to bury

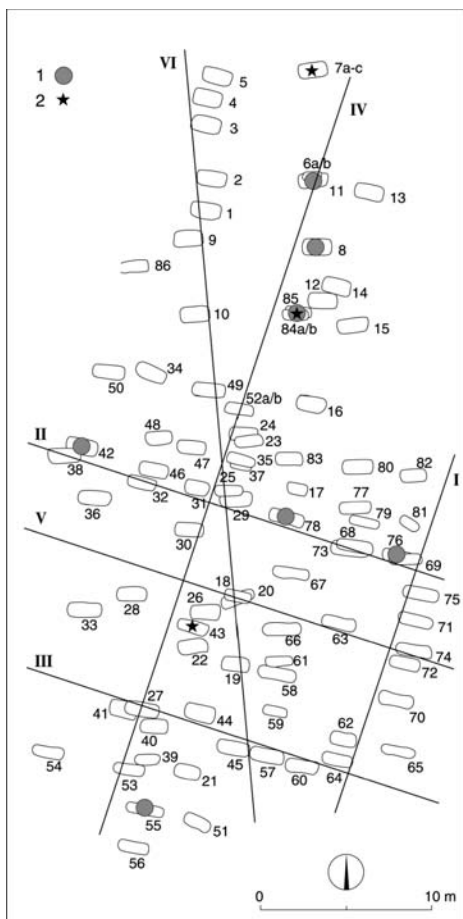


Fig. 9. Lauterhofen. 1 - clasp knife, 2 - fire striking tool.

Sl. 9. Lauterhofen. 1 - zaklepni nož, 2 - kresilno orodje.

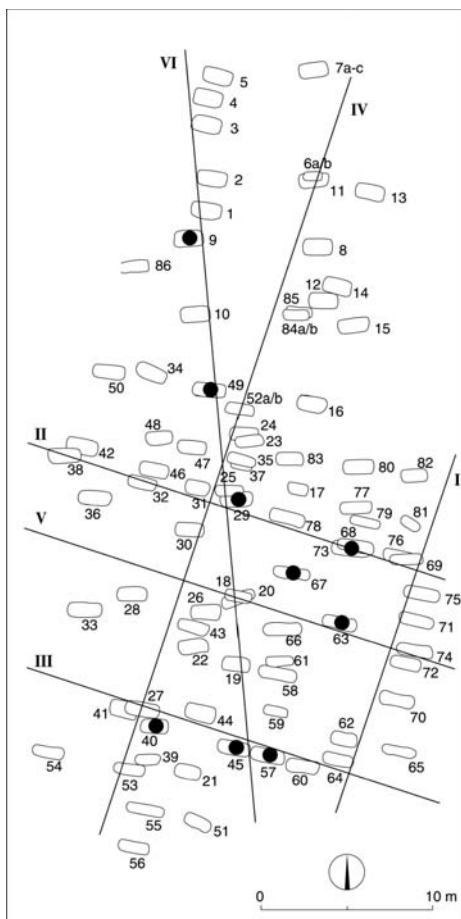


Fig. 10. Lauterhofen. Arrowheads.

Sl. 10. Lauterhofen. Puščice.

males along the lines, especially those containing grave finds of clasp knives, fire-striking tools (fig. 9), arrowheads (fig. 10), spurs (fig. 11), is evident. Two burials with swords are situated at the intersection of two lines (fig. 11). The correlation between the positioning of female graves and the measuring lines is different. The lines only help to establish the areas in which groups of females were buried (fig. 5). Line IV plays a similar role in establishing the limits of social groups as it represents the western border of burials of individuals older than approximately 50 years (fig. 13). Hence, it represents a division regarding age, independent of gender. Similar holds true for burials oriented at $\pm 102^\circ$ and distributed along the lines I, II and III (fig. 14), which is undoubtedly not coincidental. Nor does it seem coincidental that all the deceased with a folded arm are buried along the lines II and VI (fig. 12).

There are also groups of graves that do not show any correlation to the measuring network. One such group, located in the eastern central part of the necropolis, is of male graves with a needle. Female burials with yellow beads are positioned in the central part

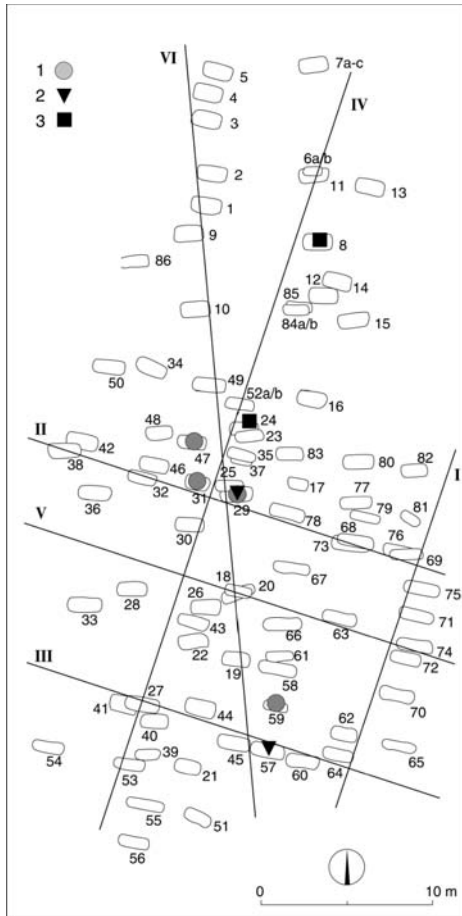


Fig. 11. Lauterhofen. 1 – many parts belt set, 2 – sword, 3 – spur.

Sl. 11. Lauterhofen. 1 – mnogodelni pasni sestav, 2 – meč, 3 – ostroga.

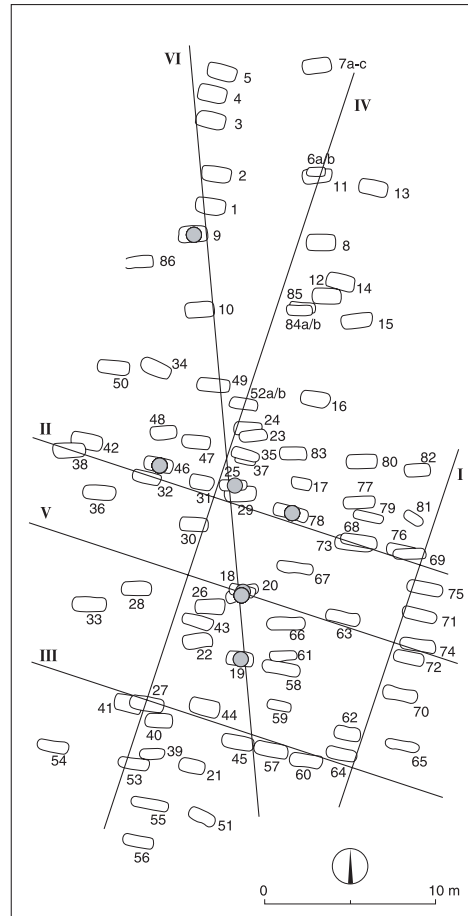


Fig. 12. Lauterhofen. Folded arms.

Sl. 12. Lauterhofen. Zapognjene roke.

of the cemetery, and further south a group of graves bearing bracelets, two fibulae and a fingerring, connects.

The row of female graves 58-61 and 66, delimited by the lines III and V, are exceptional as regards their inclusion of a knife, earrings and black and blue beads; at the same time, these graves are also all oriented north-south (fig. 1). The hypothesis that these females were of similar identity is further substantiated by the anthropological determination that the two deceased individuals in graves 60 and 58 each had a scaphoid-cephalism, which as a hereditary factor even establishes the possibility of kinship between the two (Gerhardt 1975, 13-14 and 52).

Therefore, it would seem that the gender and age of the deceased influenced upon where the grave would be situated, as well as the social standing and affiliation to a particular identity group. As such, the necropolis area represents a chessboard of interests, which measuring lines additionally helped to arrange. Measuring lines played a similar

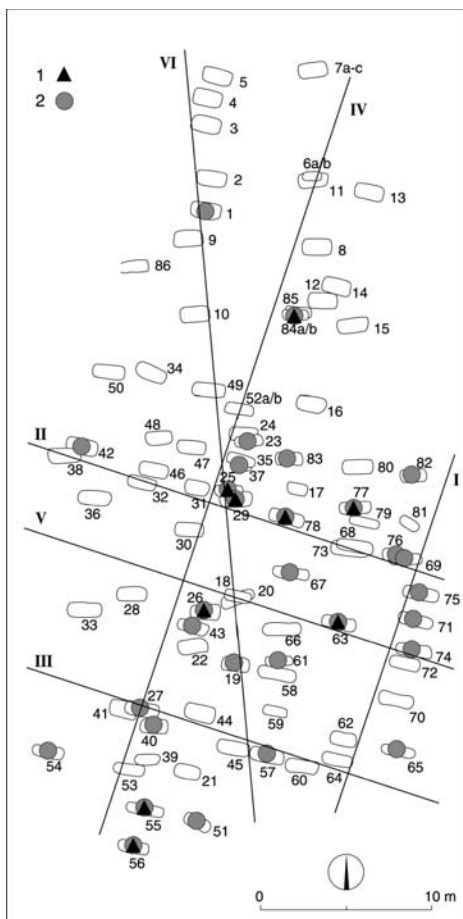


Fig. 13. Lauterhofen. 1 - *maturus* II or *senilis*, 2 - *maturus* or *senilis*.

Sl. 13. Lauterhofen. 1 - *maturus* II ali *senilis*, 2 - *maturus* ali *senilis*.

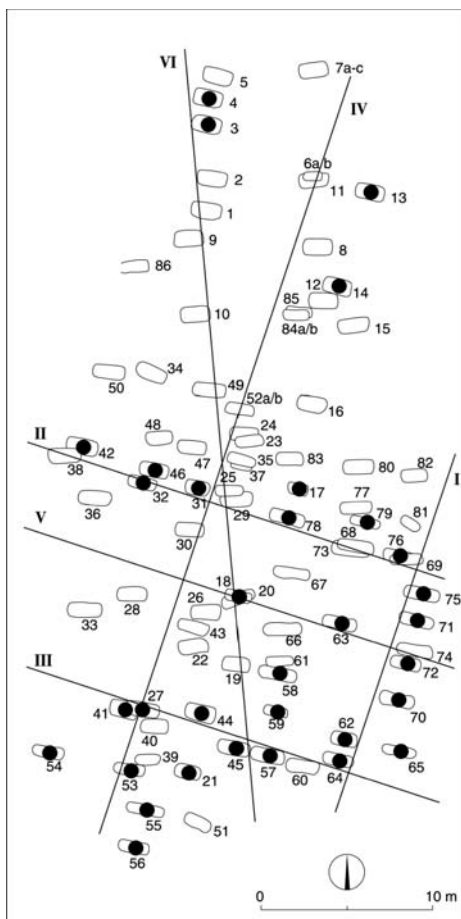


Fig. 14. Lauterhofen. Graves with a declination of 100° - 105° from North.

Sl. 14. Lauterhofen. Grobovi z odklonom od severa 100° - 105°.

role in Altenerding (Pleterski 2002a, 187 pgs). A rectangular structure comparable to that delineated in Lauterhofen by lines I, II and III would at Altenerding correspond with the space of individual groups of inhabitants military organized (Pleterski 2002a, 113 pgs).

If the black-and-white explanation - that graves with goods are pagan and those without are Christian - is rejected (its critique for the southern German area: Schülke 1998; 1999; 1999/2000) and if the possibility that older funerary customs continued on for some time after the formal advent of Christianization is accepted (cf.: Pauli 1978, 156-157), then it seems perfectly plausible that all those buried at Lauterhofen were already Christians. Ludwig Pauli advocates that the mixing of old and new is clearly illustrated in the instance of graves 60 and 58 at Lauterhofen, where he hypothesizes that amulets, bearing also Christian symbols, were used in an attempt to hide the deformity of the deceased female (Pauli 1978). The significance of the cross that the lines II and IV delineated is evident; it also seemed to emit a particularly alluring force on the graves (fig. 4, 7, 8,

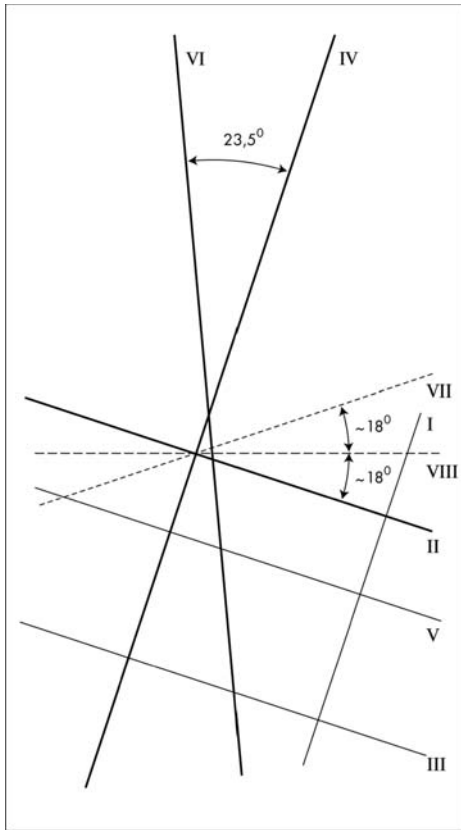


Fig. 15. Lauterhofen. Measuring network.
Sl. 15. Lauterhofen. Merska mreža.

9). Two similar crosses from the 7th century were discovered also at Altenerding and associated with the Christian ideology in effect at the time (Pleterski 2002a, 212 pgs, fig.: 172, 188, 193). The orientation of the cross was known already in the earliest period of burial (fig. 6).

The orientations of the measuring network are also of some consequence to us. The apparent discordance of the orientation of line VI with those of the other lines is particularly striking. Establishing an angle of 23.5° with line IV (fig. 15), this angle has a symbolic significance (the explanation is below) and as such both directions are components of the same system. The perpendicular line II crossing line IV deviates 18° from the west-east direction (fig. 15: VIII). That this is an astronomic direction with the significance of a calendar shall be demonstrated below. Perhaps there was also its mirror-twin (fig. 15: VII), which the graves 26, 20, 67, 73, 81 and the unusual orientation of grave 20 all suggest.

Perhaps the measuring network is only wild speculation? There is a way to test this. If there was indeed a measuring network, then it is more than likely that those who established and used it also arranged the wider

area in a similar manner. To the merit of Hermann Dannheimer, who incorporated an excellent historic-geographic context for the necropolis in his publication, we now have the prospect of researching analogous measurements at the necropolis on the Geißäcker field, with others from Early Medieval sites in Lauterhofen.

The measuring arrangement near the necropolis

Methodology

The angle of $\pm 23.5^\circ$ and the 18° deviation from the west-east direction are the object of investigation. The following explanation is currently the most likely: the angle $23.5^\circ \pm 1.5^\circ$ represents the difference between the height of the noon sun during the equinox and both solar solstices. This difference occurs because the Earth's axis is not perpendicular to the plane of its orbit around the sun; rather it is inclined at the above-mentioned angle. For purely technical reasons we shall refer to the $\pm 23.5^\circ$ angle as the *ritual angle*. According to topographic observations (Pleterski 1996) this angle relates three cult localities that are dedicated to the two counterbalanced gods of light (sky, warmth, summer...) and dark

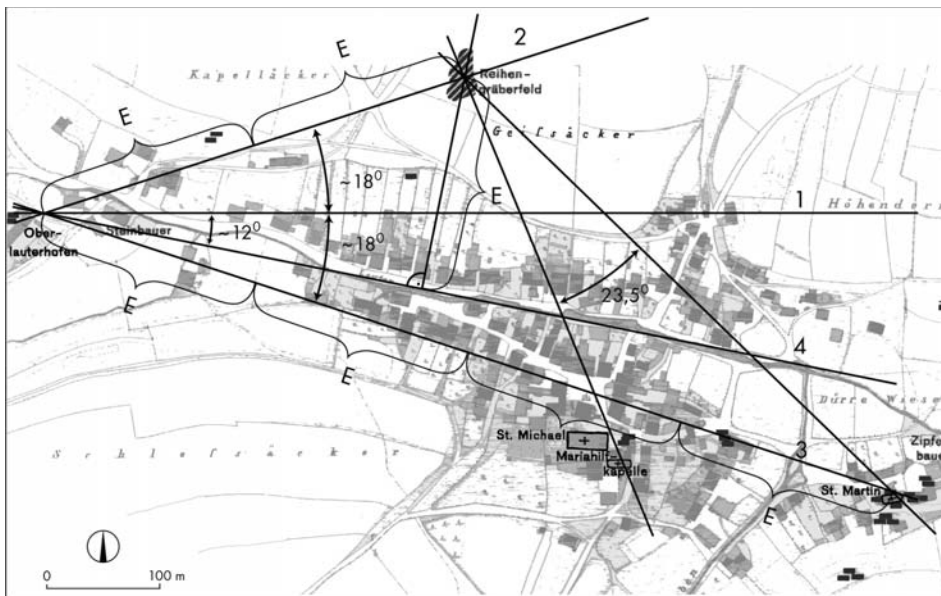


Fig. 16. Lauterhofen. Settlement, church and necropolis. E – unit of distance, 1 – west-east direction, 2 – direction $\delta = 18^\circ$ northwards, 3 – direction $\delta = 18^\circ$ southwards, 4 – direction, with a 102° declination from North (foundation layer according to: Dannheimer 1968, Table 48).

Sl. 16. Lauterhofen. Naselje, cerkve in grobišča. E – enota razdalje, 1 – smer zahod-vzhod, 2 – smer $\delta = 18^\circ$ proti severu, 3 – smer $\delta = 18^\circ$ proti jugu, 4 – smer, ki je doklonjena od severa 102° (podlaga po: Dannheimer 1968, Tafel 48).

(cold, winter, death...) as well as the god, who maintains equilibrium between these two. Folklore relates that each solstice characterizes when the gods of summer and winter are at their apex. Their supremacy interchanges at the spring and autumn equinoxes. That is, one of them seemingly dies as the other comes to life. The repetition of the *ritual angle* signifies the strengthening of cosmic order and natural equilibrium, which is of great importance for the survival of people. A ritual site and the right moment are those aspects, in which chaos is overcome to make room for the establishment of cosmic order and equilibrium once again (cf.: Tilak 1987, 218; Belaj 1998, 26-27 and 103). It is not inconsequential where and when people perform their ceremonies. A basic comprehension of the calendar and the concept of measuring time are essential (cf.: Belaj 1998, 104).

At this point, we shall limit our discussion to the solar calendar. It is highly likely that people designated as the most significant position of the sun along its ecliptic (the apparent annual path of the sun on the sky) that with a declination of $\delta = 11.7^\circ$, that is $\frac{1}{2} \varepsilon = 23.5^\circ$. This is the angle between the ecliptic and the celestial equator (the great circle lying on the celestial sphere, an imaginary sphere, which corresponds to the projection of the Earth's equator in the universe). This particular declination determines four significant points in time, all of which are 31 days prior to or after both equinoxes. In the past 3000 years there have been almost exactly 186 ($= 6 \times 31$) days between the two equinoxes during the summer half of the year, which also represents the 'greater' half of the year. This enabled, despite the annual irregularity in the Earth's orbit, a precise enough calculation of the calendar. In the past, people could designate the date of the above-mentioned declina-

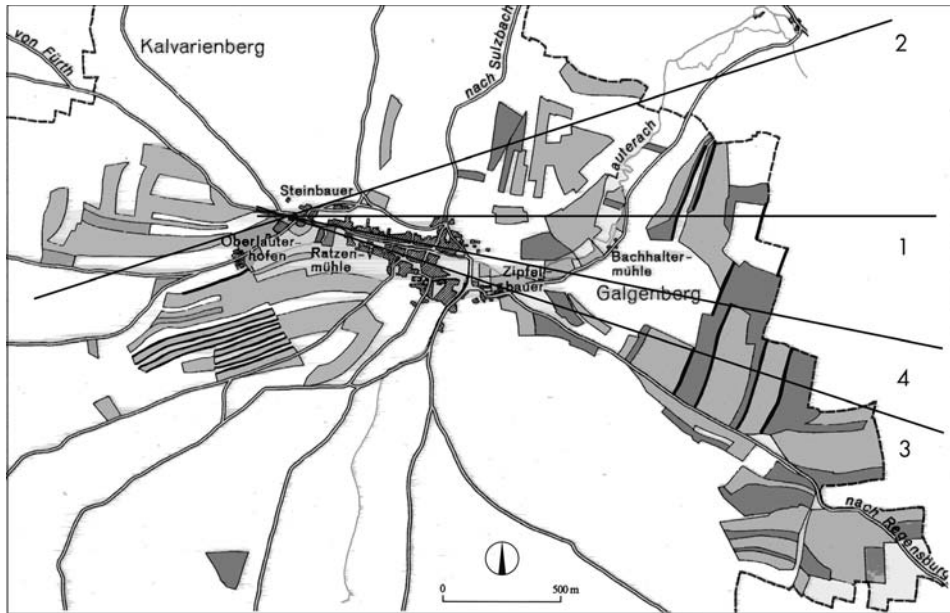


Fig. 17. Lauterhofen. Field. 1 – west-east direction, 2 – direction $\delta = 18^\circ$ northwards, 3 – direction $\delta = 18^\circ$ southwards, 4 – direction, with a 102° declination from North (foundation layer according to: Dannheimer 1968, Table 49: 1).

Sl. 17. Lauterhofen. Polje. 1 - smer zahod-vzhod, 2 - smer $\delta = 18^\circ$ proti severu, 3 - smer $\delta = 18^\circ$ proti jugu, 4 - smer, ki je doklonjena od severa 102° (podlaga po: Dannheimer 1968, Tafel 49: 1).

tion with a straight line directed toward the sunrise or sunset. The latitude of 50° has its azimuth at $\pm 18.4^\circ$, while it is $\pm 17.9^\circ$ at the latitude of 49° ; this is approximately 18° on the Lauterhofen plain, which lies in between (in greater detail: Pleterski, Mareš 2003).

Results

The intersection of the measuring lines lies at Oberlauterhofen, which is where Dannheimer reconstructed the pre-Carolingian period court, coeval with the necropolis on the Geißäcker field (Dannheimer 1968, 58 pgs, Table 49). The line connecting these two (fig. 16: 2) has a direction of approximately 18° north of the west-east direction (fig. 16: 1). The same deviation, only southwards, is manifested by the direction of the line (fig. 16: 3) connecting Oberlauterhofen and the positioning of the Early Medieval church of St Martin (Dannheimer 1968, 43 pgs). The Lauterach riverbed runs through Lauterhofen more or less straightly. The axis of this riverbed (fig. 16: 4) cuts through the intersection of lines 1, 2 and 3, and its direction deviates 12° southwards from the west-east direction, or 102° from North. Setting the distance between the latter line and the necropolis at the Geißäcker field as the unit of measure – E, then the distance between the necropolis and Oberlauterhofen measures 2 E, and 4 E between Oberlauterhofen and the church of St Martin (fig. 16). E is approximately 200 m. The proportion of the sides formed by the right triangle, designated by the axis of the Lauterach riverbed, the line between Oberlauterhofen and the Geißäcker necropolis and the line between the necropolis and the riverbed are $1 : 2 : \sqrt{3}$. The two lines connecting the Geißäcker necropolis and the church of St Mar-

tin as well as the necropolis and the parish church of St Michael with the chapel of Mary, establish an angle of 23.5°.

Taking into view the wider region of Lauterhofen, which also includes tillable land, it is evident that the directions 2 and 3 were also decisive in the arrangement of land parcelling (*fig. 17*). Numerous parcelling borders in the field of the Oberlauterhofen court correspond with the direction of line 2, while parcelling borders of the Early Medieval kings court more to the east correspond with direction of line 4 (Dannheimer 1968, 58 pgs, Table 49: 2), to which they are perpendicular.

Discussion

The area of the necropolis, the settlement and the fields were evidently organized according to a unified system of measurement. Consequently, the directions and angles determined at the necropolis repeat themselves in the wider region. The measurement network of the necropolis was not mere speculation. Even the orientation of graves at 102° was reiterated in the landscape. Although what exactly was being signified has yet to be clarified. One possible speculation is that the direction of line 4 runs through the Galgenberg field (*fig. 17*). Perhaps medieval gallows were later situated here in a place bearing its own already established significance. In such an instance, line 4 would connect this locality with Oberlauterhofen.

The angle of 23.5°, established by the Geißäcker necropolis, the churches of St Martin and St Michael with the chapel of Mary, suggests that these three localities each carried their own significance already at the very beginnings of Lauterhofen. And if it seems plausible that this locality with (a later?) the church of St Martin embodied any particular significance already at the onset of burials in the Geißäcker field - there being very many child graves at the first and almost none at the second - then the conjecture follows that the area of the church of St Martin was initially intended for the burial of children. Only later would it come to serve as a general cemetery. Confirmation of such a hypothesis would definitely require research into the age of the child burials by the church of St Martin. The approximate age of some of the graves could be determined stratigraphically. All such child graves are attributed to the early period of the necropolis (cf.: Gerhardt 1975, 68 pg).

Count Berengar of Sulzbach donated the church of St Michael, which he commissioned to be built in Lauterhofen, to the Kastl monastery in 1125; this is known. The present-day chapel of Mary is a former Romanic ossuary, which was supposedly built in the early 13th century (Dannheimer 1968, 13, 57). The existence of an earlier cult locality might have influenced upon the selection of where to build the new church. It is not clear how old the patronage of Mary is here. The straight Lauterach riverbed and the unusual curve it runs through the centre of this locality (*fig. 16*) lead us to believe that the present-day riverbed is artificial and that the original course ran further south, past the area where the church of St Michael and the chapel of Mary now stand. Corresponding with the structure of the three cult localities, which form an angle of $\pm 23.5^\circ$, the Geißäcker necropolis would thus represent the forces of death, the area of St Martin's church would signify celestial forces, and the area of the church of St Michael and the chapel of Mary by the water would be a place where the forces help to form equilibrium. Despite that this explanation presents a pre-Christian structure, this does not mean that these localities could not have served for the processes of Christian ceremonies. In fact, corresponding with

the syncretism in Lauterhofen, which already Ludwig Pauli mentions (1978) such activity seems highly likely.

Literatura

- BELAJ, Vitomir 1998, Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja. - Zagreb.
- DANNHEIMER, Hermann 1968, Lauterhofen im frühen Mittelalter. Reihengräberfeld - Martinskirche - Königshof. - Materialhefte zur bayerischen Vorgeschichte 22, Kallmünz/Opf.
- DOLLHOPF, Klaus-Dieter 2002, Die Verschwundenen Kinder. Bemerkungen zum Kinderdefizit bei Bestattungen auf frühmittelalterlichen Gräberfeldern. - Archäologisches Korrespondenzblatt 32/1, 151 - 159.
- GERHARDT, Kurt 1975, Lauterhofen. Zur Anthropologie des Reihengräberfeldes in der Flur »Geissäcker« und des Friedhofes bei St. Martin. - München.
- LOSERT, Hans 1993, Die slawische Besiedlung Nordostbayerns aus archäologischer Sicht. - Vorträge 11. Niederbayerischer Archäologentag, Deggendorf, 207 - 270.
- PAULI, Ludwig 1978, Heidnisches und Christliches im frühmittelalterlichen Bayern. - Bayerische Vorgeschichtsblätter 43, 147 - 157.
- PLETERSKI, Andrej 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. - Zgodovinski časopis 50, 163 - 185 (Räumliche Strukturen einer dreiteiligen Ideologie bei den Slawen). Older variant: The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system. - Światowit 40, 1995, 113 - 143.
- PLETERSKI, Andrej 2002a, Grobišče kot nosilec arheoloških informacij - primer Altenerding. Ljubljana, <http://www.zrc-sazu.si/iza/AE/Besedilo.html>.
- PLETERSKI, Andrej 2002b, Proučevanje preteklosti s pomočjo procesov in struktur. - Arheo 21, 65 - 68.
- PLETERSKI, Andrej - BELAK, Mateja 2004, Časovno razmerje grobišč Lauterhofen in Altenerding. - Arheo 23, in print/v tisku.
- PLETERSKI, Andrej - MAREŠ, Jiří 2003, Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha. - Studia mythologica Slavica 6, 9 - 36.
- SCHÜLKE, Almut 1998, Glaubensvorstellung, religiöse Praktiken? Die "Christianisierung" als Forschungsproblem am Fallbeispiel der südwestdeutschen Gräberarchäologie. - Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich 14, 55 - 64.
- SCHÜLKE, Almut 1999, On Christianization and grave-finds. - European Journal of Archaeology Vol. 2, No. 1, London, Thousand Oaks, New Delhi, 77 - 106.
- SCHÜLKE Almut 1999/2000, Die "Christianisierung" als Forschungsproblem der südwestdeutschen Gräberarchäologie. - Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 27/28, 85 - 117.
- TILAK, Bâl Gangâdhar 1987, Arktička pradomovina Veda. - Biblioteka istok-zapad 6, Beograd (Izvirni naslov - Original titel: The Arctic Home in the Vedas being also New Key to the Interpretation of many Vedic Texts and Legends).

Strukture v prostoru Lauterhofna na Bavarskem

Andrej Pleterski, Mateja Belak

Poznomerovinškodobno grobišče na ledini Geißäcker v Lauterhofnu severozahodno od Regensburga leži v neposredni bližini ozemlja, ki so ga nekoč naseljevali Slovani (prim. Losert 1993, Abb. 3). Raziskano je bilo v letih 1953–1960. Dokumentiranih je bilo 91 grobov s številkami od 1 do 86. Grobišče je bilo izkopano bolj ali manj v celoti, samo na njegovem severozahodu je mogoče, da se je arheologom kak preostali grob tudi »izmaknil« (Dannheimer 1968, 38). Avtor objave po opravljeni analizi predmetov, grobov in najdišča v prostorskem in historičnem kontekstu kot čas pokopavanja predlaga obdobje med letoma 670 in 750. Zgornja časovna meja grobišča je določena historično. Grobišče naj bi opustili, ko so začeli pokopavati ob novozgrajeni cerkvi sv. Martina v Lauterhofnu. Slednja bi lahko nastala v sklopu novega kraljevega dvora sredi 8. stoletja (Dannheimer 1968, 41, 56, 61, Tafel 25: 1). Podatki za našo analizo so iz Dannheimerjeve objave in dopolnjeni z ogledom najdb v muzejskem depozitu (Historisches Museum) v Regensburgu. Smeri grobov smo izmerili po načrtu grobišča. Dannheimer sicer ne navaja, kako je bil načrtom določen sever. Ker pa ti vsebujejo tudi geodetske podatke (parcelne meje, mejnike, hiše), je verjetno, da tudi sever ni magnetni, določen samo s kompasom, ampak geografski. Potem tudi naše meritve ne morejo biti bistveno drugačne od dejanskega stanja. Osnovne antropološke podatke o spolu in starosti je Dannheimer dobil od Kurta Gerhardta, ki jih je nato monografsko predstavil nekaj let pozneje (Gerhardt 1975).

Strukture v prostoru grobišča

Metoda

Pokopavanje poteka v času in v prostoru po nekih pravilih človekovega delovanja. Opraviti imamo z dinamičnim sistemom, kjer je razporeditev lastnosti odvisna od prostora, časa in vsakokratnih pravil. Osredotočili se bomo na tiste skupine lastnosti, pri katerih se struktura njihove razprostranjenosti v grobišču ponavlja. Ponavljanje očitno skladnih struktur nam omogoča razpoznavati – vsaj v idealizirani obliki – dejansko obstoječo historično strukturo, ki jo nato lahko interpretiramo (prim. Pleterski 2002a, 7; Pleterski 2002b, 67).

Rezultati

Že prvi pogled na načrt grobišča pokaže, da so pogrebci upoštevali neka pravila. Večina grobov je namreč razporejenih po vzporednih pasovih. Ko potegnemo med njimi črte (*sl. 1*) tako, da sekajo čimmanj grobnih jam, jih dobimo najmanj pet. Povsem vzporedne so in tečejo natančno v smeri sever–jug. In če so znali pogrebci tako natančno določiti to smer, potem tudi njena pravokotnica v smeri zahod–vzhod ni bila problem. Zato ne preseneča, da ima grafikon smeri grobov (*sl. 2*) prvi vrh okrog smeri 90°. Bolj ali manj pravilno od zahoda proti vzhodu usmerjenih grobov ni na severozahodu in jugovzhodu (*sl. 1*). Sicer pa ta smer ni povezana niti s časom, niti s spolom, niti s starostjo pokojnih.

Nadalje je opazna pravokotniška struktura (*sl. 3*), ki jo sestavljajo grobovi 29, 31, 40–42, 45, 46, 57, 60, 68, 70–72, 74–76, 78. Ležijo vzdolž treh črt, dve sta si vzporedni (*sl. 3: I, II*), tretja je nanju pravokotna (*sl. 3: III*).

Črto II nakazujejo tudi grobovi, ki so si v stratigrafskih razmerjih (*sl. 4*). Dodatno opozarjajo na črto IV, ki je vzporedna črti I in pravokotna na črti II in III. S tem se kaže tudi možna razlaga nastanka stratigrafskih razmerij. Lega groba ob črtah II in IV je bila pomembnejša od možnosti, da poškodujejo starejši grob. Slednje morda niti ni bilo pomembno. Še več, prostor starejšega groba je imel celo prednost, kar dokazujejo zlasti grobovi na severu, kjer bi bilo dovolj prostora za pokope drugega ob drugem. Grobova 18, 20 nakazujeta možnost še ene merske črte V. Njeno verjetnost krepi razprostranjenost grobov po spolu (*sl. 5*).

Črta V loči skupino moških grobov 63, 67, 71, 74, 75 od skupine ženskih grobov 58, 59, 61, 62, 66, 72. Tudi sicer je razviden namen razporejati moške in ženske v skupine enega spola. Prostor grobišča je bil torej skupinsko urejen. Izjemno majhno število otroških grobov je potem verjetneje razložiti s tem, da je bilo za umrle otroke poskrbljeno drugod, kakor z domnevo, da so bili otroški grobovi tako plitvi, da jih je pluenje v mlajših stoletjih povsem uničilo. Klaus-Dieter Dollhopf sicer oporeka možnosti posebnih otroških grobišč, ker doslej v južni Nemčiji naj ne bi bila odkrita, hkrati pa je s preučevanjem globine grobov otrok in odraslih na vrsti najdišč ugotovil, da tudi druga razlaga v preiskanih primerih ne drži (Dollhopf 2002). Antropolog Kurt Gerhardt opozarja, da je na sosednjem zgodnesrednjeveškem pokopališču ob cerkvi Sv. Martina v Lauterhofnu število otrok izjemno visoko: od 51 umrlih je kar 15 najmanjših dojenčkov (Gerhardt 1975, 18).

Najstarejši grobovi (glej Pleterski, Belak 2004) so razvrščeni bolj ali manj v vrsti prek vsega prostora pokopavanja (*sl. 6*). Vrsta je tako izrazita, da lahko z njo določimo mersko črto VI. Ta seka črto IV na mestu, ki ga obdajajo grobovi 24, 29, 31, 47, 49. Gre torej za mesto s posebno privlačnostjo, zato ne preseneča, da je jedro grobišča tu določil že Dannheimer. Grob 45 leži ob sečišču črt III in VI, 41 pa III in IV, kar pojasnjuje njegovo lego ob strani.

Mlajši grobovi zavzemajo večjo površino (*sl. 7*). Opazno pa je, da so zahodno od črte IV predvsem ob križni črti II. Vsi zanesljivo v najmlajše obdobje datirani grobovi ležijo na obrobju.

Vsi zanesljivo najmlajši grobovi ležijo pri črtah II in IV. To je lahko zgolj posledica tega, da je bilo mogoče te grobove časovno določiti samo stratigrafsko, taki pa so vsi na omenjenem križu. Bolj presenetljivo je, da se ob njiju osredotočajo tudi plitvi grobovi (*sl. 8*). Res je, da nekaj takih grobov pripada mlajšim grobovom v stratigrafski legi (*sl. 4*), vendar osnovni vtis ostaja. Takšna razporeditev plitvih grobov nasprotuje možnosti, da bi šlo za posledice poznejšega preoblikovanja površine, ki bi naključno »poznalo« križanje merskih črt.

Ob črtah II in IV ležijo tudi grobovi z zaklepnimi noži in kresilnim orodjem (*sl. 9*). Vsi so v mlajših moških grobovih.

Mreži merskih črt sledijo tudi moški grobovi s puščicami (*sl. 10*).

Tudi za razporeditev moških grobov z meči, ostrogami in mnogodelnimi pasnimi sestavi je značilna lega ob merskih črtah (*sl. 11*) in predvsem koncentracija ob sečišču glavnih črt IV in VI. S pomenom te točke je verjetno povezana tudi najdba ostroge izven grobov 23, 24. Deli mnogodelnega pasnega sestava v grobu 59, ki po legi nekoliko odstopa, pa so bili v drugotni uporabi v ženskem grobu.

Z merskima črtama II in VI se ujemajo tudi pokojniki, ki imajo vsaj eno roko zapognjeno (sl. 12).

Črta IV tudi omejuje prostor, na katerem so pokopavali starejše osebe (sl. 13). Razen treh izjem so vsi grobovi s starejšimi pokojniki vzhodno od črte. Če pa se omejimo na tiste, ki so umrli po približno 50. letu starosti, so prav vsi vzhodno od črte IV.

Že prej smo videli, da prevladujeta dve skupini smeri grobov (sl. 2). Smer zahod-vzhod smo si že ogledali (sl. 1). Preostane še druga skupina okrog smeri, ki je od severa odklonjena za 102° (sl. 14). Grobovi, ki ji pripadajo, se zelo opazno kopičijo ob merskih črtah I, II in III., kar tudi tej smeri daje določen simbolični pomen.

Razprava

Nekatere skupine grobov kažejo na mersko mrežo (sl. 15), ki je pomagala določati prostor pokopov. Lego njenih črt določajo grobovi, ki mejijo nanje. Če nanje mejijo z dveh strani, je lega določena razmeroma natančno, npr. črta VI (sl. 6). To črto določa skupina najstarejših grobov, kar potrjuje pravilnost naših časovnih členitev. Kjer jo določa samo enostranska vrsta grobov, je dejanska merska črta lahko potekala na eni ali drugi strani vrste ali celo po sredi prek grobov, npr. črta I (sl. 3). Zato razdalje med vzporednimi črtami niso zanesljive, zanesljiva pa je njihova smer. Zelo verjetno je bilo merskih črt še več, vendar smo opozorili samo na najbolj prepričljive: I (sl. 3, 14), II (sl. 3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 14), III (sl. 3, 10, 14), IV (sl. 4, 7, 8, 9, 13), V (sl. 5), VI (sl. 6, 10, 12). Opazno je prizadevanje, da bi bili moški pokopani ob črtah, še zlasti tisti, ki so jim dali v grobove zaklepne nože, kresilno orodje (sl. 9), puščice (sl. 10), ostroge (sl. 11). Pokopa z mečem sta ob sečiščih merskih črt (sl. 11). Razmerje med ženskimi grobovi in merskimi črtami je drugačno. Črte samo pomagajo določati predele, na katerih so pokopane skupine žensk (sl. 5). Podoben pomen meje družbenih skupin ima črta IV, ki predstavlja zahodno mejo pokopov ljudi, starejših od pribl. 50 let (sl. 13). Tu gre torej za starostno delitev, neodvisno od spola. Podobno so pokopi smeri $\pm 102^\circ$ razvrščeni ob črtah I, II, III (sl. 14), kar nedvomno ni naključje. Prav tako ne more biti naključje, da so vsi pokojniki z zapognjeno roko ob črtah II in VI (sl. 12).

Na grobišču so tudi skupine, ki ne kažejo jasnega razmerja z mersko mrežo. Taka je skupina moških z iglo na vzhodnem srednjem delu grobišča. Pri ženskih pokopih so v osrednjem delu grobišča rumene jagode, južno se nanje priključuje skupina grobov z zapestnicami, zaponkami in prstanom.

Po opremljenosti z nožem, uhani, črnimi in modrimi jagodami je posebnost vrsta ženskih grobov 58–61, 66, ki jo omejujeta črti III in V, ter so hkrati razporejene v isti vrsti sever-jug (sl. 1). Domnevo, da gre za ženske podobne identitete, krepi antropološka ugotovitve, da imata pokojnici iz grobov 60 in 58 skafokefalijo, ki ju kot dedna značilnost postavlja v možno sorodstveno razmerje (Gerhardt 1975, 13–14 in 52).

Tako se zdi, da so pri izbiri prostora za grob upoštevali spol in starost pokojnika, njegov družbeni položaj in pripadnost določeni identitetni skupini. To je iz prostora grobišča naredilo pravo šahovnico interesov, ki so jo pomagale urejati merske črte. Podobno vlogo merskih črt je bilo mogoče ugotoviti tudi v Altenerdingu (Pleterski 2002a, 187 ss.). Podobno pravokotasto strukturo, kot jo v Lauterhofnu omejujejo črte I, II, III, bi bilo v Altenerdingu mogoče povezati s prostorom vojaško organizirane skupine prebivalstva (Pleterski 2002a, 113 ss.).

Če se odpovemo črno-beli razlagi (njena kritika za južnonemški prostor: Schülke 1998; 1999; 1999/2000), da so grobovi s pridatki poganski, brez njih pa krščanski, in sprejmemo možnost, da so se stare pogrebne šege ohranjale še nekaj časa po formalnem pokristjanjenju (prim. Pauli 1978, 156–157), potem je sprejemljiva možnost, da so bili pokopani v Lauterhofnu vsi že krščeni. Mešanje starega in novega pri reševanju osebnih stisk posameznika Ludwig Pauli nazorno ilustrira prav na primeru grobov 60 in 58 v Lauterhofnu z domnevo, da so telesno hibo pokojnic skušali blažiti z amuleti, ki nosijo tudi krščansko simboliko (Pauli 1978). Pomen križa, ki ga sestavljata merski črti II in IV, je očiten, saj je imel posebno privlačno silo za grobove (sl. 4, 7, 8, 9). Podobna križa je bilo mogoče v 7. stoletju ugotoviti tudi v Altenerdingu in ju povezati z uveljavljajočo se krščansko ideologijo (Pleterski 2002a, 212 ss., sl.: 172, 188, 193), Smer križa pa je bila poznana že v začetnem obdobju pokopavanja (sl. 6).

Seveda nas zanimajo tudi smeri merske mreže. Najopaznejše je navidezno neskladje smeri črte VI s smermi drugih črt. Ker pa s črto IV skupaj določata kot 23,5° (sl. 15), gre za kot s simbolnim pomenom (razlaga v nadaljevanju), kar pomeni, da sta obe smeri del istega sistema. Pravokotnica II na črto IV je za 18° odklonjena od smeri zahod–vzhod (sl. 15: VIII). V nadaljevanju bomo pokazali, da gre za astronomsko smer s koledarskim pomenom. Morda je obstajala tudi njena zrcalna dvojčica (sl. 15.: VII), ki bi jo nakazovali vrsta grobov 26, 20, 67, 73, 81 in nenavadna smer groba 20.

Preveriti moramo tudi možnost, da si mersko mrežo samo domišljamo. Možnost kontrole obstaja. Če je mreža dejansko obstajala, je namreč zelo verjetno, da so tisti, ki so jo postavili in uporabljali, na podoben način uredili tudi širši prostor. Po zaslugi Hermana Dannheimerja, ki je v svoji objavi grobišču dodal tudi odličen historično-geografski kontekst, imamo priložnost raziskati merske povezave grobišča na ledini Geißäcker z drugimi zgodnj srednjeveškimi najdišči Lauterhofna.

Merska ureditev okolice grobišča

Metoda

Skušali smo poiskati kot $\pm 23,5^\circ$ in 18° . Prvi je *obredni kot* (Pleterski 1996), ki je simbolično pomagal postavljati kozmični red in ravnovesje (prim. Tilak 1987, 218; Belaj 1998, 26–27 in 103). Ni vseeno, kje in kdaj ljudje opravljajo svoje obrede. Za to je potrebno osnovno poznavanje koledarja in merjenja časa (prim. Belaj 1998, 104). Meritvi časa je služil kot 18° , ki je omogočal določiti sončni vzhod 31 dni pred in po obeh enakonočjih (podrobneje: Pleterski, Mareš 2003).

Rezultati

Sečišče merskih črt leži na mestu Oberlauterhofna, kjer je Dannheimer rekonstruiral predkarolinškodobni dvor, sočasen grobišču na ledini Geißäcker (Dannheimer 1968, 58 ss., Tafel 49). Črta, ki ju spaja (sl. 16: 2), ima smer približno 18° proti severu od smeri zahod–vzhod (sl. 16: 1). Enak odklon – le da proti jugu – ima smer črte (sl. 16: 3), ki spaja Oberlauterhofen in prostor zgodnj srednjeveške cerkve Sv. Martina (Dannheimer 1968, 43 ss.). Struga potoka Lauterach teče skoz Lauterhofen bolj ali manj ravno. Os struge (sl. 16: 4) seka sečišče črt 1, 2, 3, njena smer je za 12° odklonjena proti jugu od smeri za-

hod-vzhod oz. za 102° od smeri proti severu. Če vzamemo razdaljo med slednjo črto in grobiščem na ledini Geißäcker za mersko enoto - E, potem znaša razdalja med grobiščem in Oberlauterhofnom 2 E, med Oberlauterhofnom in cerkvijo Sv. Martina pa 4 E (*sl. 16*). E je približno 200 m. Pravokotni trikotnik, ki ga določajo os struge Lauteracha, črta med Oberlauterhofnom in grobiščem Geißäcker ter črta med grobiščem in strugo potoka, ima razmerje stranic $1 : 2 : \sqrt{3}$. Črti, ki povezujeta grobišče Geißäcker in cerkev Sv. Martina ter grobišče in farno cerkev Sv. Mihaela z Marijino kapelo, določata kot $23,5^\circ$.

Gledano v širšem prostoru Lauterhofna, ki vključuje tudi polje, pa vidimo, da sta bili smeri 2 in 3 merodajni tudi pri urejanju njivske parcelacije (*sl. 17*). S smerjo 2 se ujema potek številnih parcelnih mej na polju dvora Oberlauterhofen, smer 4 pa upoštevajo parcelne meje zgodnesrednjeveškega kraljevega dvora vzhodnejše (Dannheimer 1968, 58 ss, Tafel 49: 2), ki ležijo pravokotno nanjo.

Razprava

Prostor grobišča, naselja in polja je bil očitno mersko urejen po enotnem sistemu. Zato najdemo ponovitev smeri in kotov, ki smo jih ugotovili na grobišču, tudi v širšem prostoru. Merska mreža grobišča ni bila umišljena. Celo smer grobov 102° je dobila svojo ponovitev v pokrajini. Kaj so z njo označili, trenutno še ni jasno. Namig možne razlage je morda v tem, da črta 4 s to smerjo poteka preko ledine Galgenberg (*sl. 17*). Morda so srednjeveške vislice postavili na mesto, ki je imelo že prej svoj pomen. V tem primeru bi črta 4 povezovala to mesto z Oberlauterhofnom.

Kot $23,5^\circ$, ki ga določajo grobišče Geißäcker, Sv. Martin in Sv. Mihael z Marijino kapelo, opozarja, da so vsa tri naštetá mesta imela svoj pomen že ob samem nastanku Lauterhofna. In če se nam zdi mogoče, da je prostor s (poznejšo?) cerkvijo Sv. Martina imel poseben pomen že na začetku pokopavanja na ledini Geißäcker, pri čemer je na prvem izjemno veliko otroških grobov, na drugi pa jih skoraj ni, potem je mogoča domneva, da je bil prostor cerkve Sv. Martina sprva namenjen pokopavanju otrok in je šele pozneje postal splošno pokopališče. Vsekakor pa bi bilo za potrditev te razlage potrebno ugotoviti starost pokopov otrok pri Sv. Martinu. Nekaterim grobovom je bilo mogoče približno starost določiti stratigrafsko. Vsi taki otroški pripadajo začetnemu obdobju pokopališča (prim. Gerhardt 1975, 68–69).

Poznan je podatek, da je grof Berengar iz Sulzbacha 1125 daroval samostanu Kastl cerkev Sv. Mihaela, ki jo je dal zgraditi v Lauterhofnu. Sedanja Marijina kapela je nekdanja romanska kostnica, ki naj bi bila zgrajena v zgodnjem 13. stoletju (Dannheimer 1968, 13, 57). Obstoj starejšega kultnega mesta bi lahko vplival na izbiro prostora za novo cerkev. Ni jasno, kako star je Marijin patrocinij na tem mestu. Ravna struga Lauteracha in nenavadno zavit potek poti skoz središče kraja (*sl. 16*) nas napeljujeta na misel, da je sedanja struga umetna, in da je stara nekoč potekala južneje, mimo prostora, kjer zdaj stojita Mihaelova cerkev in Marijina kapela. V skladu s strukturo treh kultnih mest, ki tvorijo kot $\pm 23,5^\circ$, bi grobišče Geißäcker predstavljalo mesto sil smrti, prostor Sv. Martina mesto nebesnih sil, prostor Sv. Mihaela in Marije ob vodi pa mesto sil, ki pomagajo k ravnotežju. Čeprav bi šlo po tej razlagi za strukturo, ki je predkrščanska, to ne pomeni, da na navedenih mestih niso mogli opravljati krščanskih obredov. V razmerah sinkretizma v Lauterhofnu, na katerega je opozoril že Ludwig Pauli (1978), se nam zdi taka možnost zelo verjetna.

Ustno izročilo o lintverju kot indikator ritualnega prostora antične skupnosti Ajdovščine nad Rodikom

Katja Hrobat

The article is part of a B.A. thesis in which the author studies the relations between folk traditions and archaeological research. She analyses the oral traditions related to a mythical figure called Lintver, a kind of a snake-like dragon that apparently lived in Jezero above village Rodik (southwestern Slovenia). Mid-nineteenth century descriptions and local oral traditions suggest that the parish in Brezovica organized regular monthly processions to the site to bewitch the devil. As Lintver's dwelling-place lies in the immediate vicinity of Ajdovščina's Roman cemetery, the paper considers the possibilities as to how the traditions about the mythical being could lead us to an ancient ritual place.

Ljudsko izročilo, ki se navezuje na arheološko najdišče Ajdovščina nad vasjo Rodik v jugozahodni Sloveniji, izstopa zaradi njegove izjemnosti. Poleg nenavadnih izročil o življenju nekdanjih prebivalcev hriba Ajdovščina ter njihovem sobivanju s prebivalci iz doline, o kontinuiteti tega ajdovskega naselja in o rimskih ter Šembiljinah cestah¹, so vzbudile pozornost lokalne tradicije, povezane s čaščenjem mitskega bitja iz Jezera, v neposredni bližini rimske in prazgodovinske naselbine na Ajdovščini.

V nenavadnem izročilu, izraženem z nenavadnimi obredi in tesno navezanem na arheološko najdišče, je Božidar Slapšak zaslutil možnost indiciranja svetega mesta antične skupnosti na Ajdovščini (Slapšak 1997, 26-27). Na podlagi objavljenih zgodb domačinke iz Rodika (Peršolja 2000), starejših terenskih raziskav Oddelka za arheologijo (Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani) ter mlajših, avtorice članka, bomo poskušali obdelati idejo o možnosti starega kulta na Jezeru nad Rodikom.

Jezero in romanja k lintverju²

Duhovnik Matija Sila (1882, 42) v 19. stoletju zapiše svarilo lokalnega kmeta pred izkopavanji na Ajdovščini: »A velika kača varuje ondašnje zaklade in ni varno, da kdo sam na tako delo gre. Tudi je tam »jezero« (mala luža) na »Čuku«, kamor so v starih časih s procesijo hodili (bilo je neki do dvajset križnikov), da so hudobo zarotili: »Gospodine! Zateri ga in ubi ga, onega vruga, ki tu prebiva!«, kajti od ondi je prihajala večkrat nevihta.« Po pričevanjih Sile je bilo do leta 1787 na hrib Čuk do enaindvajset procesij letno, in sicer iz Rodika in Brezovice. Še v 19. stoletju je bilo v kamnih vrezanih štirinajst postaj križevega pota (Peršolja 2000, 196). Obred je potekal ob kamnu z vklesanim latinskim

¹ Vse teme so obravnavane v lit. Hrobat 2003.

² Zaradi polglasnika v besedi zapisujem besedo kot lintver, medtem ko je v objavljenih pravljičah (Peršolja 2000) zapisana kot lintvar.



Slika 1: Vzhodni rob Jezera je utrjen s kamnitimi apnenčastimi bloki (Foto: K. Hrobat).

križem, od katerega je bil po zapisu iz leta 1859 viden le še spodnji del, so ga pa takrat ljudje še pomnili celega. Sila omenja, da je v procesiji sodelovalo do dvajset križnikov. Danes je težko oceniti verodostojnost izročila, zabeleženega v sedemdesetih letih, da so bila v obred vključena dekleta, device, ki so bile ob tej priložnosti oblečene v belo (Slapšak 1997, 20).

Ker je za 18. stoletje blagoslavljanje jezera (jus paludem benedicendi) pisno dokumentirano, sredi 19. stoletja pa obredi živijo le še v spominu in skromnih materialnih ostankih, Slapšak (Ibidem, 20) domneva, da je bila tradicija procesij prekinjena v času ustanovitve samostojne župnije v Rodiku, ko je brezoviška fara izgubila pristojnost nad Rodiškimi zemljišči na Čuku in Ajdovščini.

Lokev, imenovana Jezero, leži vrh Čuka, blizu prazgodovinskega in antičnega naselja na Ajdovščini, tik nad rimskim grobiščem iz 1. in 2. stoletja n. št. na ledini Pod jezerom. Vzhodni najnižji rob kotanje Jezera je umetno povišan z zidom iz velikih apnenčastih klad (Ibidem, 26). Očitno je, da so bili veliki kamni prineseni od drugod, saj predstavljajo izstopajoč element na flišni brkinski osnovi. Slapšak (1997, 27) glede na rezultate sondiranja omenja možnost nekih lesenih konstrukcij, vendar hkrati opozarja, da se zaradi majhnosti odkopane površine in skromnih ostalin ne da reči nič zanesljivega o namembnosti terena.

Lintver v rodiškem ljudskem izročilu

Ljudsko izročilo pravi, da je Čuk znotraj votel in zapolnjen z vodo, pri Jezeru pa voda občasno »privre« na dan. Iz zapisov župnika Matije Sile iz 19. stoletja in ljudskega izročila zvemo, da je bil glavni namen procesij krotiti lintverja, ki je domoval v notranjosti Čuka, da ne bi nad vasi v dolini pošiljal naravnih nesreč.

Brezovčani in Rodičani so vsak mesec skupaj hodili na Čuk k Jezeru in prosili Boga, naj jih varuje pred kačjim vragom. Rodičani so prosili: »Bog daj, da ne bi lintvar razklal hriba in da ne bi Rodik odnesla voda.« Brezovčani pa so molili: »Bog daj, da ne bi lintvar zamašil lukenj in bi voda poplavela vas.« Zaradi spora med njimi je vsaka vas ustvarila svojo faro in prirejela svoje procesije na Čuk. To Bogu ni bilo všeč. Zato je ukazal škofu, da je procesije prepovedal (Peršolja 2000, 47).

»... Od pamtiveka živi v Čuku, ki je poln vode, ena velikanska kača. Ona je gospodar vode, dežja, slane, toče in strele. Ko čuje Rodičane klet in rotit: »Da bi te strela udarila!«, jih za kletvine štrafa in vsaketoliko koga udari. Pej tudi če kačo kaj razjezi, pošilja bliske in strele. Prav vsakokrat ko udari, ne zadene človeka. Strela pošlje nad drevo. Zato v Jajdešni ni niti enega drevesa, da vanj ne bi udarila strela« (Peršolja 2000, 51).

Zlo, s katerim je Rodičanom grozil »vrag« iz Jezera, so bile v glavnem nevihte. Te naj bi nastajale iz goste megle, ki se je poleti valila iz Jezera. Druga lintverjeva grožnja naj bi bilo razlitje jezera iz notranjosti hriba. Če bi se kačon razsrdil, bi lahko goro razklal in potopil vas s celo dolino vred (Slapšak 1997, 20). Ravno tako so se poplav bali Brezovčani, ki bi jih lahko bitje iz Jezera povzročil s preprečitvijo odtoka vode v kraški slepi dolini (Peršolja 2000, 47). Rodičani so poleg tega trepetali še pred lintverjevim kaznovanjem s strelami (Peršolja 2000, 51).

Kot je že Sila v 19. stoletju zapisal (1882, 42), je kačon čuvaj zakladov na Ajdovščini: *Na Ajdovščini je pod najdebelejšim hrastom zakopan zaklad. Varuje ga debela zelena strupena kača z rdečo rožo na glavi (Peršolja 2000, 42).*

Da je bilo v Jezeru nekaj skrivnostnega opozarja tudi pripoved iz sosednjih Slop, da je v njem zakopan zaklad: Starejši so govorili, da je zakopan zaklad Pri jezeru pod Ajdovščino. Tam naj bi ga čuvala ajdovska deklica.³

Rodiški lintver nastopa kot gospodar voda in čuvaj zakladov. *Je varuh in gospodar vseh vod. Če se razjezi, pošlje dež, strela in točo. Kačon varuje staro mesto Rundictes. Je gospodar zakladov* (Peršolja 2000, 42, 48, 49, 196).

Izročilo govori o tem, da je Cerkev naposled prepovedala procesije k lintverju (Peršolja 2000, 47). Ljudsko verovanje je ostalo vseeno globoko ukoreninjeno, saj so po pripovedih otroci iz Rodika še konec 19. stoletja hodili po maši k lintverju, zaradi česar so se župniki jezili. Tradicije ob Jezeru so morale biti močno ukoreninjene v ljudski zavesti, saj zanje vedo tudi starejši ljudje iz okolice Rodika: *Lintver je živel na Ajdovščini, v Jezeru. Rodičani so hodili prosit lintverja, da se ne razhudi... živel naj bi po breznihi. Z njim so strašili otroke, češ če ne bodo pridni, jih bo vzel lintver*⁴. Nekateri so si pod tem likom predstavljali hudiča, drugi veliko pošast s tacami, ki naj bi živela tudi v nekaterih jamah⁵.

O lintverjih drugod po Sloveniji

V slovenskem ljudskem slovstvu pomeni lintvern ali lintvor zmaj. Beseda izhaja iz nemškega izraza Lindwurm.⁶ Naziv zmaj je vseslovanski in praslovanski. Soroden je z izrazom zmija, »kača«, oba pa sta tabuistični poimenovanji za »zemeljski, tak, ki se plazi po zemlji«. Naslednji slovenski izraz za zmaja je starinsko pozoj, ki lahko pomeni tudi »pošast«. Najstarejše in izvirno slovensko poimenovanje za zmaja je izraz premog, izpričan že leta 1592 (Keber 1998, 320).

V slovenskem in nemškem ljudskem izročilu je motiv izlitja jezera iz notranjosti gora, ki ga lahko povzroči zmaj, pogost. Tak je primer gore Olševe, kjer večkrat berejo maše zato, da se jezero ne bi zlilo. Pripovedke govorijo o zmajih, ki povzročajo neurja, plazove, povodnji, ki požirajo živino in ljudi, ali preprosto tu ali tam prebivajo. Pripoveduje se o darovanju otrok zmaju v Konjiški gori, zato da zmaj ne bi zalil Konjic in doline. Vsak petek se je morala darovati maša, da lintvern ne bi prišel iz gore. Če pa je včasih le zbežal, je nastala strašna nevihta. Druga zgodba pripoveduje o darovanju belo oblečenih in ovenčanih devic, kar ni ravno kmečka navada, in o vsakdanji maši namesto tedenski. Ko nekoč župnik nalašč zakasni, pobesneli zmaj z neurjem in povodnijo zalije trg in dolino. Povodenj uplahne, ko župnik opravi svojo dolžnost. Tudi gora Boč naj bi bila polna vode. Če bi se skušal zmaj prebiti iz notranjosti gore, bi ga naravne sile z neurjem in točo skušale uničiti (Grafenauer 1956, 318, 320-23).

Šmitek (1998, 48-49) pogostost motiva jezera v notranjosti gora v slovenskem izročilu povezuje s splošno indoevropsko dediščino. Povezava med goro in vodo je po njem vidna tudi v sorodnosti indoevropskih korenov *gwor, »gora« in *gwer, »goltati«, »žrelo«, »grlo«. Votlina je srce gore, simbol tega, kar gora predstavlja, tako kot srčna votlina simbolizira človekovo bistvo. Ker je podzemna votlina prispodoba Svetega in Absolutnega,

³ Po pripovedovanju Slugove Štefe iz Slop.

⁴ Po pripovedovanju Slugove Štefe iz Slop.

⁵ Izvorno ustno izročilo je zapisano v lit.: Hrobat 2003, str.126-128.

⁶ Lindwurm je zloženka, v kateri sestavina Lind pomeni »kača«, morda tudi »mehek« in »izvir«, medtem ko sestavina Wurm pomeni »črv« (Keber 1998, 328).

je ponavadi polna zakladov, vode. Gre za sestavni del indoevropske arhetipske predstave o svetovni gori, ki, tako kot kozmično drevo, predstavlja središčno os stvarstva.

Valvazor piše o vrhniškem lintvernu pod Zaplano. Ljudje ga poznajo kot koristnega varuha stalnih studencev, ko pa svoje odmerjeno mesto zapusti in pride na beli dan, postane svetu nevaren in narava sama se vzdigne, da ga uniči. V Valvazorjevem času so ljudje trdno verjeli v resničnost zmaja. Zmaj, ki je zagrešil posip studenca nekaj let pred Valvazorjevim obiskom, naj bi bil komaj ped dolg in po obliki podoben kuščarju. To pa je tudi prvo sporočilo o jamskem močerilu ali človeški ribici (Grafenauer 1956, 332).

Kača

Zmaj – kača

Rekli smo že, da ima beseda zmaj enak etimološki izvor kot kača. Označuje nekaj zemeljskega, nekaj, kar se plazi po zemlji (Keber 1998, 320). Zmaj je mehanska kombinacija nekaterih živali, fenomen podoben egiptovskim sfingam, klasičnim kentavrom in podobno. Njegov osnovni videz (plazilec + ptica) je lahko oblikovan iz različnih živali, kot so krokodil, kuščar, ptica in celo panter, koza in druge. Ptica in kača so najbolj običajne in razširjene živali, ki predstavljajo dušo, in te so zlite v figuro zmaja. Nastanek hibridnih bitij, kot je zmaj, Propp povezuje s procesom antropomorfizacije božanstev. Tako kot se žival zlije s človekom, se začnejo tudi živali zlivati druga z drugo. To so živali, ki jih nihče ni nikoli videl, vendar imajo neko misteriozno, nadnaravno in izredno moč. Taka fantastična bitja so produkt pozne, celo urbane kulture, ko je začel človek izgubljati intimno in organsko vez z živalmi⁷ (Propp 1949, 391-395).

Simbolika zmaja je ambivalentna. V negativnem smislu nam zmaj predstavlja predvsem strogega čuvaja skritih zakladov ali simbol zla in demonskih nagnjenj. Kot demonski simbol se zmaj identificira s kačo. Po drugi strani zmaj simbolizira nebeško, ustvarjalno in urejevalno moč. Povezan je s strelo (bruha ogenj) in rodovitnostjo (pri naša dež). Zato ponekod, na primer na Kitajskem in pri Keltih, simbolizira kraljevske funkcije in življenjski ritem, ki jamči red in blaginjo. Čeprav je vodna simbolika poglavitna, saj zmaji živijo v vodi in delajo izvire, je zmaj vendarle povezan s proizvodnjo dežja in groma, manifestacijama nebeške dejavnosti. Združuje zemljo in vodo in je zato simbol nebeškega dežja, ki oplaja zemljo. Zaprti zmaj, ki se pojavlja v mnogih legendah, je simbol skritih in zadrževanih sil (Chevalier, Gheerbrant 1993, 705-706).

Kača v lokalnem ljudskem izročilu in njena simbolika

Že samo ime *kačon*, drugo poimenovanje za rodiškega lintverja, nakazuje, da je ljudska predstava o njem bližje videzu kače kot pa klasičnemu zmaju. Kot smo videli, tudi sam motiv lintverna izhaja iz kače, zato se bomo skušali podrobneje seznaniti s predstavami o kači.

V zahodnih Brkinih z okolico so zanimiva izročila o kontinuiteti vasi, kjer kače nastopajo kot napadalci prvotnih naselij. Kače naj bi pregnale najstarejše prebivalce, prednike današnjih vaščanov, na mesta današnjih vasi. Za arheologa so taka izročila in-

⁷ Embriionalne forme kompozitnih živali se sicer lahko srečajo že prej, recimo v Mehiki in pri Eskimih. Obdobje največjega blišča takih živali je pri najstarejših državah, kot so Egipt, Kitajska, Babilon, stara Indija, Grčija. Takih hibridov pa ne najdemo pri zares primitivnih ljudstvih (Propp 1949, 391-395).

dikativna, saj navadno vodijo do odkritja arheoloških najdišč, ki pripadajo obdobjem od prazgodovine do srednjega veka⁸.

Splošno razširjen motiv kače kot čuvaj zakladov in ruševin je zelo pogost na Rodiškem. Ruševine na Robidi, na najdišču pod Ajdovščino, naj bi čuvala lepa bela kača, po pripovedih zakleta grofica (Peršolja 2000, 160). Ravno tako naj bi bila zakleta grofična v obliki kače na najdišču na sloparskem griču (Peršolja 2000, 136-137), medtem ko naj bi s kačjo podobo kaznovani grof čuval svoj zaklad na najdišču na Gabrovi strani pri Rodiku. Iskanci zaklada na najdišču Križen drev pri Artvižah naj bi se po pripovedih prestrašili kače. O ogromni kači, ki varuje zaklade na Ajdovščini, pa zvemo tako iz zapisov iz 19. stoletja (Sila 1882, 42) kot iz današnjega izročila.

Simbol kače ima že od nekdaj v vseh arhaičnih kulturah izredno močan in ambivalenten pomenski naboj. Zvita, v krog sklenjena kača je Življenje, neprekinjeno kroženje Časa, večno vračanje enakega; v tem pomenu ovija svet, ga hrani in varuje (Goljevšek 1982, 114). Pojavlja se na začetku vseh kozmogenez kot kavzalna in zunajčasna gospodarica življenjskega principa in vseh naravnih sil (Chevalier, Gheerbrant 1993, 207; Kropelj 2004a).

Kača je pogosto povezana s kultom vode. Je nosilec nasprotujočih si simbolnih značilnosti; po eni strani tesna povezanost s htonskim in zlim svetom, po drugi strani pa sposobnost biti izraz rodovitnosti (Centini 1998, 49-50). Kače so zemeljski demoni in iz zemlje rojene, zato je *genius loci* pogosto viziran v pojavi obliki kače (Goljevšek 1982, 114). Zaradi njene funkcije varstva voda se pojavi tudi motiv boja s kačo. Kača namreč zlorabi svoje moči, s svojo kvaliteto vodnega bitja zadrži vodo in povzroči sušo ali poplave⁹. Izvorno vodne značilnosti kače, ki upravlja z vodo za dobro ljudi, niso vzrok, ki bi pripeljal do boja z njo, vendar s pojavom agrikulture ta funkcija preide na bogove, ki ubijejo kačo in tako vrnejo ljudem vode in reke, ki jih je kača zadrževala (Propp 1949, 404-410).

Tako egipčanska kot grška misel napada kačo samo takrat, kadar hoče v kozmosu uvesti kaos. In nasprotno, kot čuvaj zakladov je darovalka dobrin in rodovitnosti, simbol podzemne moči in modrosti, zato je kača atribut vseh velikih boginj narave, boginj mater, moškim daje moč za oploditev¹⁰ (Chevalier, Gheerbrant 1993, 209-210; Centini 1998, 52; Kropelj 2004a).

Nekatera vraževerja še danes odsevajo stara verovanja v kače kot dobra bitja. Kot simbolu mrtvega prednika je ljudstvo kači pripisovalo zaščitniško vlogo. V vlogi hišnega duha je na Primorskem, v Furlaniji in drugod čuvala domačijo, dajala plodnost in varovala pred nesrečami¹¹. Kot kraljična obvladuje vse kače in je hkrati gospodar zemeljskih

⁸ Na raziskovanem področju nastopajo izročila o kačah, ki preženejo prvotne prebivalce »starih vasi«, v Slopah, Hotični, Skadanščini in v Petrinjah. Predstavljajo le en del arheološko indikativnih izročil o premestitvah vasi ali o kontinuiteti naselij, med katerimi se pojavljajo pripovedi o zapuščenih prvotnih vaseh, o najstarejših vaseh, uničenih v naravni katastrofi, in pripovedi o preselitvi prebivalcev na današnje mesto iz ti. ajdovskih naselbin, ki navadno rezultirajo kot antične ali prazgodovinske naselbine (Hrobat 2003, 50-71).

⁹ V antični Grčiji je tako bitje hidra ali kača iz Lerna. Vendar to ni le posebnost klasične antike, saj je pojav prisoten tako v kitajskih mitih kot mitih vseh drugih ljudstev (Propp 1949, 409).

¹⁰ Kača je povezana s kultom vseh htoničnih boginj, kot so Izis, Kibela, Demetra, kretska boginja s kačami, Ištar in Artemida. Celo nebeška Atena ima za atribut kačo. Inspiratorsko vlogo igra kača tudi v mitih in obredih čaščenja Apolona in Dioniza, božanstev poezije, glasbe, zdravilstva in prerokovanja. Ženska kača preživi v orfičnih in dionizijskih kultih, predvsem ko ti postanejo bolj ženski (Chevalier, Gheerbrant 1993, 209-210; Centini 1998, 52).

¹¹ Po pričevanju etnologinje Zvone Ciglič iz Pokrajinskega muzeja Koper so še pred kratkim v Istri nastavliali mleko hišni kači.

zakladov, zato so si ljudje skušali prilastiti njeno krono, zlato jabolko, kačji kamen¹² itd. (Kropej 2004a). Uboj kače je veljal za neodpustljiv greh (Möderndorfer 1946, 239). S področja Brkinov se na kačo navezuje nenavadno izročilo o duhovinu – otroku rojenem v kačji podobi¹³ (Matičeto 1973, 63-78). Na ilirskih področjih, to je na južnem in srednjem Balkanu, kjer je v preteklosti igral kult kače pomembno vlogo, zasledimo še mnogo vraževerij o kačah. Ljudje verjamejo, da prinaša nesrečo ubiti kuščarja¹⁴. Ohranjena so verovanja v kače kot odvrčalke zla, prinašalke zdravja, zaščitnice polj in prinašalke rodovitnosti. Neredko se zasledijo tudi priporočila, kako se ubraniti kač kot nevarnih in zlobnih živali (Šašel Kos 1991, 190-91).

V krščanstvu je prevladal predvsem negativni, prekleti vidik kače. V krščanski ontološki diskusiji o izvoru zla je bila kača v skušnjavi z Evo spremenjena v simbol zla, zlo samo po sebi. Sad kačinih moči in znanj je kraja. Kača postane polna grehov, ošabna in sebična. Kot gospodarica življenjske sile ne simbolizira več plodnosti, temveč razuzdanost. V podobi kače in njenih modifikacij (zmaj, plazilec itd.) je arhetipiziran hudič. Krščanstvo je izrabilo star mit boja s kačo v motivu Sv. Jurija, ki je ubil zmaja in tako sprevrgel h krščanstvu ljudstvo, ki ga je osvobodil. Zmaga tega ali onega svetnika nad kačo ali njenimi modifikacijami predstavlja vedno zmago krščanstva nad poganstvom, ukoreninjenem v tipičnih območjih Narave in fizično izraženem v podobi plazilca (Centini 1998, 52-53; Chevalier, Gheerbrant 1993, 212; Propp 1949, 409).

Kača in svet mrtvih

Lokacija rimskega grobišča na Ajdovščini ob vodi, kjer naj bi domovalo bajno bitje v obliki kače, morda ni zgolj naključje¹⁵. Propp (1949, 440-41) namreč izpostavlja ravno povezavo med vodo, htonično kačo in kraljestvom mrtvih. Vodno kačo so si v starih mitih predstavljali kot bitje, ki živi v mlakah, jezerih, rekah, morjih in tudi na zemlji. Hkrati ta področja predstavljajo prehod v drugi svet. Kača tako postane čuvaj vode: živi poleg vode ali v vodi in jo varuje. Tudi gorska kača je povezana z votlinami, ki ravno tako predstavljajo vhod v onostranstvo¹⁶. Prehod v kraljestvo mrtvih vodi v najstarejših mitih skozi žrelo kače in vodo, kasneje postane kača ovira, ki jo je pri prehodu v onostranstvo treba premagati.

V antični Grčiji so kačo primarno častili kot htonično božanstvo ter duha čuvaja, včasih kot čuvaja vodnih izvirov. Pogostejše kot zle sile je predstavljala dobro bitje, dobrohoten duh, duh prednikov in herojev (Šašel Kos 1991, 183). V funerarnem kultu je bila kača posebno prisotna v Sparti, od koder izvira relief s sedečima pokojnikoma in ogromnim pitonom, ki je interpretiran kot varuh njunega groba in njunega posmrtnega življenja (Kastelic 1998, 285). Koncept mrtvih prednikov v pojavnosti obliki kače je bil znan tudi Ilirom (Šašel Kos 1991, 185-86).

¹² V Petrinjah naj bi vodila napad na zapuščeno vas Trpinje triglava kačja kraljica z diamantom (Radešček 1996, 273).

¹³ Matičeto domneva, da se motiv duhovina veže na Čiče, za kar bi govorila njegova razprostranjenost (Matičeto 1973, 72).

¹⁴ V hrvaščini je kuščar imenovan *blavor*, kar se povezuje z romunsko besedo *balaur*, ki je predslovanski balkanizem za zmaja (Šašel Kos 1991, 190).

¹⁵ Ob vodnem izviru je postavljeno tudi rimsko grobišče v Dolenjem Logatcu. V postavitvi cerkve sv. Jožefa nad izvirom bi lahko videli dokaz o pokristjanjenju poganške kulta vodnih izvirov (Šmitek 1998, 67).

¹⁶ Na povezavo med votlinami in prehodom na drugi svet spominja rodiško izročilo o zmagu iz Šlavrove jame. Po lokalnem verovanju naj bi zmaj (ali škrtat?) iz jame ponesel dekleta v onostranstvo. Ljudje se še spominjajo, da so dekleta pred skokom v brezno zavezale svojo ruto na drevo ob jami.

Rodiški kačon in bazilisk

Ljudski opis bitja iz Jezera ne ustreza ravno podobi klasičnega zmaja. Bolj je podoben veliki strupeni kači, ki naj bi tudi žvižgala¹⁷. Predstava o lintverju spominja na mitološko bitje imenovano bazilisk. Že samo ime kačon je blizu izrazu kačec, slovenskemu poimenovanju baziliska (Kropej 2004b).

Zgodbe o debeli strupeni kači s petelinjo rožo na glavi so pogoste v okolici Nanosa in na Vipavskem. Po njenem predirljivem piskanju oz. brlizganju naj bi dobila ime Brliš, brzeliš, bazališ, brzoliš (Černigoj 1988, 105-106). Bitju sorodna je mogoče tudi kačja kraljica, ki jo ravno tako označuje krona na glavi (Kelemina 1997, 195). Podobno mitološko bitje je poznano na bližnjem Tržaškem, o čemer pričajo zapisi iz 19. stoletja: »Molavar je najstrašnejša kača, kar jih pozna domače ljudstvo. Nekateri ga prištevajo tudi k modrasom. Spoznati ga ni težko, ker ima na glavi rdečo »rožo« (greben) kakor petelin. »Molavar« pa tudi žvižga in sicer jako čudno in grozno. Pravi »molavar« ima tudi v glavi demant, ki je silno svetel in velik ter vreden dokaj milijonov goldinarjev. Ubiti ga ni lahko, ker je sapa njegova tako huda in strupena, da te umori že pol ure daleč (...)« (Obalovič 1891, 236). Na hrvaškem otoku Cresu so poznali kačo s petelinjo krono na glavi in z velikim diamantom pod jezikom, ki je kikirikala. Komur bi si uspelo prilastiti diamant, bi se izpolnila vsaka želja (Radenković 1996, 159).

Slovensko verovanje o bazilisku zapiše Marko Pohlin v 18. stoletju: »Ti be imeli ena žival biti, katira bo iz enega jajceta enega petelina, katir v' sedmemu lejtju enu jajce zleže, od ene krote zvalena. Pravijo, en tak bazilisk je koker en petelin iz enem velikem plavem nosam čez klun, inu is oženemi očmi, ter je toku strupen, de s' pogledom človeka ostrupi, inu umori, zategavolo se tudi strupovid imenuje. Njega ni moč drugače usmeriti, koker skuz en špegl, katir se more njemu naspruti postaveti, de se v' njemu vide, inu od groze pred svojo podobo rezpoče (...)« (Stanonik 1989, 124).

Ime bazilisk izvira iz grške besede *basileus* (kralj). Plinij pojasnjuje, da se ga je najverjetneje oprijelo ime Basiliskos, v pomenu »kraljič«, zaradi njegove »krone« na glavi. Po splošnem prepričanju se bazilisk razvije iz jajca starega (črnega) petelina, ki ga v gnoju vali kača ali krastača. Baziliskov dihanje in pogled naj bi bila smrtna (Petzoldt 1995, 30). Zgodba o njegovem rojstvu spominja na ljudsko verovanje, po katerem naj bi se tudi zmaj - lintver izvalil iz petelinjega jajca (Grafenauer 1956, 314-329).

Pri južnih Slovanih so bili liki, nastali s kombinacijo petelina in kače, uporabljeni kot zaščitno sredstvo proti nečisti sili (Radenković 1996, 158-59). Zanimivo, da najdemo soroden lik, sestavljen iz kače in petelina, na ikonografskih elementih rimskega časa. Med gemami iz Aquileie so prisotne nenavadne upodobitve pošasti s petelinjo glavo in dvojnimi kačjim repom, ki so interpretirane kot božanstvo »Petelin-Kača« (»Gallo-Serpente«). Lik je razširjen od konca 2. stoletja n.št. naprej, verjetno formiran z rimskim vplivom na predhodne grško-orientalske kulte, mogoče palmirskega ali hebrejskega izvora (Senna-Chiesa 1966, 421). Analogne upodobitve izhajajo iz vzhodnega Mediterana, in sicer najpogosteje iz Levanta in Egipta¹⁸ (Bonner 1951, 317). Bonner (1951, 317) meni,

¹⁷ Po opisu iz objavljenih Rodiških pravlji, naj bi bil lintver debel in dolg kot moška roka, zelen, z rdečo barvo pri ušesih, imel naj bi rdečo rožo na glavi kot petelin, strupeno sapo, v gobcu polno strupenih zob, strup naj bi lahko pljunil zelo daleč in če bi se mu približal, naj bi začel žvižgati (Peršolja 2000, 42, 48, 49, 196). Drug domačin iz Rodika se spominja samo pripovedi o strašni strupeni kači in njenem žvižganju.

¹⁸ Po eni teoriji naj bi božanstvo s kombinacijo iranskih in hebrejskih elementov izhajalo iz Levanta ali Egipta, druga teza pa zagovarja striktno hebrejske vplive (Senna Chiesa 1966, 421; Bonner 1951, 317).

da bi figura lahko predstavljala kozmičnega boga, v katerem je simbol nebeškega sveta svetlobe združen z elementom podzemlja, kar bi lahko pomenilo vladavino božanstva nad celotnim univerzumom. Ianovitz (1972, 60) nenavadno božanstvo interpretira v sklopu predstav sinkretičnih solarnih kultov orientalskega izvora, značilnih za rimsko imperialno družbo 3. stoletja n.št..

Vztrajnost ljudskih verovanj in prežitki kačjega kulta

Da lahko nenavadne ljudske tradicije pričajo o neprekinjenem, globoko ukoreninjenem kultu kače še po več tisočih letih, lahko vidimo na prostoru Ilirov. Na centralnem Balkanu namreč zasledimo veliko vraž, ki odsevajo verovanja v kače kot dobra bitja. Izjemen je običaj v vasi Orman pri Skopju, kjer 22. maja na hribu Zmijarnik (»kačji hrib«) vaščani plešejo v kolu okrog kač. Kače spodbujajo, da se plazijo čez njihove obleke znotraj kroga, kar naj bi prinašalo rodovitnost in uresničevalo želje. Običaj odseva staro verovanje v kače kot prinašalke rodovitnosti, kar je ena izmed manifestacij htoničnih božanstev. Tradicije pričajo o kontinuiteti kulta kač, katerega izvor zasledimo že v neolitiku z najdbami glinenih kač v hišah. V bližini najden napis s posvetilom Dracu in Draceni dokazuje pomembnost kulta lokalnih kačjih božanstev še v rimskem času (Šašel Kos 1991, 183-192).

Drugi način ohranjanja starodavnih kultov je preko demonizirajočih procesov poganskih tradicij, s čimer je Cerkev v želji po izkoreninjenju poganskih običajev dosegla ravno nasprotno (Centini 1998, 64). Proces demonizacije je prepoznaven v prežitku kulta iz Beneventa v italijanski Apuliji. Iz srednjeveških virov so znana škofovska obsojanja vraževernosti ljudstva, ki je častilo bronasto kačo na drevesu. Cerkev je dala izrjavati drevo in ubila kačo pod njim z blagoslovljeno vodo. Pozneje je kraj postal znan kot zbirališče vsega zlega, kraj odvijanja čarovniškega sabata. Arheološko odkritje templja posvečenega Izidi z oltarjem, na katerem je upodobljena kača, priča o izvoru kulta v antičnem obdobju. Izidin kult se spoji s kultnimi tradicijami nordijskega izvora, prepoznavnimi v čaščenju drevesa. Pod vplivom krščanske demonizacije se močno ukoreninjene lokalne tradicije kot odmevi na starodavni kult prelevijo v tradicije čarovništva in hudiča, izražene v podobi plazilca. V tradiciji »drevesa iz Beneventa« so prisotni klasični elementi poganskega najdišča, kasneje povezanega s čarovništvom: mesto predkrščanskega kulta; »očiščevalno« dejanje Cerkve z namenom izkoreniniti kult; lokalno čaščenje podobe; zoomorfna podoba; pojav hudiča, pogosto v obliki plazilca; tradicije, ki postavljajo kraj, po njegovi demonizaciji, v odnos z obredjem čarovništva; prisotnost arheoloških dokazov o izvoru kulta (Centini 1998, 58-59).

Kot ugotavlja Zonabend (1993, 16-18), je pri ohranjanju ljudskega spomina najpomembnejši dejavnik prostor. Kot spomin na preteklost obstane le tisto, kar je zapisano v prostoru. Ravno tako Halbwachs argumentira, da vsebujejo kolektivni spomini močno prostorsko dimenzijo in so vezani na določena mesta v krajini. Moč prostora je prepoznavna v vztrajnosti ljudskega verovanja. Glavno zagotovilo za obstanek vsake religije je njeno simbolično izražanje v prostorskem okviru. Zato moramo fizično podreti oltarje starih bogov in njihove temple, če hočemo iz zavesti ljudi izbrisati spomin na opuščene kulte (Halbwachs 2001, 143-173). V tem kontekstu lahko razumemo ostanke številnih poganskih verovanj še dolgo po pokristjanjenju, ki jih je Cerkev poskušala izkoreniniti z izruvanjem »svetih dreves« in uničenjem »svetih studencev« (Šmitek 1998, 65-67; Sila 1882, 46).

Analogije čaščenja na Jezeru z drugimi prežitki kultov

Demonizacija

Najbolj očitna sorodnost med čaščenjem na Rodiškem Jezeru in kultom iz Beneventa je demonizacija. Bitje iz Jezera je v zarotitvenem obrazcu imenovano vrag: »*Gospodine! Zateri ga in ubi ga, onega vraga, ki tu prebiva!*» (Sila 1882, 42)« V Jezeru naj bi bile po izročilu zle sile, ki jih je z obredom treba pomiriti in onemogočiti (Slapšak 1997, 20).

Preko demonizirajoče optike antropocentrizma so nekatere živali, ki so jim bile že v predkrščanski kulturi pripisane sakralne sposobnosti, postale simbol hudiča in mitološkega sveta povezanega z njim. Mogoč je seveda ugovor, češ da lahko obstajajo bolj praktične motivacije, ki določujejo demonizacijo živali: njena nevarnost (če pomislimo le na kačo ali volka). Ta vidik je potrebno upoštevati, vendar ne gre pozabiti, da je bila nevarnost živali pogosto že motiv sakralizacije ali vsaj vključitve v magični in mitični kontekst. Demonizacija pa vendar ni povzročila popolnega preloma s starim kulturnim substratom, kar je omogočalo nadaljevanja religioznih tradicij, torej na nek način ohranjanje lastne kulturne identitete. Iz tega razloga so mnoge tradicije, povezane z živalmi, preživele na sinkretičen način v ljudski folklori in verovanjih, tako da so se ohranili tudi določeni tradicionalni izrazi živali (Centini 1998, 42-44).

V našem primeru se zatorej postavlja vprašanje, ali je pojavna oblika kače iz Jezera posledica enačenja poganškega malika s hudičem, izraženim v liku pošastnega plazilca, ali gre za ostanek izvirne predstave o božanstvu.

Pokristjanjenje kulta in »očiščevalno krščansko obredje«

Po izročilu je bilo ob poti do Jezera postavljenih štirinajst križev (Peršolja 2000, 48). Zgodovinar in vaški župnik Matija Sila omenja v knjižici Trst in okolica časopisa Edinost leta 1882 procesije, ki naj bi se dogajale »v starih časih« in kjer naj bi sodelovalo do dvajset križnikov (Sila 1882, 42). Na mestu domovanja pošasti je bil postavljen kamen z vklesanim križem, ob katerem so se izvajali obredi blagoslavljanja Jezera. Po zapisu iz leta 1859 je bil ob Jezeru viden še kos z ostankom spodnjega dela križa, so ga pa takrat ljudje še pomnili celega (Slapšak 1997, 20). V sajenju vrb na Jezeru, kar sicer omenja Bleiweis sredi 19. stoletja v značilnem narodnosposobujevalnem duhu (Slapšak 1997, 24), bi lahko zaznali v kontekstu »očiščevalnega dejanja«. V izročilu se je namreč ohranila zgodba o sajenju blagoslovljenih vrb ob Jezeru z namenom, da bi očistile od lintverja zastrupljeno vodo (Peršolja 2000, 48). Postavitev vrb na mesto domovanja hudiča se zdi logična ob upoštevanju ljudskega mišljenja, po katerem je vrba veljala za posrednico med človeškim svetom in htonskim/ demonskim onostranstvom (Šmitek 1998, 65). V rodiških zgodbah je ohranjen tudi napotek, da se kačona lahko ukani s krščanskim obredjem: na dan sv. Ivana se naredi štirinajst križev z blagoslovljeno vodo (Peršolja 2000, 42-43).

Verovanje v pozitivnost mitološke figure

Nekatere pripovedi kažejo na to, da domačini niso imeli do lintverja samo strahospoštvalnega odnosa. V prepovedi ubijanja kač je mogoče videti tako spoštljiv odnos do lintverja kot prežitke verovanja v pozitivno vlogo kače: »(...)vsak dan zamaši vse luknje v hribu in skrbi, da voda ne odteče. Če bi Rodičani kačona razjezili, bi udaril z repom. Čuk bi počil in voda bi odnesla Rodik. Vsi ljudje vedo, da je za vas koristen, zato nobeden ne

ubije nobene kače. Če bi ubili kačona, ne bi bilo več nikogar, ki bi mašil luknje in špranje v hribu» (Peršolja 2000, 56).

Arheološki dokazi

Pozornost vzbuja neposredna bližina rimskega grobišča na ledini Pod Jezerom, ki pripada bližnjemu rimskemu naselju na Ajdovščini.

Glede na rezultate sondiranja obstaja možnost nekih lesenih konstrukcij na Jezeru, čeprav je zaradi majhnosti odkopane površine in skromnih ostankov še vse precej nedorečeno (Slapšak 1997, 27). Na vzhodnem, najnižjem robu kotanje Jezera je nenavadna utrditev z velikimi apnenčastimi bloki (Slapšak 1997, 20). Ker je apnenec tuja kamnina na flišni brkinski osnovi, nam kamni dokazujejo vložek človeškega dela, saj so morali biti prineseni od drugod¹⁹. Težko si je zamisliti, da bi bila lahko gradnja na delu zamočvirjenega terena izvedena iz kakšnih funkcionalnih razlogov, razen v primeru kultnih namenov.

Čaščenje izvirov je bila splošna indoevropska dediščina (Šmitek 1998, 65-73). Glede na bližino prazgodovinskega in antičnega najdišča z grobiščem bi bilo skoraj neverjetno, da bi bil kult na Jezeru novejšega izvora. Občasen pojav in ponovno izginotje vode vrh Čuka je moralo že od nekdaj pritegniti pozornost domačinov in zahtevati pojasnila. Že samo ime Jezero je nenavadno za kraški in brkinski svet, saj je običajna beseda za površinsko umetno vodno zajetje kal.

Staroselske tradicije Rundictov z Ajdovščine nad Rodikom

Na rimskem epigrafskem napisu iz bližnje Materije (CIL 5, 698) so omenjeni Rundicti, kar je glede na toponim vasi Rodik najverjetneje ime za prebivalce prazgodovinskega in rimskega najdišča nad vasjo. Kam so prazgodovinski prebivalci Ajdovščine pokopavali svoje mrtve, ni znano. Med funerarnimi najdbami tega časa razpolagamo samo z eno posamično najdbo, in sicer fibulo iz 7. stoletja pr. n. št., iz grobišča na Čuku (Slapšak 1997, 55). Rimsko grobišče Pod jezerom kaže, da se je življenje na Rodiški Ajdovščini kontinuirano nadaljevalo iz prazgodovinskega obdobja v zgodnjo antiko. Grobovi sodijo v drugo polovico 1. stoletja in v 2. stoletje n. št.. Način pokopa, grobna arhitektura in nekateri grobni pridatki pričajo o staroselskem prebivalstvu, ki je še v rimskem času ohranilo lokalne običaje iz prazgodovine²⁰ (Istenič 1987, 108). Tako novčni obtok na naselbini kot grobišče kažeta izrazit upad, morda celo prekinitev poselitve pred koncem 2. stoletja n. št.. Do ponovnega razcveta naselbine pride ob koncu 3. in v 4. stoletju n. št. v okviru poznoantične *Claustre Alpium Iuliarum*. Ni znano, ali so na novo zgrajeno mesto po strogem urbanističnem načrtu naselili domačini in ali so se imeli za potomce Rundiktov. Ime je ostalo in prešlo na današnjo vas v dolini, Rodik (Slapšak 1997, 48-50).

Trdovratnost staroselskih tradicij še v rimskem času (Istenič 1987, 108), ki kljubuje celo vzporednemu procesu romanizacije (bogatejših slojev?) (Slapšak 1997, 47-49),

¹⁹ V dovoz lepo oblikovanih kamnitih blokov je moralo biti vložene veliko truda, saj so kamni velikih dimenzij.

²⁰ Staroselsko tradicijo nakazujejo žganinski grobovi z žaro, kriti z neobdelanimi kamnitimi ploščami, med grobnimi pridatki orožje in lokalna lončenina prazgodovinske tradicije. Lega grobišča ob poti kaže na rimske običaje, medtem ko lega na strmem pobočju nakazuje povezavo s prazgodovinskimi grobišči Notranjske in Istre, za katere je taka lega značilna (Istenič 1987, 106-08).

bi lahko govorila v prid uvrstitvi skupnosti Rodiške Ajdovščine med izolirane populacije. Ciglencečki (1987, 157) uvršča Ajdovščino med avtarktične življenjske skupnosti, nekakšne miniaturne »poleis« poznoantičnega sveta, kljub temu da se delno le razlikuje od ostalih tovrstnih utrjenih naselbin zaradi drugačne funkcije (vojaške) in bližine pomembne rimske ceste.

Za področja izoliranih populacij, v osnovi vezanih na agrikulturno ekonomijo, je po Ianovitzu (1972, 104-105) značilen t.i. religiozni proces kontinuitete spreminjanja. Teorija govori o trdovratnosti kulturnih praks, navezanih na določen prostor, ki spreminjajo le svojo zunanjo podobo, ne pa osnove. »Nova« religiozna izkušnja se vključi v starejši kontekst in preko kompleksnih medsebojnih interakcij pride do absorbiranja »starih« religioznih izkušenj v »nov« religiozni pojav²¹ (Ianovitz 1972, 6).

V ohranjanju ljudskega čaščenja bitja v Jezeru bi lahko videli obliko religiozne kontinuitete spreminjanja. Na osnovi močnih staroselskih tradicij, izoliranosti ter samozadostnosti skupnosti z Ajdovščine bi lahko domnevali celo ohranitev osnove kulta še iz prazgodovine. Ohranitev imena Rundictes²² v imenu današnje vasi in nenavadna kontinuitetna izročila o Ajdih²³ bi lahko govorila za neko kontinuiteto staroselcev (verjetno v številčno manjšem obsegu prebivalstva) oz. vsaj določenih staroselskih tradicij.

Ustno izročilo kot indikator starega svetega mesta?

Glede na teorijo o kontinuiteti religioznih predstav, ki se navadno ohranjajo v lokalnih populacijah, tesno vezanih na kmetijstvo in oddaljenih od večjih urbanih centrov (Ianovitz 1972, 6, 100-105), kar so Rundicti na Ajdovščini tudi bili, bi lahko računali na trdovratnost tradicij, povezanih s starim kultom.

Osnovno vprašanje, ki se poraja ob razmišljanju o možnostih izvirnega kulta na Jezeru, je, ali je lik Rodiškega lintverja samo posledica krščanske demonizacije poganškega malika, kjer bi lahko bil v pošastni kači arhetipiziran hudič, ali se morda v današnjih predstavah o bajnem liku skrivajo odsevi izvirnih značilnosti poganškega božanstva. Rodiškemu bajnemu liku se pripisuje nebeška simbolika: nadzor nad vremenom, nevihtami, strelami, poplavami. Zdi se, kot da je bajno bitje, ki po videzu, strupenosti in žvižganju spominja na mitskega baziliska, prevzelo osnovne funkcije zmajev, živečih v notranjosti gora. Kot čuvaj zakladov in gospodar vode bi lahko bil darovalec dobrin in rodovitnosti. Mitološka kača z elementi petelina je lahko nosilec solarne simbolike (Ianovitz 1972, 60) ali predstavlja združitev htonskega z nebeškim (Bonner 1951, 317). Dokazali smo, da so bile predstave o takem bitju prisotne v širšem okolju že vsaj iz rimskih časov (Senna Chiesa 1966, 421; Ianovitz 1972, 60). Kot smo videli, je kača v ustnem izročilu na območju Brkinov nosilec močne simbolike. Nasploh je povezana s kultom mrtvih in kultnim pomenom vode (Propp 1949, 440-441). Morda je zato tudi razumljivo, da živi

²¹ En značilnih primerov je skupnost Valcamonice iz severne Italije, kjer je bil v prazgodovini dokazan močan solarni kult. Kasneje se je na tem področju močno uveljavil kult perzijskega boga Mitre, predvsem zaradi kulturnih tematik, neposredno povezanih s Soncem. Mitraizem je prevzel religiozne tematike domorodskega substrata in tako stara lokalna božanstva vključil v lastni kultni kompleks. Religiozna kontinuiteta spreminjanja pa se ne kaže v religioznih situacijah velikih centrov, kot je recimo Aquileia (Ianovitz 1972, 100-105).

²² Besedo Rundictes lahko najdemo tako v slovarjih ilirskih kot venetskih ali keltskih jezikovnih ostalin (Slapšak 1997, 29). Doria (1971, 17) zagovarja celo starejši, predindoevropski etimon.

²³ Izročilo o Ajdih je obravnavano v lit. Hrobat 2003, 55-71, 147-157.

Rodiški kačon v vodni notranjosti hriba, znotraj pokojnikovih bivališč oziroma v Jezeru tik nad staroselskim antičnim grobiščem.

Kombinacija htonične in nebeške simbolike mitskega lika iz Jezera na Čuku nad Rodikom napeljuje na interpretacijo naše figure kot poganskega kultnega prežitka. Demonizacija kulta, pokristjanjenje s kultnimi obredi, očiščevalna dejanja, nejasne arheološke najdbe ter nenazadnje močno ukoreninjene ljudske predstave govorijo v prid tezi o kontinuiteti starega svetega mesta na Jezeru. Krščanski obredi nakazujejo obstoj predkrščanskega mesta kulta, katerega objekt je bil kasneje demoniziran in sčasoma globoko usidran v lokalno ljudsko zavest kot strah vzbujajoča pošast iz Jezera.

Literatura:

- BONNER, C. 1951. Amulets Chiefly in the British Museum, *Hesperia – Journal of the American School of Classical studies at* - vol. XX, numb. 4, str. 301 – 345.
- CENTINI, M. 1998. *Le Bestie del diavolo; Gli animali e la stregoneria tra fonti storiche e folklore*, Milan (prevod: CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A. 1978, *Dictionnaire des symboles: mythes, reves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris).
- CIGLENEČKI, S. 1987. Višinske utrdbe iz časa 3. do 6. st. v vzhodnoalpskem prostoru, Ljubljana.
- ČERNIGOJ, F. 1988. Javorov hudič, zbirka Glasovi, Ljubljana.
- DORIA, M. 1971. Alla ricerca di toponimi prelatini nel Carso, Testo di una conferenza tenutasi a Trieste, per la »Sezione Studi Carsici« del centro di Antichita Altoadriatiche, il 15 aprile 1971, Trst.
- GOLJEVŠČEK, A. 1982. Mit in slovenska ljudska pesem, Razprave in eseji 25, Ljubljana.
- GRAFENAUER, I. 1956. Zmaj iz petelinjega jajca, Razprave II, SAZU, Razred za filološke in literarne vede, str. 313-333.
- HALBWACHS, M. 2001. Kolektivni spomin, Ljubljana (prevod: HALBWACHS, M. 1950, *La memoire collective*, Paris).
- HROBAT, K. 2003. Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah, Diplomaska naloga, Filozofska fakulteta Ljubljana (neobjavljeno).
- IANOVITZ, O. 1972. Il culto solare nella »X regio«, Centro studi e documentazione sull'Italia romana, Monografie a supplemento degli »Atti« - 2, Milan.
- ISTENIČ, J. 1987. Rodik - Grobišče Pod Jezerom. Arheološki vestnik 38, str. 89 - 136.
- KAŠTELIC, J. 1998. Simbolika mitov na rimskih nagrobnih spomenikih, Šempeter v Savinjski dolini, Ljubljana.
- KEBER, J. 1998. Živali v prispodobah 2, Celje.
- KELEMINA, J. 1997. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom (ponatis), Bilje.
- KROPEJ, M. 2004a. Kača, s.v. Slovenski etnološki leksikon, Ljubljana (v tisku).
- KROPEJ, M. 2004b. Bazilisk, s.v. Slovenski etnološki leksikon, Ljubljana (v tisku).
- MATIČETOV, M. 1973. Duhovin v Brkinih – tristo let pričevanj o otroku, rojenem v kačji podobi, *Traditiones* 2, str. 63 – 78.
- MÖDERNDORFER, V. 1946. Verovanja, uvere in običaji Slovencev (narodopisno gradivo), peta knjiga – Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha, Celje.
- OBALOVIČ 1891. Vraže v tržaški okolici, Ljubljanski zvon.

- PERŠOLJA, J. M. 2000. Rodiške pravce in zgodbe, Ljubljana.
- PETZOLDT, L. 1995. Basilisk, s.v. Kleines Lexicon der Dämonen und Elementargeister, München, str. 29 – 31.
- PROPP, V. 1949. Le radici storiche dei racconti di fate, Torino.
- RADENKOVIĆ, L. 1996. Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena, Beograd.
- RADEŠČEK R. 1996. Slovenske legende 2, Idrija.
- SENA CHIESA, V. G. 1966. Gemme del Museo, Aquileia.
- SILA, M. 1882. Trst in okolica: zgodovinska slika, Trst.
- SLAPŠAK, B. 1997. Starejša zgodovina Rodika, Rodik med Brkini in Krasom: zbornik ob 350. letnici cerkve, Koper, str. 19 – 64.
- STANONIK, M. 1989. Slovstvena folklor v zavesti slovenskega razsvetljenstva, Obdobja 11, Obdobje slovenskega narodnega preporoda (ob 70. letnici ljubljanske slavistike), Ljubljana, str. 113 - 142.
- ŠAŠEL KOS, M. 1991. Draco and the survival of the serpent cult in the Central Balkans, Tyche - Beiträge zur Alten Geschichte Papyrologie und Epigraphik, Band 6, str. 183 - 192.
- ŠMITEK, Z. 1998. Kristalna gora: mitološko izročilo Slovencev, Ljubljana.
- ZONABEND, F. 1993. Dolgi spomin: Časi in zgodovine v vasi, Ljubljana (prevod: ZONABEND, F. 1980. La mémoire longue. Temps et histoires au village, Paris).

The Oral Tradition About Lintver as an Indicator of the Ritual Place of Ajdovščina above Rodik's Antique Community

Katja Hrobat

The Mountain Ajdovščina above the village of Rodik (southwestern Slovenia) is an archaeological site of interest not only for its archaeological potential but also because of unusual and rich oral traditions related to it. Archaeological research has revealed that the settlement on it was in continuous use from the prehistoric times (when it served as a hillfort) till the second century A.D. It was resettled in the late antiquity. Experts agree that the people living at the site were the Rundictes, the tribe whose name can be found in a Claudian inscription in a nearby village, Materija (Slapšak 1997, 48-55).

Among the oral traditions about the mythical inhabitants of Ajdovščina, called Ajdi, and about the antique ruts made by the folk figure called Šembilja (Hrobat 2004, 96-123, 147-157) we can also find stories about Lintver, which could indicate that Ajdovščina's ancient inhabitants had a ritual place. Lintver was a kind of a snake-like dragon believed to be living in Jezero (Lake), a puddle on the top of Čuk hill right above Ajdovščina's ancient cemetery. According to local beliefs, the mythical creature had power over the weather, in particular over the tempests. By splitting the hill or by choking caves in the blind carstic valley of Brezovica it was able to cause floods that would sweep away villages. In order to bewitch the snake-like dragon, who in terms of Christian tradition represented the devil, regular monthly processions from Brezovica to Jezero were organized. The calvary led from Brezovica to Jezero and included fourteen stations with as many crosses. The fourteenth stood right at Lintvar's dwelling-place and served as a place where holy masses were read. The ritual formula they used at the rites was: "O Lord, root out and kill the devil which dwells here!" The evidence of such practices can be found in nineteenth century records (Sila 1882, 42) as well as in the local oral traditions (Peršolja 2000).

The motife of the dragon menacing with floods from inside the mountain is not rare in the Slovenian folk tradition (Grafenauer 1956, 318-323). The monster was often known under the name of Lintvern, a name which is Germanic in origin (Lindwurm) and denotes his linkage with the earth, the underworld, water and snakes (Keber 1998, 320; Goljevšček 1982, 114; Propp 1949, 391-410; Chevalier, Gheerbrant 1993, 705-706, 207). Strong symbolism of the snake can also be seen in the local oral traditions. The connection between the snake and water seems particularly evident in the case of Lintver from Ajdovščina, because this snake-like dragon lives in waters that lie in the immediate vicinity of an ancient cemetery.

But the appearance of our Lintver is a bit different from other classical dragons. Lintver was imagined as a big whistling venomous snake which closely resembles the mythical being known as the basilisk. Its name kačon is also similar to kačec, one of the Slovenian names for the basilisk (Kropej 2004b). A venomous snake with a crown on its head is also known on the Croatian island of Cres (Radenković 1996, 159). In the Trieste region it is known as the molavar (Obalovič 1891, 236), while in the region of Nanos it is known as the brlišk (Černigoj 1988, 105-106). It may also be related to the queen of snakes from other parts of Slovenia (Kelemina 1997, 195). Eighteen century sources note that the ugly creature hatches from a rooster's egg (Stanonik 1989, 124), very much like

the Lintverns (Grafenauer 1956, 314-329). A similar figure is also depicted in Roman iconographic documents as the deity called "Gallo-serpente" (Rooster-snake). It likewise incorporates the elements of a snake and a rooster. It is supposed to combine the symbolism of celestial light and the underworld, and is interpreted as part of the syncretic solar cults from the third century A.D. (Senna-Chiesa 1966, 421; Ianovitz 1972, 60).

The fact that oral tradition can provide evidence for the existence of the cult of the snake can for example be seen in the Balkans area, where the snake has been worshipped from the prehistoric times to modern day (Šašel Kos 1991, 183-192). As the example of a cult from Benevento shows, ancient cults were able to survive even when pagan traditions were demonized by the Christian Church. Under the influence of the Church the deep-rooted local traditions were converted into the traditions of witchery or the devil. They physically manifested themselves through the form of a reptile (Centini 1998, 58-64), thus still reflecting the ancient cult. What both examples have in common is a connection of the traditions with a particular place, which according to Zonabend (1993, 16-18) and Halbwachs (2001, 143-173) is a crucial factor if collective memory is to be maintained and cults are to survive.

The traditions concerning the Lintver from Rodik have a number of things in common with the described survival of cults. The most evident analogy is the demonization of the creature from Jezero, where the creature, at least according to Christian beliefs, stands for the devil. The fourteen crosses along the calvary to Jezero, the holy masses which took place at the site and some other elements in the oral traditions, including Christian purification ceremonies, represent elements of the Christianization of the cult. Besides this, there are the tales that reveal not only an awe-inspiring attitude toward Lintver, but also a belief in the positive likeness of the mythological being. We should also not overlook some of the indeterminate archaeological features, for example the unusual consolidation of Jezero with its big regular-shaped limestone stones, quite foreign for the surrounding flysch area, as well as the Roman cemetery Pod Jezerom, which lies in the immediate vicinity of Lintver's dwelling-place.

When we consider the preserved prehistorical local traditions, like those indicated by the Roman cemetery Pod Jezerom (Istenič 1987, 108), its self-sufficient economy (Ciglencečki 1987, 157), and its remoteness from urban areas, we can delineate the community of Ajdovščina above Rodik as an isolated one. If the theory about the continuity of religious conceptions (Ianovitz 1972, 6, 100-105), characteristic of such communities, is applied to it, we can ascribe the surviving traditions to an ancient cult, dating back perhaps even to the prehistorical period. The question is whether the form of the snake is the original image worshipped, or whether it is only the result of the demonization of a pagan deity, in which the devil has often come to be embodied as a reptile. By all means, the combination of chthonic and celestial symbolism of the mythical being from Jezero speaks of the preservation of a pagan cult. Christian rituals performed at the site of Lintvern suggest that it functioned as a pre-Christian cult place. In the course of time the object worshipped got demonized and became a fearful creature in the local oral tradition.

Obredni kot in zgodnj srednjeveško grobišče na Brezju nad Zrečami

Karmen Kaiser

The contribution discusses a Late Roman and Early Medieval necropolis, situated in the village of Brezje near Zreče in northeastern Slovenia. We determined a triad of cult localities in the near vicinity and demonstrated that the necropolis is incorporated in the system of the so-called ritual angle. The main orientation of the burials, and at the same time one side of the triangle, is the winter solstice ($\approx$ Christmas) sunrise. There are also two Bronze Age cemeteries situated within the system of the ritual angle.

UVOD

Posestnik Franc Gorenjak, v Brezju 13 nad Zrečami, je zaradi dotrajanosti želel popraviti plot svojega vrta. Ko je kopal za steber na oglu vrta, je naletel na človeške kosti. Seveda je zadevo takoj prijavil in arheolog Pahič si je najdišče ogledal ter ugotovil, da so se naključno odkrili – staroslovenski grobovi. Morda najdišča človeških kosti Franc Gorenjak niti ne bi prijavil, če v tej hiši ne bi bila svoj čas gostilna, ki je imela ime Zimrajh (Siebenreich, torej sedemkrat bogat). V tej gostilni so fantje večkrat odvajali odvečno energijo s tepežem in Franc Gorenjak je pač mislil, da je našel okostje kakega zločina (Gričnik 1997, 466).

Grobišče v Brezju nad Zrečami je bilo izkopano v letih 1954 in 1955 pod vodstvom Stanka Pahiča, ki je vodil ekipo Pokrajinskega muzeja v Mariboru. Raziskan je bil le del grobišča, saj je bilo to uničeno že pri gradnji hiše in hleva, ponekod pa so izkopavanja ovirala drevesa. Njegov rob so ugotovili na južni strani (Pahič 1969, 217).

Grobišče leži na zahodnem delu prevala na apnenčastem grebenu, ki se tu v dolžini treh kilometrov v smeri od jugovzhoda proti severozahodu osameloma vriva v južno pobočje Pohorja. Preval sam je širok 300 m, leži v višini 540 m. Na zahodni strani ga obdaja do 587 m visok hrbet s podružnično cerkvijo sv. Martina, na vzhodu pa do 608 m visoka Brinjeva gora, ki je od grobišča oddaljena približno 700 m (Pahič 1969, 217).

Polica, na kateri je bilo grobišče, se nahaja na mestu, kjer je danes parkirišče gostilne Zimrajh in meri 25 x 40 m. Tla so skalna apnenčasta, prekrita s približno 50 cm debelo humusno preperelino. Grobovi so bili vkopani v skalno osnovo (Pahič 1969, 218).

V grobnih jamah so v več primerih najdene obloge ali nasutja iz kamnov, pri čemer izstopata dva grobova, ki sta imela kamnite plošče iz pohorskih kamnin, ki so bile prinesene od drugod (26, 41). Kamni od drugod s Pohorja so bili tudi med oblogo grobov 4 in 31 (Pahič 1969, 220). Skupaj je bilo odkritih 43 jam, v 41 so bili ostanki pokojnih. Od 43 grobov jih je imelo pridatke 26. Glede na te je 17 grobov datiranih v poznoantično obdobje, 8 pa v zgodnj srednjeveški čas.

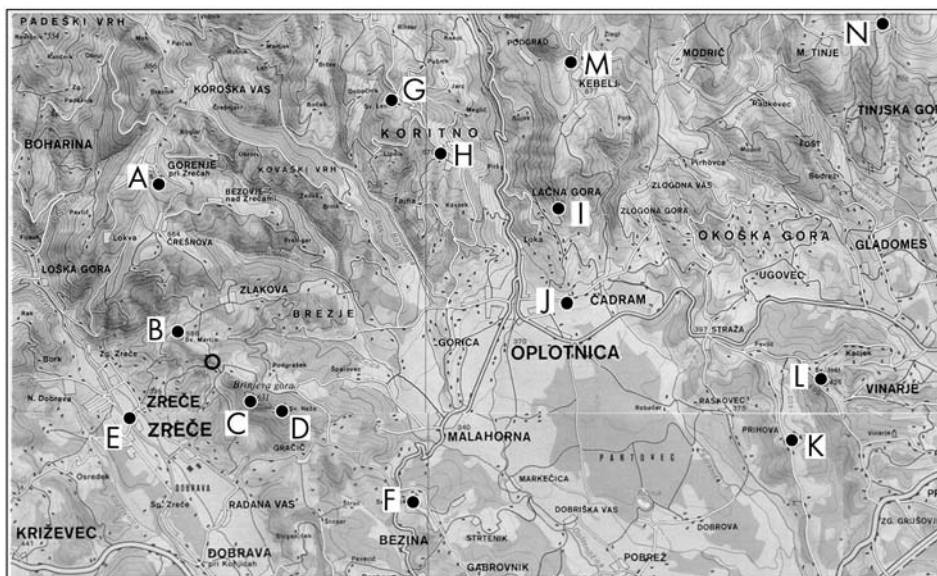
Na Brinjevi gori so ostanki naselbine iz časov pozne antike, ko so postale razmere za življenje ob glavnih prometnih poteh prenevarne in so se ljudje umikali na višje ležeča območja. Tej naselbini pripada tudi del grobov na obravnavanem grobišču. Vendar se je ta kraj zdel enako primeren za pokope tudi v staroslovanskem obdobju od 8. stoletja dalje (Pahič 1969, 264-265). Med obema skupinama pokopanih je tako velika časovna razlika približno tristolet let.

Grobišče in njegovo okolico smo obravnavali v luči t.i. obrednega kota. Gre za kot $\alpha = 23,5^\circ \pm 1,5^\circ$, ki pomeni razliko med višino opoldanskega sonca na dan spomladanskega/jesenskega enakonočja in na dan zimskega/poletnega obrata. Ta razlika nastane, ker je zemeljska os za omenjeni kot nagnjena od pravokotnice na ravnino svoje krožnice okoli sonca.

Ljudje naj bi nekoč obredni kot upoštevali pri organizaciji prostora, v katerem so živeli. V kotu $\alpha = 23,5^\circ \pm 1,5^\circ$ so organizirali trojico kulturnih točk, ki so bile vsaka posebej posvečene trem božanskim silam: sili teme, sili svetlobe in sili, ki je med njima držala ravnotežje. Hkrati so te točke lahko označevale nekatere pomembne datumske smeri (Pleterski, Mareš 2003, 9).

Topografija cerkva

Pri delu smo najprej na karti bližnje okolice poiskali cerkve (*Slika 1*), kajti te bi lahko bile kazalniki nekdanjih kulturnih točk. V neposredni okolici, na Brinjevi gori stojita



Slika 1. Cerkve v okolici Zreč in Oplotnice. A - Šentjungerta/Sv. Kunigunda, B - Sv. Martin, C - Mati Božja, D - Sv. Neža, E - Sv. Egidij, F - Sv. Barbara, G - Sv. Lenart, H - Sv. Miklavž, I - Sv. Mohor, J - Sv. Janez Krstnik, K - Sv. Marija Vnebovzeta, L - Sv. Jošt, M - Šmarjeta, N - Sv. Peter in Pavel. Krožec označuje grobišče pri Zimrajhu.

Figure 1. Churches in the vicinity of Zreče and Oplotnica. A - Šentjungerta/St Kunigunda, B - Sv. Martin/St Martin, C - Mati Božja/Divine Mother, D - Sv. Neža/St Agnes, E - Sv. Egidij/St Giles, F - Sv. Barbara/St Barbara, G - Sv. Lenart/St Leonard, H - Sv. Miklavž/St Nicholas, I - Sv. Mohor/St Mohor, J - Sv. Janez Krstnik/St John the Baptist, K - Sv. Marija Vnebovzeta/St Mary of the Assumption, L - Sv. Jošt/St Job, M - Šmarjeta/St. Margaret, N - Sv. Peter in Pavel/St Peter and Paul. The circle marks the necropolis near Zimrajh.

dve: cerkev sv. Neže in cerkev Matere Božje. Severozahodno od grobišča stoji cerkev sv. Martina in nekoliko severneje Sv. Kunigunda, ki ji starejše lokalno prebivalstvo še danes reče Šentjungerta ali Šentjunguda.

Izkazalo se je, da so tri od štirih grobišču najbližjih cerkva postavljene tako, da tvorijo obredni kot, ki meri 25° in ima vrh pri Sv. Neži. En krak teče proti Sv. Martinu, drugi pa k Šentjungerti (Slika 5). Zanimivo je to, da je linija od Sv. Martina k Sv. Neži podaljšana do Sv. Barbare. Njen azimut je 125°, kar se ujema s smerjo vzhoda božičnega sonca.

Če pa potegnemo črto med Sv. Barbaro in cerkvijo Matere Božje, ugotovimo, da ji je vzporedna črta, ki povezuje naslednje tri cerkve v okolici Oplotnice: Sv. Lenart, Sv. Mohor in Sv. Jošt.

Ali so te soodvisnosti zgolj naključne? So le rezultat naših poigravanj in kombinacij? So odvisne od izoblikovanosti terena ali pa je vzroke za lego cerkva potrebno iskati drugje? Pri tem se nam zdi pomembno dejstvo, da so cerkve veliko mlajše od zgodnjelovanskega časa in šele arheološka izkopavanja bi morda pokazala, ali so pod njimi kakšni starejši objekti, o katerih nimamo pisnih virov in po katerih bi se morebiti dalo sklepati, da stojijo na področju nekdanjih poganskih kulturnih točk.

Ljudsko izročilo

O preteklosti lahko veliko izvemo iz ustnega izročila, ki je na področju Pohorja še vedno precej živo (Gričnik 1995). Gozdovi ob vznožju Brinjeve gore, ki je obrnjeno proti Oplotnici, so med domačini poznani kot kraji, kjer strašijo coprnice. Kar nekaj ljudi, s katerimi smo govorili, ima prijatelje, ki so na poti v službo v gozdu naleteli na coprnice in so jih tako začarale, da so hodili v krogu.

To je pa pravil eden pri nas, se spomnim. Da je šel od nekod ponoči domov, da je hodil tule pri Malahorni; tam so take velike goše, ko so tule toti Šparovci, majo take goše. In da je čist zmešan hodil skor celo noč in ni prišel iz goše; menda kar v krogu hodil. Je pa rekel: »Zdaj pa ne grem čist nič naprej, zdaj me pa nosijo coprnice!« In ko se je jutro zasukovalo, je boj stal nad enim velikim prepadom... (Gričnik 1995, 242)

O nastanku cerkva, ki sta grobišču najbližji, še danes krožita legendi.

V Ločah je nekoč živela deklica, ki je bila že od rojstva slepa. Bila pa je vzgojena v krščanski veri in je veliko molila k Devici Mariji. Ta ji je zato pri Bogu izprosila vid in ko je deklica prvič spregledala, je bila obrnjena proti Brinjevi gori, na kateri se ji je prikazala Marija. V spomin na ta čudež in deklico, ki ji je bilo ime Neža, so postavili cerkev. (Ustni vir: g. Martin Mrzdovnik)

V kroniki zreške župnije sv. Egidija pa je zapisana legenda o nastanku cerkve Matere Božje.

Pastirji so na Brinjevi gori v grmu našli kip matere božje in ljudje so začeli zbirati denar, da bi na tem mestu zgradili cerkev. Nekateri pa se s tem niso strinjali, saj sta bili v bližini že dve cerkvi: sv. Neža in sv. Martin. Takrat pa se je pojavil neki neznanec z grabljami in jim rekel: »Vem, kaj bi radi zgradili, toda ne veste še, kje. Glejte, tukajle,« ter zasadil

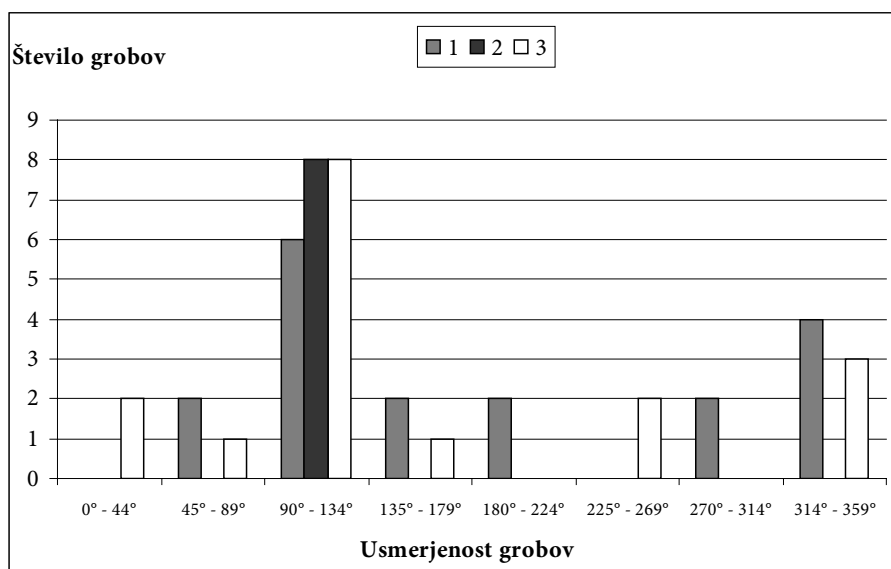
grablje v kamnita tla in še rekel: »Tukaj bo stala cerkev« ter izginil. Ljudje so imeli to za božje znamenje, zato so takoj začeli graditi cerkev. (Župna kronika, 138)

Obe danes stoječi cerkvi sta bili zgrajeni šele v 18. stoletju, sv. Neža l. 1724 in Mati Božja l. 1769 (Stegenšek 1909, 1). Cerkev sv. Martina je podružnična cerkev sv. Egidija in v tamkajšnji kroniki piše, da je bil na tem mestu leta 1664 postavljen oltar sv. Ožbolta (Župna kronika, 204). Sv. Kunigunda z Gorenja pri Zrečah je prvič omenjena leta 1391 (Gričnik 1997, 454). Stari del sedanje stavbe je gotska ladja, h kateri so okrog leta 1550 prizidali obe kapelici in prezbiterij (Stegenšek 1909, 101-102).

Za točki, na katerih stojita cerkvi v Brezju pri Zrečah, sta bili v preteklosti v veljavi drugi imeni. V cerkveni kroniki za leto 1717 namreč piše: »V leseni kapeli svete Neže, sv. Fabijana in Boštjana na Goliki, ki se zdaj imenuje »brinjeva gora«, so drugega kimovca prečastiti gospod Janez Baptist Stermshek prvo sveto mešo k časti sv. Neže, sv. Boštjana in Fabijana brali« (Župna kronika, 74). Na začetku cerkvene kronike za cerkev Matere Božje pa piše: »Začetek in zgodovina podfare Marije pomočnice na malih sv. Lušarjih ali na brinjevi gori« (Župna kronika, 138).

Domačini so povedali, da še danes uporabljajo toponim *Na goliki* za področje, kjer stoji cerkev sv. Neže. Glede na ime bi lahko predvidevali, da to področje nekoč ni bilo tako poraščeno z gozdom, ampak je bilo bolj travnato. Na to namigujejo tudi legende o pastirjih, ki so tukaj pasli ovce, pa tudi brin je tipičen za pašnike.

K določitvi kulturnih točk pripomorejo tudi razne značilnosti v pokrajini, kot so npr. razni studenci ali stara drevesa. Posebej starih dreves v okolici teh cerkva ni.. Tik pod cerkvijo sv. Martina je izvir potoka, ki se imenuje *Gračanica* in od tod teče proti zahodu. Ob sami Brinjevi gori sta še dva izvira – eden na vzhodu in drugi na zahodu.



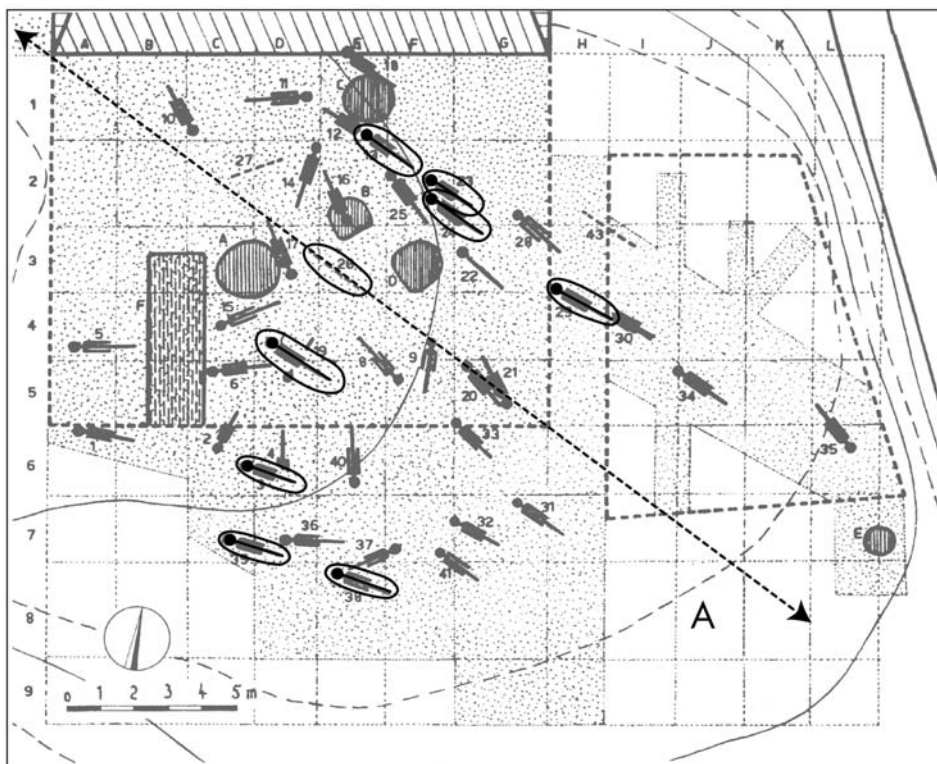
Slika 2. Brezje pri Zrečah. Usmerjenost grobov pri Zimrajhu. 1 - poznoantični grobovi, 2 - zgodnjesrednjeveški grobovi, 3 - časovno neopredeljeni grobovi.

Figure 2. Brezje near Zreče. Orientation of the graves near Zimrajh. 1 – Late Roman graves, 2 – Early Medieval graves, 3 – chronologically undetermined graves.

Strukturni dokaz za obstoj obredne smeri

Da sta morali biti stari kulturni točki tam, kjer sta danes cerkvi sv. Martina in sv. Neže, nam zelo jasno kažejo tudi zgodnjemedievalni grobovi. *Slika 2* kaže, da so vsi grobovi, ki so označeni kot staroslovanskodobni, z glavami obrnjeni v isto smer. Če to smer prenesemo na karto, se izkaže, da se ujema s smerjo črte, ki povezuje Sv. Martina s Sv. Nežo (*Slika 3*). Ta smer je pritegnila tudi največ poznoantičnih grobovi, čeprav so sicer obrnjeni v različne smeri.

V Pahičevi objavi so še tri grobne jame, za katere pravi, da njihova usmerjenost ni znana. Med njimi še posebej izstopa jama 26, ki je napolnjena z večjimi kamni, v njej pa ni bilo odkritih nobenih kosti. V opisu piše, da je bilo v severovzhodnem delu nekaj večjih kamnov, v jugovzhodnem pa tri skrilaste plošče velikosti večinoma 35 x 65 cm (Pahič 1969, 241). Na *sliki 3* je videti, da ta jama leži v sredini izkopanega grobišča, okrog nje je večji prazen prostor. Očitno je bila tako poudarjena pomembna vloga te točke. Njena orientacija je v skladu s smerjo zgodnjemedievalnih grobov. Primerjavo temu grobu najdemo na grobišču Dlesc pri Bodeščah, kjer je bila prav tako izkopana grobna jama brez okostja, vendar je bila enako zapolnjena s tremi skalami na vzhodu in kupom prodnikov na zahodu (Pleterski 1996, 178).



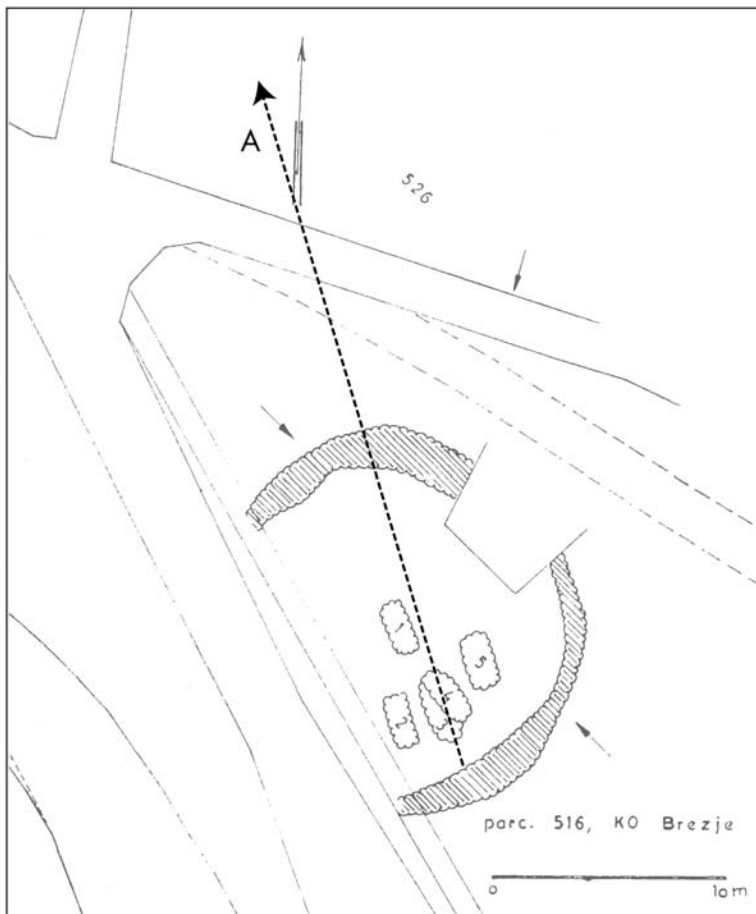
Slika 3. Brezje pri Zrečah. Načrt grobišča pri Zimrajhu (po: Pahič 1969, Priloga 1). Krepko so označeni zgodnjemedievalni grobovi. A - smer proti cerkvi Sv. Neže.

Figure 3. Brezje near Zreče. Plan of the necropolis near Zimraj (according to: Pahič 1969, Appendix 1). The Early Medieval graves are in bold format. A - orientation towards the church of St Agnes.

Drugi grob, kjer izkopavanja niso odkrila kosti, je označen s številko 43. Vendar zanj Pahič domneva, da so bile kosti odstranjene kasneje (Pahič 1969, 221). Posege v grobove namreč dokazuje grob 27, v katerem so se ohranile samo nekatere kosti roke in nekaj kosov vretenc. Enako je grob 43 orientiran v skladu s smerjo zgodnj srednjeveških grobov.

Tudi bližnja bronastodobna gomila (Pahič 1962-1963) leži na črti, ki povezuje cerkvi Sv. Martina in Sv. Neže, grobovi v gomili pa so usmerjeni proti Sv. Kunigundi (Slika 4; 5). Mlajš bronastodobno grobišče jugovzhodno od cerkve Sv. Neže (Pahič 1988-1989) stoji na črti, ki povezuje Sv. Nežo in Sv. Kunigundo.

Grobišče, ki se je nahajalo v Brezju pri Zrečah, legende, ki so se ohranile v zavesti ljudi, obredni kot, ki ga tvorijo tri točke, na katerih danes stojijo cerkve, vse to kaže, da območje Brinjeve gore leži sredi mitske pokrajine (primerjaj: Štular, Hrovatin 2002), katere sledovi pa so se nam do danes ohranili le v drobcih.

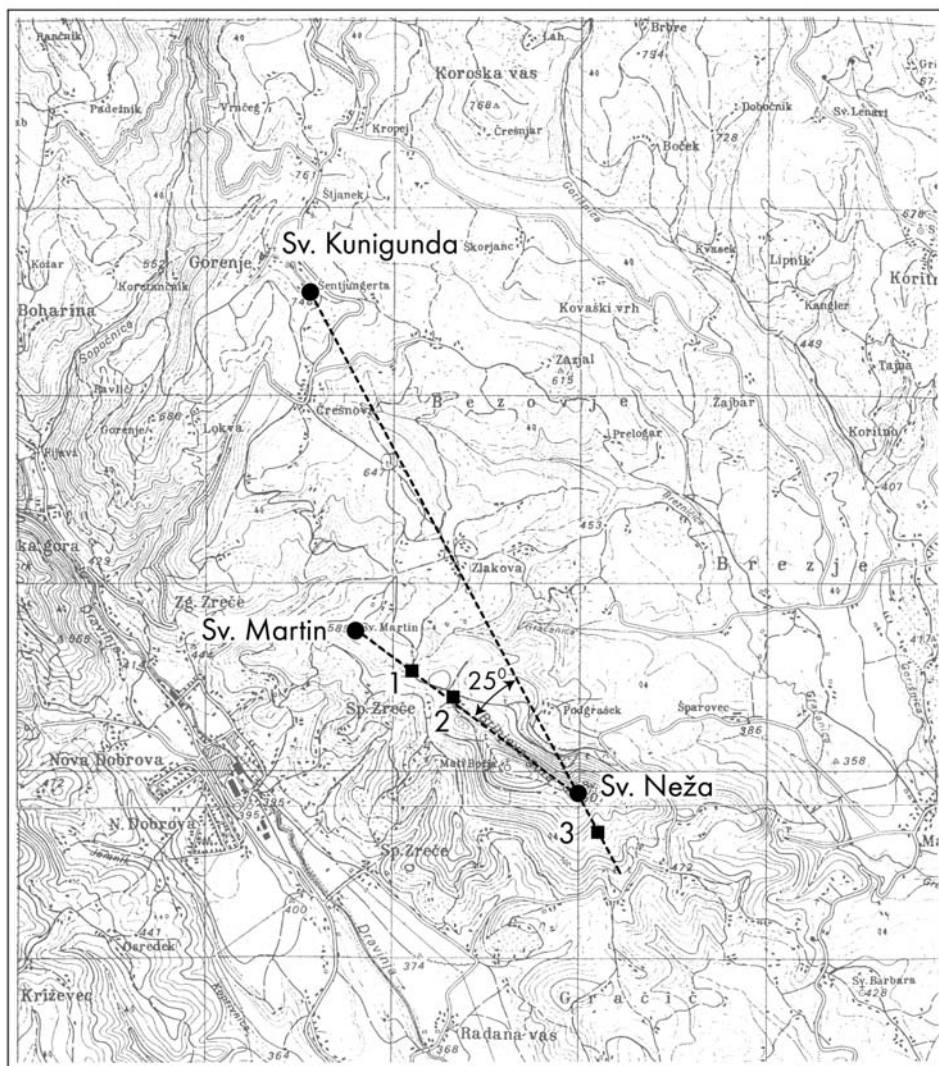


Slika 4. Brezje pri Zrečah. Načrt bronastodobne gomile (po: Pahič 1962-1963, Slika 1). A - smer proti cerkvi Sv. Kunigunde.

Figure 4. Brezje near Zreče. Plan of Bronze Age tumuli (according to: Pahič 1962-1963, Figure 1). A - orientation towards the church of St Kunigunda.

Če bi se ozirala na predpostavke Pleterskega (Pleterski 1996, 181), bi glede na patroninij Sv. Neža predstavljala nekdanjo kulturno mesto Peruna, ker stoji na griču, višjem od bližnjega sv. Martina, Agnes pa bi naj tudi povezovali z ognjem, ki je značilen za Peruna, vladarja strele (Pleterski 1996, 181). Brinjeva gora je apnenčast hrib in kamnita podlaga je hitro pod površjem. Skale oz. kamenje pa bi naj bili eden od zna-

kov značilnih za moško nebeško božanstvo. Sv. Martin bi bilo nekoč Velesovo mesto, saj se ta patrocinij najpogosteje povezuje z njim, pa tudi lociran je na nižjem griču, se pravi spodaj. Sv. Kunigunda je potemtakem na mestu nekdanjega ženskega božanstva. Patrocinij Kunigunde tudi praznujejo konec zime (3. marca), blizu enakonočja. Sv. Martina praznujejo 11. novembra, ko je zima tako rekoč pred vrati in prevladajo zemeljske sile božanstva Velesa. Patrocinij sv. Neže praznujejo 21. januarja, kar se sprva zdi za Perunovo točko nekoliko nenavadno. Vendar je v povezavi z legendo o Nežini slepoti zimski datum smiseln. To je čas, ko so sile svetlobe, ognja, toplote najšibkejše. Za leseno kapelo, ki naj



Slika 5. Brezje pri Zrečah. Obredni kot med cerkvami sv. Neže, sv. Martina in sv. Kunigunde. 1. grobišče pri Zimrjuhu, 2. bronastodobna gomila, 3. mlajšebronastodobno grobišče.

Figure 5. Brezje near Zreče. The ritual angle between the churches of St Agnes, St Martin and St Kunigunda. 1. necropolis near Zimrjahu, 2. Bronze Age tumulus, 3. Late Bronze Age necropolis.

bi nekoč stala na mestu cerkve sv. Neže, se poleg te svetnice v cerkveni kroniki omenjata še patrona sv. Boštjan in Fabijan. Sv. Boštjan praznuje ravno en dan pred sv. Nežo (20 januar). 21. in 20. januar pa sta zelo blizu 1. februarja, ki je začetek pomladi po keltskem koledarju, v antiki pa je to čas luperkalij (Pleterski, Belak 2002, 256).

Obstoj obrednega kota v zgodnjem srednjem veku se tako v celoti podatkov kaže več kot verjeten. En njegov krak je bil usmerjen astronomsko proti vzhodu božičnega sonca (*Slika 6*). Zdi se, da je bila ta smer pomembna tudi v pozni antki, kar nakazuje možnost kontinuitete kulturnih mest v staroslovansko dobo. Bronastodobni grobišči v sistemu obrednega kota pa bi govorili za verjetnost, da je opisani sistem kulturnih točk obstajal celo že v tedanjem času.



Slika 6. Brezje pri Zrečah. Pogled od Sv. Martina proti Sv. Neži v trenutku vzhoda božičnega sonca.
Figure 6. Brezje near Zreče. View of St Martin towards St Agnes at the moment of the Christmas sunrise.

Literatura

- GRIČNIK, Anton 1995, Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo. – Zbirka Glasovi 8, Ljubljana.
- GRIČNIK, Anton 1997, Janez Koprivnik in njegovo »Pohorje«. – Zreče. Kronika, Zreče – cerkev sv. Egidija. – Župnijski urad Zreče.
- PAHIČ, Stanko 1962-1963, Bronastodobna gomila pod Brinjevo goro (Das bronzezeitliche Hügelgrab von Brinjeva gora). – Arheološki vestnik 13-14, 349-373.
- PAHIČ, Stanko 1969, Antični in staroslovanski grobovi v Brezju nad Zrečami. – Razprave SAZU 6, 215-308.
- PAHIČ, Vitko 1988-1989, Žarno grobišče na Brinjevi gori (Das urnenfelderzeitliche Gräberfeld von Brinjeva gora). – Arheološki vestnik 39-40, 181-215.
- PLETERSKI, Andrej 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. – Zgodovinski časopis 50, 163-158.
- PLETERSKI, Andrej - BELAK, Mateja 2002, Grobovi s Puščave nad Starim trgom pri Slovenj Gradcu. – Arheološki vestnik 53, 233-300.
- PLETERSKI, Andrej - MAREŠ, J. Jiří. 2003, Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha. – Studia mythologica Slavica 6, 9-36.
- STEGENŠEK, Anton 1909, Konjiška dekanija. – Maribor.
- ŠTULAR, Benjamin - HROVATIN, M. Ivan 2002, Slovene Pagan Sacred Landscape. Study Case: The Bistrica Plain. – Studia mythologica Slavica 5, 43-68.

Ritual Angle and Early Medieval Necropolis in Brezje near Zreče

Karmen Kaiser

The object of this discussion is a Late Roman and Early Medieval necropolis, which was excavated by Stanko Pahič in Brezje near Zreče (site Zimrajh) during the years 1954 and 1955 (Pahič 1969). Our research approach regarding the necropolis was in the light of the *ritual angle*, which measures $23.5^\circ \pm 1.5^\circ$, and within the framework of which people formerly organized a triad of cult localities (Pleterski 1996). We established that there is such a triangle near the necropolis; its apex is at the church of St Agnes (= Sv. Neža), the sides lead towards the churches of St Martin and St Kunigunda (Fig. 5). The discussed necropolis is situated along the line between St Agnes and St Martin (Fig. 3). Based on the hypothesis that each point symbolizes one of the three main deities in Slavic mythology, we aimed at associating and identifying our three locations with them. As such, St Agnes would symbolize the male celestial god, St Martin would be the male earthly god and the female force, which maintains equilibrium between these two counterparts, was established at the site of St Kunigunda. We relied upon folklore, the characteristics of the localities themselves and the dates celebrating the patrons for our associations with the individual localities.

We also included the graves from the necropolis at Brezje near Zreče in the structure of the *ritual angle* and we discovered that all the Early Medieval graves are oriented towards St Agnes (Fig. 2; 3). An empty grave (26) is particularly noticeable at the necropolis; it was filled with three slate tablets in its SE section and larger stones in its NE part. The grave's orientation corresponds with the other Early Medieval graves, and the grave itself is even somewhat emphasized in that there is a wider region around the grave that remained empty, without further burials.

The direction toward St Agnes is the same as that established by St Martin and St Agnes: the winter solstice ($\approx$ Christmas) sunrise (Fig. 6). It seems that this direction was of some significance in Late Antiquity as well. This is further substantiated by the continuation of the cult localities in the Early Slavic period. The two Bronze Age necropolises within the system of the *ritual angle* (Fig. 4; 5) suggest that the discussed system of cult localities was present already in that era.

**SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE
LJUDSKEGA IZROČILA**

**INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA
TRADIZIONE POPOLARE**

**SEMIOTIC INTERPRETATIONS
OF LANGUAGE AND TRADITION**

Folklore As An Expression of Intercultural Communication Between Jews and Poles – King Jan III Sobieski in Jewish Legends*

Haya Bar-Itzhak

This article examines the use of Jewish legends in Poland about the Polish king Jan III Sobieski as a means of folkloristic inter-cultural communication. The two extant legends dealing with the figure of Jan Sobieski are discussed. One of the legends exists in two versions: an eighteenth century version originating in the 'Beit Ya'akov' manuscript and a second version, which was written down by the Jewish scholar of folklore B.W. Segel and published in 1899. The second legend was recorded by the Polish Armenian clergyman Barącz Sadok from the oral tradition of the Jewish community of Żółkiew. The legends are examined from various facets, such as their cultural context, the literary patterns of the culture hero, narrative roles, and their deep structure.

Many scholars have noted the cultural insularity of Polish Jewry. Chone Shmeruk put it concisely in his article about Jewish literature in Poland before the Chmielnicki insurrection of 1648–1649: “Throughout the period in question we cannot miss the absence of any evidence in Yiddish literature of contact with Polish literature or with any other literature in a Slavic language, even when we are talking about Polish bourgeois folk literature. This fact attests, *already* [emphasis added] in that period, to the spiritual insularity of the Jews in Poland and the absence of any literary and cultural contact with the host population beyond necessary commercial communication and on essential planes only” (Shmeruk 1977, 312).

Nevertheless, folklore has always served as a principal medium of intercultural communication for, as Israel Zinberg put it: “Every cultural historian knows about the honorable role that the Jews played as intermediaries in the field of European folklore,” but most of these remained as oral traditions and the few elements of this folklore material that have survived did so only by chance (Zinberg 1958–1972, 4: 89).

If we relate to intercultural communication in the broad sense of the term, we can see diverse manifestations of this kind of communication in Jewish folklore in Poland: the use of Slavic words and even the interpolation of parts of non-Jewish songs (An-Ski 1925, 171–194); the use, after Judaization, of Slavic place names (Bar-Itzhak 2001, 27–44); and the use of iconographic symbols like the Polish eagle on books and ritual objects. In addition, Jews told their folktales to Poles, who listened to and even documented them—notably the Polish author Klemens Junosza (Bar-Itzhak 1997/8, 211–238), Roman Zmorski (the story of Abraham Prochownik [Bar-Itzhak 2001, 92–100]), and the clergyman and historian Sadok Barącz (a legend about Jan Sobieski—see

* A Hebrew version of this paper was published in *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 22, 2002/3, 9–24.

below). The incorporation of non-Jewish historical figures in Jewish folklore is another sort of intercultural communication. They occupy two contrasting niches in the folk literature of Polish Jewry: avatars of the wicked Haman in Polish Jewry history, such as Bogdan Chmielnicki in legends about the pogroms of 1648–49; and great benefactors of the Jewish people, including personages such as Count Lubomirski, Count Potocki, King Casimir the Great, and others (Bar-Itzhak 2001, 154). Frequently these are merely supporting characters; but some, like King Jan III Sobieski, play a starring role.



Photo 1 – Portrait of Jan III Sobieski, painted by an artist from the Royal Court after 1683.

Jan Sobieski was born in 1629 and reigned from 1674 until his death in 1696. He came from a noble family whose estates were around the town of Żółkiew. In his youth, Sobieski excelled as a bold warrior. In 1665 he was appointed Grand Marshal; the next year he was named commander-in-chief of the Polish army. He won many victories on the battlefield. In 1667 he defeated the Tatars and Cossacks near Podhajce. In 1673 he routed the Ottoman Turks near Chocim—a victory that paved his way to the Polish crown (Wimmer 1979, 8).

His greatest renown derived from his victory over the Turks who were besieging Vienna in 1683. Even though he had initially pursued a pro-French foreign policy,¹ in 1683 he signed a treaty with the Emperor Leopold I, under which each party pledged to come to the aid of the other in the event of an Ottoman threat to Vienna or Cracow. Sobieski did come when needed and lifted the siege of Vienna. In the wake of his victory over the Turks he was feted as the liberator of Europe, the savior of Christianity, and a fighter for freedom. During his reign, the kingdom of Poland and Lithuania was briefly resurgent and achieved greatness for the last time in its history. This led him to be compared to Casimir the Great.

Sobieski had an acute commercial sense and was extremely well-to-do, thanks to his intelligent investments, mainly in Żółkiew, his ancestral estate, in Jaworów, and in his palace at Wilanów near Warsaw. Some attribute his good relations with his Jewish subjects to his economic policy. Others maintain that they were a product of his tolerance in matters of religion and his desire to incorporate members of all religions into Polish life (Matwijowski 1992, 128, 136).

The Jews viewed Sobieski as their paladin (Ringelblum 1933, 58; Bałaban 1936, 55). He granted them many privileges in Lithuania and Poland and defended them against the clergy and petty nobility, though not always successfully (Bałaban 1925, 317). The Jews were granted special privileges on his ancestral estate in Żółkiew as well as in Lwów. Most of the leaseholds in Żółkiew were held by Jews (Każmierczyk 1992, 121–126). He approved the establishment of a Hebrew printing press in Żółkiew (Goldberg 2000, 48). Two Jews attained high office in the royal court and became thorns in the eyes of the other courtiers and the clergy; we shall return to them later.

We should note that Sobieski was also known as a patron of culture and the arts. A number of sources remark his great interest in the East in general and in Jewish folklore in particular (Każmierczyk 1992, 121).

Sobieski's fabled victory over the Turks outside Vienna garnered him an important place in European folklore. Jerzy Śliżiński (1979)² collected literary works and folklore of various peoples about him—Czech, Slovak, Serbian, Croatian, Slovene, Ukrainian, Hungarian, Austrian, German, Italian, Spanish, Portuguese, French, English, Romanian, and Greek. These depict Sobieski chiefly as the savior of Christianity from the Muslims.

His Turkish campaigns are prominent in Polish folklore (Kryżanowski 1977, 108), but he also features as a benevolent ruler over his people (Żyga 1974, 18–26). In addition, he is a character in humorous stories (Kryżanowski 1977, 108–147).

Reading the stories and praises about him in the folklore of Poland and other European nations raises the question of Sobieski's image in Jewish folklore. We might assume

¹ Some attribute this to his French wife. See, for example, Śliżiński 1979, p. 2.

² I would like to thank Prof. Olga Goldberg for her assistance in this matter.

that a figure considered to have been good to the Jews would certainly appear in their folk literature, while conjecturing that his military triumphs would not inspire them.

In fact, Sobieski does occupy a prominent place in folklore of Polish Jews. This is reflected in the saying used to indicate that an event had taken place in the good old days: "Oh, that was back in the time of King Sobieski" (Wolf 1899, 23). But Sobieski lived on in the collective memory of Polish Jewry mainly in the two legends I will discuss below.

I have found two versions of the first legend, which, following one of the versions, we shall call "A Legend about King Jan Sobieski." The first is in a manuscript penned in the second half of the eighteenth century and entitled, "*Beit Ya'akov*, Responses and Insights by Rabbi Jacob Hailperin of blessed memory, head of the religious court in Zhvanets, and by his son, Rabbi Solomon Isaac of blessed memory, head of the religious court in Bar and the province of Podolia." The story in the manuscript has been published twice—once in Menahem Nahum Litinski's *Annals of Podolia and the Antiquities of the Jews There*, published in Odessa in 1895, and again in Solomon Buber's *Lofty City—The Town of Zholkva* (Żółkiew), first printed in Cracow in 1903. The story is recounted as a family tale, as follows:

My great-great-grandfather, the renowned rabbi and prince, our Rabbi and Teacher Itsik Zholkver, was very rich and never ceased learning Torah. [...] Now the son of the lord and prince of Zholkvi, Pan Sobieski, used to dine at their table. Once a wayfarer came to the house of my great-great-grandfather, the aforesaid Rabbi Itsik, just at twilight. Later, the aforementioned prince came to their house, and this guest stood up out of respect for him and told my great grandfather that this one would soon be king of Poland. The aforesaid rabbi was astonished by his words and kept silent until after the traveler had left his house. Then my great-great-grandfather told the prince what the traveler had said. The prince asked him to bring the traveler to him. They searched for him throughout the town but could not find him. The prediction came true, for before three years had passed he became king of Poland, etc. (Litinski 1895, 56–57; Buber 1903, 40–41).

As noted, the tale is recounted as family lore. In addition to the etiological element—trying to explain why Jan Sobieski was good to the Jews—it also aims to lionize the family (its pedigree, wealth, relations with Pan Sobieski and his son). Generically it is a sacred legend. Alongside the realistic characters there is also a supernatural character who, although not named outright, is implicitly identified as the prophet Elijah: he appears as a wayfarer who stops to dine at the rich man's table, predicts future greatness, vanishes without a trace, and, of course, whose prophecy comes true.

Another version of the story was transcribed by S. B. Wolf, the pseudonym of the Jewish folklorist Benjamin Wolf Segel.³ Here the folkloristic recording is unmistakable.

³ Benjamin Wolf Segel (1866–1931)—journalist, author, and folklorist—was a fascinating character full of self-contradictions. He fought relentlessly for the emancipation of the Jews of Poland, viewing it as the solution for the condition of the Jews in Eastern Europe. He was a sharp-tongued adversary both of antisemitism and of ideological movements that saw Jewish nationalism as the solution to the Jewish problem. At the same time, Segel was a great lover of Jewish literature and studied it assiduously. Zalman Shazar, who wrote an article about Segel, described him as "a solitary and tempestuous Jewish intellectual" (Shazar 1955, p. 179). Segel

Segel took it down from a Jew of the Zaleszczyk region and published it in the Polish-language Jewish periodical *Izraelita* in 1899.

Segel notes that in his translation of the story (from Yiddish to Polish) he was careful to avoid modifying its original tone.

A Legend about King Jan Sobieski

In the town of Żółkiew there once lived a God-fearing Jew, eminent in the community, who held a lease on the estate of Pan Sobieski, the lord of Żółkiew. Pan Sobieski had an only son who had been drafted into the army. The old nobleman was sorely distressed about his only son, who had to wander in foreign cities, dine on soldier's rations, and sleep in the barracks. But what could be done? When the king commands one must obey.

In olden times the custom was that when a distinguished Polish lord leased a tavern or mill to a Jew and was persuaded that the Jew was an honest man, the Jew's livelihood was secure in his old age. If, for example, somebody came to the lord and told him, "Your honor, here is a room full of red ducats. Give me the tavern or mill that this Jew is leasing," the nobleman would throw him out of doors. In addition, the nobleman considered such a Jew to be one of his own, because the lord had confidence in him. That is how it used to be, and that is how it was for Pan Sobieski and the Jew who leased his property. So the old nobleman was in the habit of coming to his Jew to pour out his troubles to him, as well as his longing for his son. The Jew, hearing this, would comfort him: "All-powerful Lord, don't be sad, all-powerful lord, nor let your noble lady be sad. I know the young lord, Jan, for I carried him in my arms. The lad has a brain in his head and a brave heart. He will not be lost in the army and may even become a major or a colonel. What am I saying—he could even become a general, he has such a head!"

That is what the old Jew would tell his lord every time the latter sighed, yearning for his son, so far away. Once an officer came to the palace. It was none other than the young Pan Sobieski, who in the meantime had been promoted to a position even higher than general. He was resplendent in gold to the point that his own mother did not recognize him at first. His sword, a gift from the king himself, as was his custom with senior officers, hung at his side, inlaid with pearls and precious stones. It was a Friday. That evening the young general went to see what was going on with the old Jew. Everyone was sitting at the Sabbath table. Pan Sobieski sat down at the table and they served him fish, hallah, and vodka. A number of poor people, who had been invited by the householder to dine with him, were

made an important contribution to the study of the ethnography and folklore of Polish Jewry. His anthologies, most of them in German and Polish, are of great value and still a fertile source for research. The most important collection, which he published under his own name rather than one of the pseudonyms he normally employed (Bar-Ami, B. Safra, Dr. Schiffer, Dr. Zev, B. Rohatyn, and others) is the "Materials for the Ethnography of the Jews of Eastern Galicia," published in the important Polish series on anthropology: B. W. Segel, 1893, "Materiały do Etnografii Żydów Wschodnio-Galicyskich," *Zbiór Wiadomości do Antropologii, Krajowej XVII* (Kraków, Komisja Antropologiczna Akademii Umiejętności), 261–331. On his publications in folklore and ethnography, see also Schwarzbau 1968, pp. 5, 14, 74, 109, 150, 157, 158, 181, 224, 292, 318, 323, 343, 473.

also sitting there. The young lord told his host about his adventures in battle and the distant lands and cities he had seen.

Suddenly one of the poor guests leaned over and whispered in the host's ear that this young lord would soon be elected king.

The host was startled, for this was *lèse majesté* against the reigning king, for which the penalty was death. In any case, the host did not react to the remark. Later, however, when the guests had gone their way and Pan Sobieski remained alone with his host, the latter could not restrain himself and told Pan Sobieski about it. Pan Sobieski was frightened, because he saw in it the finger of God, and it is no small thing to be king. But he recovered quickly and said, "as God ordains so shall it be." He immediately gave orders to search the entire city for the poor Jew and bring him to the palace. They hunted for him in every nook and cranny—for it was the Sabbath and he could not have left the city—but in vain. He had vanished as if the earth had swallowed him up: for he was none other than the prophet Elijah. Before three years were up Pan Sobieski had been elected king of Poland. (S. B. Wolf 1899, 23, 248)

The plot elements are similar in both versions: the close relationship between the Jew and Sobieski family; Elijah's prophecy of future greatness, delivered during a meal, and its realization.

Nevertheless there are also several differences between the two versions.

1. Whereas the first is a family history, the second version is anonymous. Two hypotheses may be entertained here. The first is that the legend was originally associated with the family in question, which had economic ties with the Sobieski family in Żółkiew, but became anonymous over time. The other is that legend was part of the oral tradition of the Jews of Żółkiew and was appropriated by the family to aggrandize its name.

2. The second version has epic expansions not found in the former version—details of the relations between the Jew and the nobleman and the description of the guests and the food served at the Sabbath meal. This difference follows necessarily from the fact that the first version is a concise transcription whereas the second is the text of an oral story.

3. The second version refers to young Sobieski's military service, a particular omitted from the first version. One may conjecture that a family legend, whose main goal is to glorify the family's antecedents, can do without details that place young Sobieski at the center of the story.

4. In the second version we are told about a Sabbath meal and not just any meal, as in the first version. Folk legends do indeed prefer special occasions in the Jewish calendar and lifecycle, as I have already pointed out with regard to saints' legends (Bar-Itzhak 1987).

5. Only in the second version is Elijah dressed as a poor man and explicitly identified as Elijah.

6. The second version explains the host's alarm when he hears the guest's prediction of Sobieski's future elevation to the throne.

In both versions, of course, there is the etiological element: explaining the king's benevolence toward the Jews by the fact that one of them foretold his future greatness. The second version emphasizes that the Polish nobleman accepts Elijah's prophecy as heaven-sent and refers to it as "the finger of God." In addition, both versions accent fun-

damental Jewish values: interpersonal relations—hospitality (the second version sharpens this point by noting that the host invites poor people to share his Sabbath repast); and, in the second version, adherence to ritual precepts—observing the Sabbath. We shall return to this later.

The classical Hebrew tradition includes a well-known legend that shares many of the motifs found in both versions of our tale—that of Rabbi Johanan ben Zakkai and Vespasian (BT Gittin 55–57; Genesis Rabbah 10; Lamentations Rabbah 1; Avot de-Rabbi Nathan 4; Leviticus Rabbah; Ecclesiastes Rabbah 5; Yalkut Shimoni *Ha'azinu*). In this legend, when the two meet Rabbi Johanan ben Zakkai announces that the Roman general will soon be emperor, as indeed comes to pass. Here too there is an etiological element, meant to explain why Vespasian granted the rabbi's request to found a house of study in Yavneh.

The second legend is that of “The Poor Jaś.” It was written down by the Polish Armenian cleric Sadok Barącz.⁴ The transcriber notes that the legend is part of the oral tradition of the Jewish community of Żółkiew. The transcription is also a manifestation of intercultural communication of the sort I have discussed in the past (Bar-Itzhak 2001, 92–100; Bar-Itzhak 1997/8, 211–238), in which a non-Jew listens to and records Jewish folk tales. The legend was published twice: first in the Polish periodical *Dziennik Literacki* in Lwów, in 1854, and later in Barącz's *Legends, Traditions, Proverbs, and Songs from Russia*, published in Tarnopol in 1886 (Barącz 1889, 14–23). The transcription itself is problematic. Although Barącz was an amateur folklorist, he was also a nineteenth-century Polish churchman and as such did not hesitate to record the Jewish legend in a polemical fashion, with his own thoughts and criticism interpolated. He does not abridge the legend, though. Because of its length I can only summarize it here, incorporating direct quotations where relevant.

The legend begins with the arrival in the city of a poor child. He is starving and freezing, but no one offers to help him. Finally he takes shelter in the doorway of a Jewish home. The servant hears his crying and informs his master. The latter immediately tells him to bring the child inside and put him to bed. The next day the Jew asks the poor child if he would like to stay in his house and play with his son. The two boys get along well. The same day an elderly and respected rabbi visits the town. He goes with the householder to the synagogue, where they recite the evening service. After the service and sermon the man brings the rabbi home with him. When they enter the salon the rabbi stops in the corner where Jaś is sleeping the sleep of the just and the following a dialogue takes place:

“Who is this, sir?” he asked the householder.

“A poor child on whom everyone turned their back. I brought him into my house as an act of kindness.”

⁴ Sadok Barącz (1814–1892) was born in Stanisław to a poor family of Armenian descent. He studied at the theological seminary in Lwów and the department of philosophy of the University of Lwów. In 1835 he entered the Dominican monastery in Podkamienie. After holding various posts on the outside, including librarian of the Dominican monastery in Lwów, professor of Bible at the monastery institute, and schoolteacher in Żółkiew in 1842–1845, he returned to Podkamienie in 1855. There he lived in ascetic seclusion, devoting himself to scholarly pursuits. His work has been widely criticized, mainly because of his lack of formal training in historical research. His major contribution is considered to be the vast amount of source materials he collected.

"Do you see the light shining from his face and the aura that surrounds his forehead like a halo?"

"Yes, I do see it," replied the astonished householder.

"The Lord is with you. This halo is the covenant that the Lord has been pleased to make with your house. The light prophesies that tremendous wealth will flow from him to you and your children. Treat this lad with respect, view him as your son, and take special care to teach him our lore, delving into the Talmud, the book of our life."

Saying this, the old man spread his hands above Jaś as the high priest Eli did when he took the young Samuel into his confidence, for the good of his people.

The rabbi leaves the next day. The Jew raises Jaś as if he were his son and teaches him Talmud. His real son shows a talent for commerce, whereas Jaś proves to be a talmudic prodigy. The householder pictures his future prominence with two sons like this. Suddenly, though, Jaś disappears. The Jew dies without ever meeting him again.

Years later the king arrives in the city and inquires about that Jew. He learns that the Jew has passed away, but that in the meantime his son has married and is prospering in business. He orders him to be brought before him. Quaking in his boots, the Jew comes to the royal audience.

The king came out of this study with great courtesy, went up to him, and put his hand.

"What, you don't know me?! I'm Jaś, your old companion."

The Jew looked at his eyes. "Oy vey," he cried out, "Jaś!"

"Indeed," replied King Jaś, "you have recognized him, but Jaś has become Jan."

The Jew knelt, trembling with fear, joy, and amazement. The king raised him to his feet. "Enjoy my favor," he said. "I grant you a lease on the royal estates. May God bless you and may only good fall to the lot of your family. Go in peace."

Barącz adds, "the king was Jan Sobieski, his Jewish companion was Becal, and his Jewish physician, who contributed to his death, was Jonasz."

Before we discuss the story we ought to say something about the two historical figures mentioned by Barącz. As I noted previously, two Jews attained influential positions in Sobieski's court and aroused enmity that lasted for many years, as can be seen from Barącz's remark about the physician. This was Dr. Simha Menahem (Emanuel) de Jona, whom the Poles called Jonasz.⁵ He was the son and grandson of physicians, Johanan Baruch and Simha Menahem, who lived in Lwów. He studied medicine in Padua and was renowned for his medical skills in both Jewish and non-Jewish circles. That was how he came to the royal court.

In addition to serving as Sobieski's court physician, Dr. de Jona was a Torah scholar, well-versed in the Talmud, and worked tirelessly on behalf of the Jewish community. The inscription on his tombstone in Lwów reads:

⁵ For a detailed discussion, see Bałaban 1930b, pp. 48–58.

Here lies the rabbi, leader, and prince in Israel
The chief famed in his generation, the expert physician,
Whose hand was open to the poor and needy,
Charity warden, rabbi of Jerusalem,
The honored lord and prince, our teacher and rabbi Simha Menahem
Son of our teacher and rabbi Johanan Baruch of Jona, may the memory of
the righteous man be a blessing for eternal life.
May his soul be wrapped up among the living.



Photo 2 – The Synagogue in Żółkiew, 1692. Jan Sobieski granted a permit for the construction of the synagogue in 1687.

The second was Jacob Bezalel Ben-Natan, whom the Poles referred to as Becal. As Bałaban mentions, we do not know where he came from. It is known that his father was murdered during the Cossack insurrection and that around 1685 he settled in Żółkiew (Bałaban 1930a, 60). Jacob Bezalel was employed as the royal banker. He was also the principal leaseholder of the royal estates and a tax farmer. His lofty status aroused fierce opposition and many intrigues raged around him.⁶ He was accused of damaging merchants' interests and of defaming the Christian faith. He also worked extensively on behalf of the Jewish community. Thanks to his intercession, Sobieski granted a permit for the construction of a new synagogue in Żółkiew in 1687. Jacob Bezalel died that same year and was buried in the Jewish cemetery in Żółkiew. The link that Barącz draws between the Jew in the story and Jacob Bezalel is clearly extracultural; it ignores the fact that Bezalel's father had been martyred during the Cossack insurrection, whereas the old Jew in the story dies a natural death. A Jewish informant from Żółkiew would not have made such a mistake.

This story, like the previous one, is etiological, advanced to explain King Sobieski's benevolence toward the Jews. Here the reason is reinforced: not only a prophecy of future greatness, but also the poor child's adoption and education by a Jewish family.

Like the two versions of the first legend, this too is a sacred legend. Both feature a supernatural event: the visit by the prophet Elijah and his prophecy of future greatness, in the first story; the rabbi's prophecy of the child's future eminence, based on the light that shines from his face and surrounds his forehead like a halo, as well as the prediction of the good fortune of the Jew and his family, in the second story.

In our discussion of the first story I noted the accent on Jewish values—hospitality and Sabbath observance. In the second story this is expressed by the hospitality and charity shown to the poor boy. These values are given added force in that they are the reason that the Jew's son eventually attains eminence. There is also a purely ritual value—the evening service after which the rabbi discloses the boy's latent greatness.

The legend is replete with motives drawn from Jewish legends. There are allusions to the stories of Moses: the *verbal* echo is of Exod. 34:29; but there is also the aggada that the infant Moses filled the room with light (Rashi on Exod. 2:2, citing B Sotah 12a and 13a). Moses was also raised by adoptive parents; and the story of Joseph. The light that shines from Jaś's face can also be found in non-Jewish legends about kings.⁷

An almost identical story can be found in Livy's account of King Servius Tullius. There too we read how a lower-class child (evidentially the son of a female slave or non-Roman captive) was recognized as the future king of Rome because of the flames that enveloped his head while he slept. Scholars associate this mark with the belief that the ancient Latin kings were descended from the Fire God and mortal women; hence the fire is evidence of Servius Tullius' divine and royal origins. The story goes as follows:

At that time an incident took place as marvellous in the appearance as it proved in the result. It is said that whilst a boy named Servius Tullius was asleep, his head was enveloped in flames, before the eyes of many who were present. The cry which broke out at such a marvellous sight aroused the

⁶ This is not the place for a discussion of historical character of Jacob Bezalel. A fascinating discussion and attempt to deal with the charges that Polish historians level against him can be found in Kraushar 1891.

⁷ On this see Bolte and Polivka, 1913–1932, Vol. II, 393.

royal family, and when one of the domestics was bringing water to quench the flames the queen stopped him, and after calming the excitement forbade the boy to be disturbed until he awoke of his own accord. Presently he did so, and the flames disappeared. Then Tanaquil took her husband aside and said to him, "Do you see this boy, whom we are bringing up in such a humble style? You may be certain that he will one day be a light to us in trouble and perplexity, and a protection to our tottering house. Let us henceforth bring up with all care and indulgence one who will be the source of measureless glory to the State and to ourselves." From this time the boy began to be treated as their child and trained in those accomplishments by which characters are stimulated to the pursuit of a great destiny. The task was an easy one, for it was carrying out the will of the gods. The youth turned out to be of a truly kingly disposition, and when search was made for a son-in-law to Tarquinius, none of the Roman youths could be compared with him in any respect, so the king betrothed his daughter to him. (Livy, *History of Rome I*, 39, ed. Rev. Canon Roberts [Perseus Digital Library])

This is woven into the Jewish legend, with the modifications required by the cultural context: the ostensibly lower-class child grows up in a Jewish home rather than a royal palace; the flames are replaced by light; and it is an eminent rabbi who discovers the aura that crowns by the sleeping child, explains the phenomenon, and gives instructions about how the child should be raised. The Latin version ascribes this to the queen. This may be associated with the belief mentioned above, that a child who has flames dancing around its head is the offspring of a god and a mortal woman, so that knowledge of the phenomenon is the special province of women. Whereas the Roman lad is "trained in those accomplishments by which characters are stimulated to the pursuit of a great destiny," the hero of the Jewish legend studies the Talmud, to which it implicitly attributes Sobieski's success as king of Poland.

Especially interesting in the story of poor Jaś is the inverted structure of the biography of the cultural hero, as formulated by various scholars, notably Lord Raglan (Raglan 1990). According to his scheme, after the unusual circumstances that accompany the hero's birth and the attempt to kill him, the hero leaves his birthplace and grows up far away in the home of adoptive parents, and there are no details about his childhood. Eventually he returns to his patrimony and future kingdom.

This scheme is utilized when a society recounts the story of its own cultural hero. Because the Jewish legend about Jan Sobieski deals with a hero who is not "one of us," the plot must invert this scheme and give us a glimpse of the dark side of the moon, which always remains unseen in legends about a hero who is one of us. Accordingly, the story is set in his childhood, the period when the hero is cut off from his natural environment and thus the only time when Jewish society can appropriate him. Most of the plot unfolds in the Jewish world, where the two most important spaces are home and synagogue. This may be seen as a metaphor for the insularity of Jewish life in Poland. The prophecy about Sobieski's future greatness is uttered in Jewish "quality time"—over the Sabbath meal or after the evening service.

Similarly, the recognition scene does not involve the hero's parents or kingdom, but the son of his benefactor; the manner in which Jan Sobieski revealed himself to his

parents or kingdom, when he returned from the Jewish world, does not interest the narrating society.

There is another inversion as well. In the first part of the story the Jews play the role of Propp's "donor" (Propp 1968), providing the child with shelter and both physical and spiritual sustenance. In the second part it is Jaś, now King Jan of Poland, who is the donor.

The deep structure of the legends reveals another aspect. Even though they tell of relations between Jews and the king of Poland—relations that clearly belong to the public

sphere—both legends transfer them from the formal public domain to the intimate private one. The first legend describes the personal relationship: the Jew held the young Jan in his arms, serves as the nobleman's adviser and supporter, and frequently entertains Jan in his house (on Friday night, according to one version). This is emphasized even more in the second legend. Here the alien hero grows up in a Jewish home and gets to know it from the inside. Not only is he adopted as a son of the family and becomes familiar with the Jews' daily life, he also knows the secret of their lives—the Torah. In their deep structure, then, these legends express the Jews' yearning to escape the alienation and accompanying stereotype they bear in the public sphere of Polish society and to cast off being the



Photo 3 – The title page of a Yiddish translation of the Old Testament printed by Emmanuel Attias in 1687, ornamented with Sobieski's royal emblem.

eternal “other” for the host society. They long for an intimate and genuine association that, as the legend implies, will lead the host nation to be sympathetic toward the Jews, as happened to their king, Jan Sobieski. The hosts, too, would reap rewards from such contact, much as the boy who later became a king of rare accomplishments did from his study of the Talmud.

Returning to our initial discussion of folklore as an expression of intercultural communication, we see that the Jewish legends about King Jan Sobieski of Poland are evidence of this. One manifestation of such communication is that one of the legends was told to and transcribed by a non-Jew (and a clergyman at that!). His polemical treatment of the text does not negate this. Beyond this, however, and beyond the fact that the hero of the Jewish legend is a Polish king, the legends express a desire for communication, for a genuine and intimate knowledge of Jewish culture on the part of the people among whom the Jews live.

Even though I have not dealt with material culture and folk art in this essay, we ought not to omit two such manifestations of intercultural exchange. A hanging lamp from the palace of Jan Sobieski in Żółkiew, marked with his crest, formerly illuminated the Great Synagogue of Lwów. According to the legend associated with this item, it was given to the synagogue by the royal physician Dr. Emanuel Simha Menahem de Jona, whom we mentioned above.⁸ And the title page of a Yiddish Bible printed by the well-known publisher Emmanuel Attias in 1687 (that is, during Jan Sobieski’s reign), is ornamented with the same royal emblem.⁹

Bibliography

- An-Ski, S., 1925. “Vegen dem yudishen folks-lid,” *Gezamelte shriften* Vol. 5. Wilno, Warsaw, and New York: Ferlag An-Ski, pp. 171–194. (Yiddish)
- Baġaban, Mayer, 1925. *Historia I Literatura Źydowska*. Warsaw, vol. 3.
- Baġaban, Mayer, 1930a. “Betsalel ben hakadosh R’ Nathan, der moykhs’n in der riseyscher medine,” *Yid’n in Poyl’n*. Wilno, Vilner Ferlag fun B. Kletzkin. (Yiddish)
- Baġaban, Mayer, 1930b. “Dr. Simha Menahem de Jona, hoyf doktor fun Yan Sobieski, *Yid’n in Poyl’n*. Wilno, Vilner Ferlag fun B. Kletzkin, pp. 48–58.
- Baġaban, Mayer, 1930c. “Shaul Wahl, der yidishe melekh in Poyl’n (emes un legende),” *Yid’n in Poyl’n*, pp. 17–38, Wilno, Vilner Ferlag fun B. Kletzkin. (Yiddish)
- Baġaban, Mayer, 1936. *Historia Źydów w Krakowie i na Kazimierzu* Vol. II., Kracow.
- Barącz, Sadok, 1854. “Biedny Jaś,” *Dziennik Literacki*, 7. Lwów. Pp. 52–55.
- Barącz, Sadok, 1889, “Biedny Jaś,” *Bajki, Fraszki, Podania, Przysłowie i pieśni na Rusi*. Tarnopol. Pp. 14–23.
- Bar-Itzhak, Haya, 1987. “Saints’ Legend as a Genre in Jewish Folk Literature,” Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem (Hebrew).

⁸ Baġaban dismisses the story and maintains that the chandelier was installed in the synagogue in 1804, Prince Radziwiłł’s bankruptcy, which entailed the sale of many valuable objects from the palace in Żółkiew (Baġaban 1930b, 48).

⁹ Many consider this to be one of the most beautiful copperplate title pages in the history of Hebrew bookmaking. On the story of this Bible see: Fuks and Fuks-Mansfeld, 1987, p. 296. I would like to thank Dr. Shalom Tsabar for his assistance in this matter.

- Bar-Itzhak, Haya, 1996/8. "Outside the Natural Context: Jewish Folktales as Transcribed by a Polish Author: A Study of Klemens Junosza *Miracle in the Cemetery*," *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 19/20: 211–238. (Hebrew)
- Bar-Itzhak, Haya, 2001. *Jewish Poland, Legends of Origin: Ethnopoetics and Legendary Chronicles*. Detroit, Wayne State University Press.
- Bolte J. and G. Polivka, 1913–1932. *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Leipzig. Vol. II.
- Buber, Solomon, 1903, *Qiryah nishgavah hi ha'ir Zolkva* (Lofty City—The Town of Zholkva). Lwów: Eshkol.
- Fuks L. and R. G. Fuks-Mansfeld, 1987. *Hebrew Typography in the Northern Netherlands 1585–1815*. Leiden: E. J. Brill.
- Goldberg, Jakub, 2000, "Wilhelma Feldmana młodzieńczy debiut o Janie III I Polskich Żydach," *Profesorowi Janowi Kodrebskiemu in Memoriam*. Łódź. Pp. 45–53.
- Karpeles, Gustav, 1895. "A Jewish King in Poland," *Jewish Literature and Other Essays*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America. Pp. 272–292.
- Każmierczyk, Adam, 1992. "The Jews in Żółkiew, Domain of Jan III Sobieski," in A. K. Paluch, ed., *The Jews of Poland*. Cracow: Jagiellonian University, Research Center on Jewish History & Culture in Poland. Pp. 121–126.
- Knot, Anton, 1935. "Barącz Sadok," *Polski Słownik Biograficzny*. T.I.A – Bey PAU., pp. 290–292.
- Kraushar, Alexander, 1891. "Jakób Becal, Jeneralny Dzierżawca Dochodów Celnych za Jana Sobieskiego," *Drobiazgi Historyczne*, Kraków.
- Krzyżanowski, Julian, 1977. "Jan Sobieski w Tradycji Anegdotycznej," in *Paralele, Studia Porównawcze z Pogranicza Literatury i Folkloru*. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Litinski, Menahem Nahum, 1895. *Annals of Podolia and the Antiquities of the Jews There*. Odessa: M. A. Beilinson. (Hebrew)
- Matwijowski, Krystyn, 1992. "The Jews in the Times of Jan III Sobieski," in A. K. Paluch, ed., *The Jews of Poland*. Cracow: Jagiellonian University, Research Center on Jewish History & Culture in Poland.
- Propp, Vladimir, 1968. *Morphology of the Folktale*. Bloomington: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics.
- Raglan, Lord, 1990. "The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama," in *In Quest of the Hero*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 87–175.
- Ringelblum, E., 1933. "Dzieje wewnętrzne Żydów w dawnej Polsce," in I. Schiper, *Żydzi w Polsce odrodzonej*. Warsaw. Vol. II.
- Schwarzbaum, Haim, 1968. *Studies in Jewish and World Folklore*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Segel, B. W., 1893. "Materyały do Etnografii Żydów Wschodnio-Galicyskich," *Zbiór Wiadomości do Antropologii, Krajowej XVII*. Kraków: Komisja Antropologiczna Akademii Umiejętności. Pp. 261–331.
- Shazar, Zalman, 1955. *The Light of People*, Tel Aviv. (Hebrew)
- Shmeruk, Chone, 1977. "A Sketch of Yiddish Literature in Poland and Lithuania before the Chmielnicki Massacres of 1648/49" *Tarbiz* 46: 258–314. (Hebrew)
- Śliżiński, Jerzy. 1979, *Jan III Sobieski w Literaturze Narodów Europy*. Warsaw: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej. P. 12.

- Wimmer, Jan, 1979. "Przedmowa," in Śliziński, *Jan III Sobieski w Literaturze Narodów Europy*.
- Wolf, S. B., 1899. "Legenda o Królu Janie Sobieskim," *Izraelita* 23: 248.
- Zinberg, Israel, 1958–1971. *A History of Jewish Literature*. Tel Aviv: Sifriyat Poalim. (Hebrew)
- Żyga, Aleksander, 1974. "Z Ludwej Legendy o Janie III Sobieskim," *Literatura Ludowa* 6(XVIII): 18–26.

Folklor kot izraz medkulturne komunikacije med Judi in Poljaki – kralj Jan III Sobieski in judovske legende

Haya Bar-Itzhak

Avtorica raziskuje kako uporabljajo na Poljskem judovske legende o poljskem kralju Janu III Sobieskem kot sredstvo pri folkloristični medkulturni komunikaciji. Obravnavana sta dva tipa ohranjenih legend, ki pripovedujejo o liku Jana Sobieskega. Prvi tip legend obstaja v dveh verzijah: ena verzija je iz 18. stoletja in izvira iz rokopisa 'Beit Ya'akov'; drugo verzijo pa je zasledil judovski folklorist B. W. Segel in jo objavil leta 1899. Drugi tip legend je zabeležil poljski Armenec duhovnik Barącz Sadok po ustnem izročilu judovske skupnosti Żółkiew. Legende so raziskane in obravnavane iz različnih zornih kotov, npr. z vidika njihovega kulturnega konteksta, literarnih vzorcev o tem kulturnem junaku, raziskana je njihova vloga v pripovedništvu in globinska struktura legend.

»Coprnice so me nosile«.

Nočna srečevanja s čarovnicami

Mirjam Mencej

Described and analyzed are nighttime supernatural experiences reported by villagers in eastern Slovenia during the 2000-2002 fieldwork research on witchcraft. A comparison with identical motifs in other parts of Slovenia and in Europe showed that elsewhere, such experiences have been incorporated into different belief systems, especially in the belief about the restless dead. It may therefore be presumed that in the eastern part of Slovenia in a certain period, there was an integration of those belief systems into the prevalent paradigm of witchcraft.

O čarovništvu, ki smo ga v letih 2000-2002 raziskovali na območju vzhodne Slovenije skupaj s študenti in študentkami Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, sem že pisala v dveh doslej objavljenih člankih¹. Kot sem opozorila, je mogoče znotraj fenomena čarovništva na raziskovanem območju razlikovati med več plastmi oziroma kategorijami čarovništva. Prva plast zadeva napetosti v medsebojnih oz. medsosedskih odnosih – tu gre v prvi vrsti za obtožbe, ki neposredno zadevajo odnose med sosedi, pri čemer za glavno gonilno silo v ozadju škode, ki je storjena, naši sogovorniki poudarjajo zavist, nevoščljivost, hudobijo sosedov. Tipična osumljenka je v tem primeru zavistna sosedka, ki naj bi po prepričanju sosedov izvajala magijska dejanja z zlim namenom tako, da je zakopavala na njegovo zemljo ali hlev razne predmete ali pa škodovala skozi zli pogled, zli govor, zli dar ipd. Druga kategorija čarovnic znotraj »socialne« plasti čarovništva so t.i. »vaške čarovnice«. Meja med zavistno sosedo in vaško čarovnico sicer ni vedno ostro začrtana in delu žensk, ki imajo na tem območju reputacijo vaške čarovnice, pripisujejo enaka škodljiva dejanja, kot jih pripisujejo nevoščljivi in zavistni sosedi. Vendar pa obstajajo tudi drugi razlogi za reputacijo vaške coprnic, ki s škodljivim delovanjem ženske, porojenim iz zavisti, nimajo nujno neposredne zveze. Razlog za njeno reputacijo je lahko npr. ukvarjanje z zdravljenjem, ustrežanje stereotipni podobi čarovnice, domnevno posedovanje čarovniške knjige itd.

Druga plast čarovništva na obravnavanem območju pa zadeva tenzije z nadnaravnim svetom, tj. vsa domnevno nadnaravna doživetja, ki se praviloma odvijajo ponoči oz. na meji dneva in noči, najpogosteje na mejnem, zlasti ponoči »nevarnem« prostoru (na meji ali zunaj vasi, v gozdu, ob vodi). Tu gre predvsem za prikazovanje luči in nekatera druga doživetja, ki jih ljudje interpretirajo kot dejanja coprnic. Tovrstne pripovedi največkrat govorijo o izgubi poti oz. o onemogočenem nadaljevanju poti, nekakšni blokadi poti, dezorientaciji, blodenju ipd.

¹ Mencej 2003, 2003a.

Delitev na vse te plasti oz. kategorije je seveda do neke mere nasilna, saj se različne plasti čarovništva oz. kategorije čarovnic med seboj deloma prepletajo (»nočne« čarovnice so lahko na primer prepoznane kot sovaščanke, najpogostejše kot ženske, ki imajo v vasi tudi sicer reputacijo čarovnice; »vaška« čarovnica se deloma prepleta s »sosedsko« čarovnico, deloma pa z »nočno« – glej v nadaljevanju). A po drugi strani so med njimi tudi bistvene razlike, ki utemeljujejo tako delitev – te razlike se kažejo tako v funkciji, načinu in cilju škodovanja, vzroku, ki ga pripisujejo njihovem delovanju, kot tudi v načinu obrambe pred njimi.

Nadnaravna plast čarovništva

V tem članku se bom posvetila samo »nadnaravni« plasti čarovništva, če jo lahko tako imenujem. Najpomembnejša karakteristika te plasti je predvsem *čas*, ko prihaja do srečanj s čarovnicami, oz. dejstvo, da gre praviloma za *nočna* doživetja. Medtem ko se lahko škodljiva dejanja, tipična za »socialno« plast (na primer kraja mleka, zakopavanje predmetov z namenom, da bi škodili sosedovemu pridelku oz. živini, zaustavljanje živine na magičen način ipd.), odvijajo podnevi ali ponoči in čas teh dejanj sam po sebi ni niti pomemben niti ni specifikiran (noč je lahko včasih bolj primerna za taka dejanja pač samo zato, ker je – vsaj v primeru zakopavanja – storilca pri takem dejanju pač težje zalotiti), so zgodbe te druge plasti strogo omejene na nočno obdobje; navadno pride do teh doživetij v času od prvega mraka pa do jutra, svita, prvega petja petelinov itd.

Druga karakteristika te plasti je sama *podoba čarovnic*. Medtem ko je za čarovnico socialne plasti vedno osumljena konkretna oseba iz vasi, najsi bo to že zavistna sosedka ali pa vaška čarovnica, se nočne čarovnice navadno kažejo v nejasnih podobah – najpogostejše kot lučke ali kot ne definirana, nevidna prisotnost, ki je interpretirana kot čarovnica šele na podlagi negativnih doživetij, ki sledijo. Pogostejše kot v drugih pripovedih govorijo ljudje o njih v množini: npr. »coprnice so me nosile«, »coprnice so me zmešale«, in ne: »coprnica me je nosila oz. zmešala«. Odgovor ljudi na abstraktno zastavljeno vprašanje o coprnicah, npr. o času njihovega delovanja, zbiranja, kraju njihovih srečanj ipd., se v veliki meri nanaša na to plast verovanj² – ki, če se sklicujemo na Lévi-Straussa, dejansko spada v sfero mitičnega. Nejasne podobe nočnih srečanj so ljudje sicer občasno identificirali z žensko iz vasi, v glavnem za žensko, ki ima v vasi reputacijo čarovnice, a v času nočnih doživetij gre primarno za izkušnjo z nadnaravnim svetom. Sama po sebi so ta doživetja ločena od socialne in ekonomske realnosti skupnosti.

Tretji bistven element, ki to plast ločuje od socialne plasti čarovništva, pa je *kraj* teh doživetij. Medtem ko so se čarovniška dejanja prve plasti odvijala znotraj vasi oz. na območju zasebnih zemljišč (njiv, dvorišč) in poslopij (hiše, hlevov) tega ali onega lastnika, so tipične lokacije nočnih srečanj s čarovnicami zlasti gozd (grmovja), križišča, območja ob vodnih površinah.

Te tri specifikke predstavljajo temeljne kriterije, ki nadnaravno plast čarovništva ločujejo od t.i. socialne plasti. V nadaljevanju se bo sicer pokazalo, da so razlike med plastema tudi še v drugih elementih, a za zdaj ostanimo pri tistih, ki so razločevalni že na prvi pogled.

² Deloma se odgovori v primeru, kadar se vprašanje nanaša na izgled in karakteristike čarovnice, navezujejo tudi na stereotipno predstavo o vaški čarovnici, ki pomeni nekakšno presečišče med obema plastema (gl. Mencej 2003).

Klasifikacija nočnih doživetij

Nočne čarovnice se pojavljajo v različnih podobah. Na območju, ki smo ga raziskovali, je najbolj tipična podoba, v kateri se coprnic pojavlja, luč, ki – kadar ima srečanje z njimi negativne posledice – povzroči, da človek izgubi pot, ne more nadaljevati poti, blodi, se zapleta v grmovje in trnovje, hodi v krogu ipd. O prisotnosti čarovnice pa ljudje sklepajo tudi retrospektivno, zgolj na podlagi doživetij izgube, blokade poti, dezorientacije ipd., ne da bi čarovnico v takem primeru kakorkoli videli, slišali ali začutili. Poleg takšnih opisov doživetij smo posneli tudi nekaj redkih pripovedi o nočni prikazni v podobi človeka (navadno ženske), ki zapelje človeka, ki se z njo sreča, na napačno pot, ter pripovedi o videnju peric (nekakšnih prikazni), ki ponoči perejo ob vodnjaku ali potoku (včasih pa tudi tam, kjer ni vode) – te pripovedi krožijo na razmeroma ozko omejenem geografskem območju. Ker sta ta zadnja dva tipa pripovedi relativno redka, se bom v tukajšnjem članku ukvarjala samo s prvima dvema skupinama nočnih doživetij, in sicer s pojavom luči in s pojavom izgube ali blokade poti – po predhodnem vidnem stimulansu ali brez njega.

Luči

Luči so na območju, ki smo ga raziskovali, daleč najbolj razširjena predstava o podobi nočnih čarownic oz. coprnic, kot jih tu imenujejo. Nočna srečanja z lučmi, ki so bile v tukajšnjem verovanjskem sistemu praviloma interpretirane kot čarovnice, se raztezajo od povsem benignih prek strah vzbujajočih pa do skrajno neprijetnih doživetij, povezanih zlasti z gibanjem človeka (blokada poti, izguba orientacije, sprememba lokacije, občutek, da čarovnice same fizično obračunavajo s človekom....).

Opisi luči se med seboj precej razlikujejo tako glede barve, velikosti, števila kot v drugih detajlih.

Števílo: Najpogosteje so ljudje videli ali neposredno srečali večje število luči – pri tem je to število le redko natančno definirano (po enkrat tri, pet do šest, sedem), v glavnem ljudje preprosto govorijo o lučkah v pluralu. Veliko redkeje gre za opazovanje ene same luči.

Barva: luči so opisovali približno v enakem številu kot preprosto rumeno (podobno siju žarnice), modro, rdečo ali zeleno, največkrat pa so bile luči (kadar jih je bilo več) opisane kot raznobarvne oz. vseh barv, znotraj katerih so nastopale vse že našteté barve, poleg tega pa še roza, vijolična in bela.

Velikost: luči se v opisih razlikuje: največkrat jih primerjajo z velikostjo kresnice; drugi opisi nudijo primerjave še z žarnico, orehom, žogico in baterijo, plamenčki...

Kraj: kjer so se lučke pojavljale (ki ni bil nujno tudi isti kot kraj, od koder so ljudje luči opazovali), je bil največkrat povezan z neke vrste vodno površino: lučke so najpogosteje videvali ob potoku, reki, izviru, v enem primeru tudi v močvirju. V posameznih primerih so omenjeni tudi njiva, polje, vrh hriba in hrib, gozd, travnik, kapela, cerkev, križpotje, gnojni kup ter bližina hiše domnevne vaše čarovnice.

Čas: pojavljanja luči v teku leta pripovedovalci le redko definirajo in med njimi ni praktično nobenega konsenza. Redke omembe navajajo kot čas pojavljanja čarownic

kresno noč, junij, polno luno konec novembra, spomladi in jeseni, advent in kvatrne tedne.

Opisi doživetij videnja luči pa se med seboj razlikujejo glede na posledice, ki jih (n)imajo za človeka. Prva skupina pripovedi govori o preprostem opazovanju luči, ki jih ima človek sicer za coprnice, vendar le-to zanj nima negativnih posledic. Vmesna skupina so pripovedi, v katerih človek luči občuti kot napadalne: lučke se mu približujejo, on zbeži in se reši pred njimi. Za zadnjo skupino pripovedi pa je značilno doživetje neposrednih negativnih posledic takšnega srečanja: izguba poti, blokada, nerazumljiv premik položaja...

Verjetno so posledice vsaj deloma pogojene z različno situacijo, v kateri se nahaja posameznik. Tipična razlika med skupino povedk, v kateri človek luči le opazuje, in drugo, v kateri zaradi luči (ali brez nje) zablodi ipd., je, da v prvem primeru opazovanje pogosto poteka z večje razdalje in je navadno kolektivno, pri čemer zato do neposrednega, bližnjega srečanja med lučmi in človekom oz. do osebne izkušnje z njimi ne prihaja. Naši sogovorniki so pogosto omenjali, da so jim luči kot otrokom pokazali starši in jim razložili, da so to čarovnice. Tako so jih pravzaprav uvedli v kolektivno tradicijo tega območja, ki je seveda podlaga za morebitna osebna doživetja, ki iz te tradicije zajemajo in se ji prilagajajo. Nasprotno gre pri srečanjih z lučmi, ki zapeljejo človeka v grmovje ali vodijo v dezorientacijo ipd., za bližnja srečanja, v njih pa je udeležena najpogostejše ena sama oseba ali le redko tudi dve hkrati. Pogovori z našimi sogovorniki so pogosto potekali po naslednjem vrstnem redu: ljudje so začeli pogovor z omembo, da so ali slišali govoriti o tem, da naj bi se coprnice pojavljale kot lučke in /ali zavajale ljudi na napačno poti itd. ali pa so jih včasih celo sami od daleč opazovali; zatem je sledil memorat, pripoved o osebni, neposredni izkušnji posameznika (lastni ali izkušnji znanca).

Nenevarna opazovanja luči

Mnogi pripovedovalci govorijo o lastnem opazovanju luči, ki ni vodilo do neprijetnih doživetij, čeprav je včasih vzbujalo vsaj malce nelagodne občutke; pogosto so bili opozorjeni, da na kraje, kjer so navadno videvali lučke, ni varno hoditi. Kraji, kjer ljudje videvajo take luči, so pogosto stalne, točno določene lokacije. Praviloma gre tu zgolj za vizualno doživetje: lučke ljudje le opazujejo, navadno v gibanju oz. ko letijo, švigajo, skačejo sem in tja po zraku ipd. – kot običajno opisujejo njihovo premikanje sami. Slušne dražljaje so opisovali samo trije sogovorniki: eden je omenjal, da je slišal »cvrčanje« (56³), drugi, da se je slišalo »pfju« (77), ena sogovornica pa je pripovedovala, da so se lučke pogovarjale med seboj v tujem jeziku, nekako »jamrale«, poleg tega pa je slišala njihove stopinje (16). Taktilnih dražljajev ob tem ni omenjal nihče od naših sogovornikov. Drugi sogovorniki ne omenjajo lastnih izkušenj, temveč so o lučeh samo slišali pripovedovati sosede, znance... Ponavadi omenjajo mesta, kjer naj bi se zbirale lučke – čarovnice, vendar pa ne vedo za nobeno neprijetno doživetje, ki bi bilo povezano z njimi.

³ Številke v oklepajih in za citati se nanašajo na informatorje, katerih imena in kraja prebivališča zaradi delikatnosti teme ne navajam; podatke o informatorjih pod posamezno šifro hrani dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo. Črka S v citatih pomeni spraševalca, I pa informatorja, sogovornika.

I: Ja, tisto so pa govorili tukile dol, v V., tule dol ob cesti, ko je veliko dežja, pa pride voda ven. Izvir, ena taka jama je in tam so ljudje govorili, ja, da so videli ponoči raznobarvne lučke, de so se prižigale, pa ugaševale, ne. In da so to pač cuprnice. Samo drugi spet, ko so pa malo bolj..., ko ne verjamejo, so pa rekli, da to je pač od vlage, ne, da je možno, da so se kakšne, da so kakšni plini, da so se kakšne lučke prižigale. Ja, ja, eni so si tako razlagali, ta drugi pa so verjeli, da so cuprnice, ne.(47)⁴

I: So ponoči ljudje gledali, pa so se lučke vžigale, ugasovale, vžigale, vgasovale...

To je bilo tule gor (na hribu). Tam so zmeram, so rekli, da so tam coprnice, pa so se lučke vžigale, pa vgašavale... Samo, to so rekli, da so kakor kresnice, ne. To sem videl jaz, pa nisem vedel, kaj je to.(56)

S: Kaj pa te lučke, so to bile coprnice ali so jih one držale v rokah?

I: Ne, niso rekli nič, oni so samo videli plamenčke. Ti plamenčki so šli tako kot en plamenček, da je šel, pa da se je slišalo, da je kar pfju naredilo nekaj, pfju, pfju. (77)

I: To so bili moji stariši in stari stariši, so bili viničarji pri enih noblih ljudeh, v V.. In so tudi ponoči, se ena je zbudila, je šla na stranišče, pa je tudi kurilo, kurišče bilo tam pred kletjo, tako veliko, pol pa seveda ni upala iti ven, ker tam ni bilo notri stranišče, je bilo treba ven iti. No, in tako je tista rekla, zato pa ne upam ven. Pol so se pa vsi zbudili, vsi gledali tisto kurišče in tako naenkrat se je tisto razperšelo in je šlo po celi tisti dolini V., pa skoz dol so šle tiste luči. In to so meni pravili moj predniki, starši in pa stari starši in to jaz verjamem, da je lohk bilo. Ampak to če danes kateremukoli poveš, vsak bo rekel, da ni res, ampak jaz jim pa trdno verjamem, da je to bilo. Ampak zdaj jaz nisem tega nikoli nič še doživel. (105)

Srečanja z lučmi pa so pogosto pokažejo za *napadalna*: lahko se približajo človeku, gredo nadenj in ga celo poskušajo napasti. Tak »napad« se sicer konča srečno, človek se uspe še pravočasno rešiti; posledic, razen prestopanja strahu, ne utrpi.

II: Ja, ...lüči so šle na človeka, potem pa čim se je človek zglasil (oglasil), pa je tisto zginilo...

S: A to so bile majhne luči?

II: Velike lüči, velike...

S: In to po gozdu, ne?

II: Ma, to je švigalo po lüfti!

II: Tiste lüči so švigale, to je po lüfti švigalo, blizu človeka se pa ni dalo, samo da je tu, ko je tisto se pojavilo, je bilo vsakega strah, kdor je videl...

S: A so bile daleč od človeka, te luči?

II: Ja, če bi kateri hotel kaj narediti, se je bližalo, ja, pa so ljudje potem bežali.

S: Kako, če bi hotel kaj narediti - če bi hotel kaj narediti tem lučem?

⁴ V terenski raziskavi čarovništva so sodelovali študentke in študenti Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, ki so v letih 2000/2001 in 2001/2002 pod mojim mentorstvom obiskovali Vaje iz folkloristike, in pa udeležke in udeleženci poletnih delavnic julija 2000 in 2001. Transkripcije, na katerih temelji raziskava, so v celoti delo študentov in študentk. Posneti material (kasete in fotografije) ter podatke o informatorjih, času, kraju posnetka itd. hrani dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Zaradi delikatne teme imena krajev zapisa in natančne lokacije območja ne navajam.

II: Ja, moja mama je povedavala, da so ... mlatiči bili, ki so najprej na cepin mlatli, pa da so tiste luči se videle, potem so pa tisti štirji mladi pubji pa, pa tu, ne,...kaj se jih bi pa bali, ne? Ko je še bila moja mama mlada, pa je rekla, kaj se jih bi pa bali, pa so pubji kar šli, da bojo, e..., tiste, ne, tam jih neki, oponašali, pa kaj, se je pa kar bližalo, potem so pa vsi vkup bežali. (17)

S: Ja, ja. Kaj pa za kakšne lučke, ste že slišali?

A: Luči priti so slišali, smo slišali.

S: Kaj pa?

A: Ne vem, da so bile coprnice, takih je bilo enih pet, šest, so jih pa klicali, pa /nerazločno/. So se že popeljale v dolino, pa smo bežali notri v hiše, ne, pa zaprli se, potem so pa letale tam neki po gnojišču, te luči, ne. (59)

S.: A o kakšnih coprnicah, ste kaj slišali?

I.: To so včasih hitali (pripovedovali – op. M.M.), to je moja sestra hitala, da so bile take lučke. Lučke, ki so šle od botre z vinograda, ko so pomagale kopati, to so včasih. Pa so se sestre za roke držale, pa je botra dala jim čebu (čebulo – op. M.M.). Pa so tisti čebu notri v ceker pritisnile, pa med sebe dale, so rekle...: »Ja, zdajle so pa coprnice,« so rekle, »coprnice grejo za nama! Držimo toti čebu, da nas ne bojo vzele!« /smeh/ Jaz sem se smejala tako, ko je povedavala. Potlej je rekla: „Tako smo tiščale tisti čebu.“

S.: Lučke naj bi bile coprnice?

I.: Ja, tako so hiteli včasih. Jaz nisem nič lučk videla. (66)

Lučke povzročijo blokado, izgubo poti, blodenje...

Lučke, ki se pojavljajo v zgodbah o izgubi poti, pa imajo za človeka lahko tudi hujše posledice kot v teh prvih dveh skupinah pripovedi: ljudje jih niti ne opazujejo iz radovednosti ali kakega drugega nagiba niti ob njih ne občutijo strahu. V tej skupini pripovedi imajo luči po eni strani skorajda magično privlačnost, zaradi katere jim človek tako rekoč brez lastne možnosti odločanja sledi kamorkoli. Na nepojasnen način povzročijo, da človek zaide, se napoti v napačno smer in v končni fazi celo noč blodi po gozdu ter se zjutraj znajde daleč stran od mesta, kjer je bil oz. bi moral biti; ali pa se njegova nočna hoja konča v grmovju in trnovju.

Tipične sintagme pri opisih takih doživetij so: »lučke (oz. coprnice) so me zmešale«; »lučke so me nosile«; »lučke (coprnice) so me pritegnile, da sem šel za njimi«; »ko sem zagledal lučke, me je nekaj zaneslo«...

II: .../Slišali smo,/ da so coprnice zmešale katerega, pa da ni nikakor mogel voziti domov, ne... ravno slučajno se je pripetilo enemu K.L., ne. Je šel z vinograda, pa je je prišel gor na D. na križevpotje, tam je pa nekakšne lučke videl. Potem je pa kar pot bila, pa je šel pa v drugo stran, ne. Potem pa se ni mogel več znajti, kje je, in je celo noč prenočil v gozdu.

S: Kako je pa zjutraj prišel ven?

II: Zjutraj je potem...zjutraj, ko je potem, ko je se svit delal, ne, potem je komaj se sčemu (zavedel – op. M.M.), kje je, pa je bil čisto tam na drugem vrhu, nad S.

I:ne, in so ga pa zmešale, da je odšel v levo...namesto de bi šel prav. No, ta je pa zdaj... zdaj je šel v grmovje in ni mogel ven, je pa moral počakati jutra. (21)

I: In tudi tamle je ena hiška bila, gor na tistem bregu, smo mogli na šprahkurs (jezikovni tečaj – op. M.M.) hoditi, pa je bila tudi soseda /z nami/. Ona je šla domov po drugi poti, medve pa po drugi. Pa pridemo, ona tam do križpotja, je videla kar, da neki pred njo gre, in je šla gor k tisti hiški glih do tiste doline. In je celo noč hodila – v vrt je prišla, pa ni znala ven, dokler ni videla, dokler se ni svitalo. In to je veliko teh pravljič bilo. Vsakega niso mogle, nekaterega pa so zmešale. Ne vem, če je to res.

S: Kako pa so ga zmešale?

P: Ona je kar šla, kar šla je. Pravi, da je videla nekakšno luč in je kar šla za tisto lučjo. In je prišla notri k tisti bajti v vrt, tam pa ni bilo nobenega, da bi to v najemnici imel. (34)

I: Mož moj, ne, je šel dol iz P., se reče, ne. /Je podawal (pripovedoval – op. M.M.), da je šel en cejt gor, pa je eno luč /videl/, pokl (potem – op. M.M.) pa ga je nekam zaneslo, tako da je, ne vem, kam že, v kateri kraj ga je zaneslo.

II: So bile kar hiše.

I: Same hiše so bile.

II: Se je kar postavilo, hiše so se postavile in pokl se pa dol usedel. /Ko se je/ svitalo, pa je šel naprej. Ampak je vedel točno, on je vedel, kje je, on je točno vedel, kje je, ga niso mogle premamiti, ampak da bi ga kar zaneslo, je rekel... Potem pa pravi, je bilo polno hiš. Ne', je rekel, to pa ne'. Pa se je dol usedel...

I: ... da se je dan naredil.

II: ... potem pa nič ni bilo. (75)

I: Tisto je pa rajnki oče tukaj od moža...je pa podal (povedal – op. M.M.), je rekel, da je šel domov. Je pa rekel, da je šel domov od tukaj dol, tam je bila noter za take križevi poti, ne... Tam, je pa rekel, tam je pa vse potem videl luči, vsake sorte pa vse. Je rekel, ja, coprnce, zdaj boste pa mene nosile. Ja, in to je bilo res.

S: Kaj pa je videl?

I: Ja, nič, kot same luči, vsake vrste, rdeče, zelene...

Potem ko je pa rekel, potem pa ni mogel domov priti, ne, so ga ustavile, domov ne, kam je se obrnil, je bilo samo grmovje, ne. Samo grmovje je bilo, ne...da ni nikamor več mogel...pa kaj, če je bil tako navajen tistih poti. Domov ne, pa ne, pa fertig! Potem je bilo pa zjutraj pa ura tri, tjedi so pa slišali tukaj mat, ne ...da neki vrešči nekdo, ne ... očeta pa ni bilo domov, ne. Grejo gor poslušat, ja, to je pa ja naš, so pa otroke poklicali, so rekli: Pojdite dol, tamle notri pojdite, od G. dol, tam na tiste križeve pote, pa boste tam videli, če je naš, pa zakaj je, da domov ne more priti. Pa so šli, pa je čisto na lepem poti stal. Čisto na lepem poti, pa nikamor ni mogel iti, ne. Njim se je pa zdelo, da je v samem grmovju. Tako. In potem so ga pa rešili, pa je prišel domov. (60)

I: Oj, to, ko bi še naš stari atek bil, ko je imel sto let, ko je umrl. On, ja. Ja njega pa, njega so pa, tisto je pa večkrat pripovedoval, samo jaz ne vem, no, če je to bilo, da so ga coprnce vodile, veste, ja. Recimo, da je šel, tule dol je en gozd, in da je po tistem gozdu hodil, pa da je videl ne vem koliko lučk raznih, je šikal (švigalo – op. M.M.) pred njim in da iz

tistega gozda ven ni mogel priti, ne. Je rekel, da potem, potem je pa menda prespal noter in seveda malo je verjetno popil, no, jaz ne vem, od kje so šli, in je rekel, da je to itak prepričan, da je nekaj bilo in da ni mogel ven iz gozda priti. Ta gozd ni daleč od nas doma, tule dol, in je rekel, da iz tistega gozda se ni dalo priti, pa da so takrat rekli, da so to ene take, jaz ne bi rekla... Potem sem že slišala, da bi suh les pokal, veste, pa da je iskre metalo.... Samo rekel pa je, da je bil tako omejen, da ni našel poti. (96)

Videnje luči včasih spremljajo še posebni *psihični občutki*: občutki, ki jih opisujejo pripovedovalci (te zgodbe so sicer največkrat pripovedi iz druge roke), včasih razkrijajo nekakšno skorajda hipnotično stanje, v katerem se žrtev znajde potem, ko zagleda lučke. Gre za nekakšno odsotnost sposobnosti zavestnega razmišljanja in odločanja: že najbolj tipična fraza »coprnice so ga zmešale« kaže na ne povsem zavestno stanje žrtve. Enako lahko domnevamo tudi iz občutkov, ki jih pripovedovalci opisujejo, češ da so bili »omejeni« (96), »hipnotizirani« (15), »da ima človek neko domišljijo v glavi« (82), pa iz pripovedi, ki omenjajo, da se človek »osvesti«, »zbrihta« šele po določenem času, npr. ob materinem klicu oz. zjutraj, ko se zdani:

Tam, kjer sem bila jaz doma, na P., je rekel eden, da je šel ponoči ven, ne, k potrebi, ob dveh ponoči, in je rekel, da je videl dol, da so bile nekakšne lučke in da ga je kar pritegnilo, da je kar šel za tistimi lučkami in ga ni bilo nazaj. Zgubil se je, ne. /smeh/ In je rekel, da potem je prišla... – ga le ni bilo nazaj notri – pa je prišla mama ven, pa ga je klicala in tedaj se je o s v e t i l, da je pač nekam šel in da se je vrnil nazaj v hišo. /smeh/ (47)

I: Ja, so govorili, še moj oče je rekel, da je šel enkrat od nekod, pa da ni bil pijan, ko so pravili, da to se samo pijancem godi. Da je šel čez eno goščo in je prišel takoder, da absolutno sploh ni vedel, da je bil kdaj tam, nikoli tam. In so neke lučke šle okrog njega, ne, tako so se svetile, pa ga obkrožale in ni se mogel znajti, šele zjutraj so se znajdi, mislim, z b r i h t a l i, kje je. Da je bil v enem strašnem grmovju notri, samo to je pripodaval, ja. (105)

Nejasna prisotnost coprnice, ki povzroči blokado, izgubo poti ipd.

Ta skupina pripovedi je na neki način najbolj »neulovljiva«, vendar pa hkrati – poleg izročila o lučeh – najštevilnejša na tem območju. V vseh primerih gre za pripovedi, ki govorijo o izgubi poti, zablodenju, o nerazumljivem premiku na drugo mesto ali blokadi nadaljnje poti. Povzročitve izgube poti ipd. na tem območju ne pripisujejo nobenemu drugemu bitju kot (kadar ga sploh komu pripišejo, kar sicer najpogosteje storijo⁵) zgolj in samo čarovnicam.

Te zgodbe, ki so pogosto pripovedovane kot lastno doživetje ali kot doživetje bližnjega znanca, soseda oz. sorodnika, tj. kot memorat⁶, ne opisujejo fizične prisotnosti coprnice in ne omenjajo, da bi jih človek kakorkoli videl, slišal, začutil ali zaznal. Pri tem ne gre morda za nepopolne pripovedi, ki bi se osredotočile le na posledico srečanja s coprnici in izpuštile dogodke, ki so pripeljali do le-tega, ampak za celovite pripovedi, povedane od začetka do konca kot zaključene celote. Zato je očitno, da v takih primerih

⁵ Včasih se ljudje v pogovoru s tujci (nami) iz previdnosti raje izognejo neposredni interpretaciji teh doživetij.

⁶ Von Sydow 1948: 73; prim. Kvideland 1988: 19.

neposredne vizualne stimulacije ob doživetju coprnic dejansko ni, zato pa je mogoče delovanje oz. prisotnost coprnic jasno prepoznati iz posledic, ki doletijo človeka. Coprnic tu nastopajo kot nevidne, nezaznavne, njihova prisotnost ni predmet razprave. Na psiho, zavest človeka delujejo na nepojasnen način. Ljudje v opisih teh doživetij ne omenjajo niti fizične niti nadnaravne svetlobne ali drugačne prisotnosti coprnic, ampak zgolj na podlagi dejstva, da so izgubili pot, zašli ipd., vedo, da so bile coprnic tiste, ki so jih zmedle, zmešale, zapeljale, jih vodile ipd. Spremenjeno psihično stanje človeka in posledice, ki izhajajo iz njega, so pravzaprav na neki način indikatorji čarovničine prisotnosti⁷. V teh pripovedih bi glede na vrsto vpliva, ki ga ima coprničina prisotnost na človekovo gibanje, lahko razlikovali naslednje tipe motivov:

Blokada poti

Nekatere pripovedi govorijo o blokadi poti, ki jo navadno predstavlja grmovje, trnje, v katerem se človek znajde.

Imaginarna blokada

Včasih je blokada imaginarna: človek ima občutek, da stoji sredi grmovja, a se kasneje izkaže, da je bil v resnici ves čas sredi poti.

S: Se spomnite, kaj so vam povedali o coprnicah?

Da, ja, kako so pot zgrešili ali pa kaj, ali pa je zašel v grmovje, pa domov ni mogel, /ni mogel/ ven priti, pa da so to coprnic zacoprane. Ja, ali pa moj, se je potem dol usedel, pa potem zjutraj takole, ko se je že k dnevu delalo, pa malo snega je bilo, pa sta šla po poti skupaj in kar naenkrat, da jima je tiste kolovozne poti zmanjkalo, sta se znašla v grmovju. In domačina tu, ne, da sta vedela za vsako drevo skoraj, pa vse, in nista mogla iz tistega grmovja več ven. In tam sta potem počakala, celo škatlico vžigalic so imeli s seboj, da so to si svetili. In kamor sta pogledala, samo grmovje je bilo. In potem, ko se je začelo svitati, sta kar naenkrat bila spet nazaj na poti, pa sta šla potem. In drugi dan sta šla gledat obadva, kje sta se znašla, pa pravi, da ni bilo dva metra od kolovozne poti, pa ni bilo nič trnja tam /smeh/. Kako to, da je, jaz sama ne vem, kako to mora bit. (41)

Ali pa, ko je eden rekel, da kako je bil pri eni hiši...oziroma zvečer je šel domov. Potem pa namesto da bi šel na tisti konec, kjer je bil doma, je šel pa čisto drugam. Pa po nekem trnju, pa po grmovju, pa takisto naprej...potem je pa vedel, da ne more nikamor več, se je pa dol usedel, pa je počakal, da se je začelo svitati zjutraj. Pa je bil čisto na ravnem, ni bilo nobenega trnja, pa čisto nič.(59)

Moj oče je tudi enkrat bil na eni zabavi, pa je bil čisto trezen, pa je jémal pištolco, pa je šel ponoči domov, ja, pa čisto blizu doma ga je omlelo (omrežilo – op. M.M), je bil čisto

⁷ Povsem podobno situacijo srečanja z bajnimi bitji (fairies) opisuje Narváez v Novi Fundlandiji: »Encounters were sometimes characterized by mortal perceptions of the actual physical presence of fairies, but more often by an awareness of a dreamlike, psychic presence which caused pickers to lose their sense of time and get lost by being „taken astray“ or „led astray,“ „fairy-led,“ or by being „in the fairies.“ (Narváez 1991: 343). Tudi Vinogradova omenja tako zavajanje ljudi na napačno pot kot izgubo razuma zaradi delovanja bajnih bitij (Vinogradova 2000: 49).

bogi, da ni vedel, kje je. Pol je pa začel neki tu fantazirat, da so ga čarovnice zmešale, pa je začel streljat okrog. Pa je prišel kolega njegov, to je bilo blizu že tam, pa je prišel kolega: Ja, kaj ga pa Joža serješ? Pol je pa rekel: A veš, da ne vem, kje sem. Pa ko je bil čisto na stari poti. No, to je pravil, da to je bilo točno res, da ga je omelelo in je bil gotov, pa čisto blizu domu in pa blizu prijatelja tam.(105)

Resnična blokada

Iz nekaterih pripovedi pa je mogoče izluščiti, da se je človek tudi v resnici znašel v grmovju, iz katerega ni več našel izhoda.

Mama moja je razpravljala enkrat, ko je šla domov, pa to je že dolgo ne, da je šla domov, pa je zmeraj šla po poti tisti in enkrat jo je neki kar zaneslo in je prišla samo v grmovje. To je bilo že včasih. To so včasih, so rekli, to so strašili /s/ coprnicami. No, tudi to je blo, ne. In je rekla, da bolj ko je rinila, bolj je prišla v grmovje, to je bilo neverjetno. To je znala moja mama zmeraj povedati. Je rekla, zmeraj /je/ po tisti poti šla, je rekla, in bolj ko je šla, nikakor ni prišla ven. (80)

S: So komu pot zmešale coprnice?

I: Tisto tudi, tisto so pa še meni. Tukajle gor s šihta sem šelu, pa sem imel lampo, uno karbidovko, lampo, ja. Jaz sem bil knap drugače, ne. Kar naenkrat sem iz pota zgrešil dol.

Notri v trnih sem se znajdu. Ven priti ne, porka duš hudičov, ne, sploh ne. Potem tamle sem se ulegel tisti cajt, pa sem se ulegel, ne. Kaj pa čem drugega narediti? Potem pa tam je bil pes, pa tast moj, ne, Luka, pa sem ga poklical, je prišel dol in me je skoz domov peljal. Je to mogoče?

....Bi rekel, da sem bil pijan ali kaj takega, pa nič, čisto normalen, ne. Pot sem zgrešil, ne, pota več ni bilo. Ima človek neko domišljijo v glavi ali kaj, ne veš, ne. (82)

Dezorientacija, blodenje, izguba poti

Drugi pripovedovalci poudarjajo predvsem občutek popolne dezorientacije, ki je vodil v popolno izgubo poti: naenkrat niso več vedeli, kje je prava pot, čeprav so jo sicer dobro poznali in vsak dan hodili po njej. Obrnili so se v povsem napačno smer, hodili v krogu, blodili in se na koncu znašli na povsem drugem mestu, včasih daleč stran od kraja, kjer so bili v trenutku, ko jih je coprница začarala.

On se je k nam priženil, ne. Pa je tam dol /živel/ tam spodaj bolj, tam dol, ob vznožju tega hriba, ne. Je moral pa skozi eno hosto gor iti, pa je rekel: »Veste, so me coprnce zmešale.« Da je kar hodil za hosto, za hosto in ni vedel, kod je pot v hosti. Ko oni so bili... ena taka jasa je bila dol, ne, vmes je bila hosta, tukaj gor pa ta naš, ta naš hrib. Pa je rekel, da je kar hodil in ni našel poti notri v hosti. Ko je čez hosto šel gor, ne. Ja, so bile menda coprnice. Ne vem. (81)

Eden je šel od... ne vem, iz K., pa ni znal domov priti. Da so ga cuprnce zmešale... Potem je pa šel iz Ku., pa tukaj prek brvi, ker prej ni bilo mosta, samo taka brv je bila, in

je šel nazaj gori proti B., ne. Tako, da so ga zmešale. Da ni znal domov priti. To so pravili, no.(85)

Izgubo poti včasih dodatno spremlja še »napad« čarovnic na človeka. Ta navadno izgleda tako, da le-te človeka vlačijo po grmovju, potoku ipd., da je raztrgan, moker, razpraskan, krvav... Opis dogajanja je sicer enak kot pri drugih opisih izgube poti, le da v teh pripovedih pride do premika poudarka s *posledice* coprničine prisotnosti na coprnico samo – torej, namesto „zato, ker so me coprnice zmešale, sem vso noč hodil po grmovju, potokih, trnju ipd.“ raje „*coprnica* me je vso noč vlačila po grmovju, potokih, trnju...”

S: So te coprnice tudi škodovale ljudem?

I: Ja, tistemu so. On se je zelo bal, ker so mu škodovale, ni se jih mogel rešiti, da so ga prijele, da so ga vodile, da on ni mogel sape od sebe pustiti, da so ga po potoku vlekli, po grmovju. Zakaj? Nad njim so imele moč, ja. (77)

I: Jebemti. /smeh/ Tu je bil en, rekli so mu J. Š., z B. je bil doma. En takšen možakar, ki je bil vekote zamazan, špehast, zato so mu rekli Špeh. In ta je hodil v S. dol, tak na dnino. Bil je revež, mogoče je imel deco, pa ženo, pa ni bilo kej jesti, pa je šel pomagat drve sekati, kositi, pa tako. In je tu doli, od našega mlina malo naprej – pa gre zdaj cesta, prej je bil pa kolovoz – takšen blaten kmečki kolovoz in preko tistega kolovoza je pa peljala ena pešpot, da nisi šel po blatu, da si malo boljše šel, ne. Je pa en večer, malo je bil pripit, tak za dobro voljo, pa je šel domov zvečer. Pa je videl, da tam na križišču na tem kolovozu pa na tisti pešpoti, da je gorelo. Kaj bi to bilo? Pa gre bližje, pa gre bližje, pa je videl štiri ženske, ki so nekaj peklo. Je rekel: 'Glavo stavim, da so svinjski drek peklo.' /smeh/ Če so ga al ne, ne vem. Pa je rekel: 'Ja, kaj pa.' Pa jih je poznal. 'Ja, ti proklete babe, kaj pa ve delate tu? Ja kaj pa delate tu? Ja jaz vam bom že pokazal. Cuprnice ste.' Pa jih je točno naštel, katere so bile tiste štiri. 'Pa vas ni sram! Pa še nage ste. Jaz vam bom že pokazal.' In njega je tiščalo lulati in jim je tisti ogenj poscal /smeh/, tak de je tisto vgasnilo. Pol so ga pa babe zgrable, pa so ga vlekli v B., v ta potok, ki tam dol pod nami teče. Pa so ga tako strašno skopale: 'Le čakej, Š., ti bomo že pokazale, te bomo malo umile, ka ne boš tak špehjat.' Celiga so skopale, pa /smeh/ pa do nagega so ga slekle, pa so ga s trjevkami, so rekli, s kopijevkami po riti tolkle. Sevede. In so zginle. Ni jih bilo več. On je pa tam ostal in se je zbudil šele, ko se je svitalo...« (130)

Žrtve so nočne coprnice redko, a včasih vendarle, prepoznale kot konkretne ženske iz vasi:

No, to je pa bilo, ko sem bil dol na K. So pa imeli tu dol... no, štala še stoji, hlev, pa je prazna, so pomrli že tisti. Hodili so mu slugi, hlapci. So pa imeli dol veliko živine. Pa so hodili v štale h kravam. Je pa bila u bližini ena. Takrat so pa tiste coprnce bile, te hlapce ali pa sluge, no, hlapce po domače, ne, so pa šli, pa so vudile ga. Skozi ponoči, do belega dneva. A, saj so pokojni že tisti, te in tudi una, ki je bila coprncica, je pokojna. Vse je že pokojno. Jaz sem jih poznal še. Potem pa pride bel den, so ga pa pustile. On jo je pa prepoznal, to coprncico. Ja, je šel nad njo... Še sezule so ga iz škornjev. (119)

S: Se spomnite še kakšne zgodbe, da bi coprniki kaj naredili ljudem?

I: To, da sem jaz kaj doživela ne, sem mlajša generacija. Vem, kako je moja mama, teta in vsi. Moj ata, ko je šel s šihta domov, ko je v rudniku delal in je šel domov po isti poti in je enkrat zašel v eno hosto, zvečer, in je tam notri hodil celo noč. Bolj ko je hodil, ni mogel ven iti. Kam(or) je šel, tam je bilo grmovje. Pa je poznal toto pot. In potem se je usedel na en štor, pa je počakal jutra. In ko se je začelo svitati, je ob poti sedel. Še en par takih je bilo v tisti hosti, ki so to doživeli.

S: Zakaj mislite, da se mu je to zgodilo?

I: Kaj jaz vem, to pravijo, da je v bližini tam živel ena ženska, ki je imela tako moč, da je lahko to naredila. (36)

Naslednji dve pripovedi se deloma razlikujeta od drugih iz te skupine, saj ne govorita o dezorientaciji, ampak bolj o nerazumljivem, nelogičnem gibanju (tu v blato oz. mlako):

Šel sem... pohajali smo tako, še pubci, ne... pa sva bila tam z enim kolegom, pa sva se dol pogovarjala... pa sem odmah začel klobuk iskat, ki ga sploh imel nisem. Pa pridem blizu doma, nič ne vem, kje sem se nazaj obrnil, sem se znašel v enem blatu do jutra.

...Pridem domov, moram krave pasti, ne, prec grem na pašo hitro /smeh/, pa vidim, da se kolega vrača. Sem rekel: Jebemti boga, kam sem pa šel jaz od tebe? Je rekel: Pa sem te slišal, da si si šikcal /požvižgoval – op. M.M./ skoz do doma. Potem pa konec. Jaz bi pa rad vedel, kdaj sem se nazaj obrnil /smeh/. To je bil edini slučaj, ne.(27)

I: Ja, rekli so tudi, da je sam že, da je šel, da je že šel mimo doma, pa ne vem, kje. To je bilo na primer glih... gor pri sosedih, saj tudi nikogar več ni...To je bil mož pa žena, ko so prej hodili okrog... In potem sta prišla domov... tak svetlo /je/ bilo, je rekla /nerazumljivo/, pa sta se pod roke pelala in pa šla do doma. Namesto, da bi šla v hišo, pa sta šla mimo, pa v mlako. /smeh/ Ona je bila tako do pasa v vodi...on pa za kraja sedel, pa na mene mahal.

S: /smeh/ In koliko časa je to trajalo?

I: Ja, ne vem kako dolgo nista menda bila, ker jih je pa mati čula, ne, da gresta.... potem pa le ni bilo nobenega notri, pa je šla mati, od njega mama, ne, jaz sem jo poznal, /je/ šla ven... pa začela klicati, kje pa sta, pravi,... pa sta bila v mlaki. /smeh/ Zdaj pa ne vem, ali sta bila pijana... /smeh/.

S: Kako so si pa oni razložili, zakaj sta v mlaki končala?

I: A, tudi na ta način, da to nekaj, ne... nekdo jima je to naredil, ne. (27)

Nejasen premik položaja (človek se nenadoma znajde na povsem drugem mestu)

Zgodbe, ki jih uvrščamo v to skupino, je v resnici izjemno težko z gotovostjo ločiti od prejšnjih dveh skupin, a v tej skupini zgodbe je poudarjena *nenadna* sprememba, premik položaja. Zdi se sicer tudi mogoče, da so naši sogovorniki (in njim morda že njihovi viri) zgodbe o izgubi poti prikazali le na malce bolj dramatičen način in pri tem pač izpustili ves vmesni del – blodenje po gozdu.

I: Tole je bilo tako ... doli, malo od doma, ne vem, koliko že je to metrov ..., ne, so pa hodili prej po količje ... Potem pa veste, kako je, mislim količit, to je bil takrat običaj, to se je prej popivalo še pa še, vsakojakih tistih pesmi, ne, vse je pelo, no, potem so se pa nekaj

tako tisti možakarji zbrali tam vkup, to so pa potem se zbrali, so rekli: No, zdaj bomo pa eno zapeli, ... pa so popevali...ko to je bilo prej nekaj enkratnega, ko se je to slišalo z vasi v drugo vas, ko so peli, pa je ... no, po je je pa tu naenkrat ... je pa pokojni oče tako izginil iz tistega kroga, da ga ni bilo nikjer, no, potem je pa rekel, da se je nekam znašel, da ga je nekam te gori v gozd odneslo. Potem ponoči ... so ga iskali, ne, tu še velikokrat moj mož povedoval, ali pa ata tvoj /se obrne na sina/. Seveda, deca kot deca, sin je že v bistvu, sin je že starejši, ne: Ata kje si, kje si, klicali so, kaj, kaj se je zgodilo, ali kje je obležal, ali je bila lahko kje kaka možganska kap, ali ga, da... človeku marsikaj pride, če si star, ali pa mlad... No, potem se je pa neki oglasu: Ja, ja tukaj gor sem, te /ga oponaša/. Ja, kaj pa gori delaš? /oponaša/ Ja, kaj pa jaz vem, kaj me je hudič gor zanesel /ga oponaša/, glih je tako neki reku /smeh/

S: Kaj je pa on mislil, zakaj se je tam znašel?

I: Ja, nič ni vedel. Čisto nič.

II: ... je rekel, da je taku bil, kot da je bil ... /govorita vprek/

I: ... da je bila ta coprnca, no...

II: ... hipnotiziran, da so to rekli.

I: Da ga je coprnica ... (15)

Zadnji dve pripovedi obdolžujeta za premik položaja konkretno žensko iz vasi. Človek je prenesen tokrat ne le izven kroga prijateljev, ampak je razdalja tu veliko večja: namesto na hribu, kjer se je nahajal pred tem, se je znašel daleč stran v dolini, in sicer v mlinu, ki, kot je razvidno iz pogovora, nasploh po verovanju ljudi velja za zbirališče čarovnic⁸. Zdi se, da ga je tja odneslo po zraku oz. je imel vsaj tak občutek.

I: Tu dol je imel trsje ... pa je bila ena sosedu, ne..., on pa je imel petlinge (peteline – op. M.M.)... pokle pa ga gleda, je rekel: Me je gledala tu čez okno, me je gledala, ne, ... lepo me je gledala ...Jaz vrata od zunaj odklenem, denem si ključ tu v žep ... da bi šel domov ... pa ga je samo nekam odneslo ... Pa je bil naenkrat tam neki v P., na nekakvem mlinu, ... tam ga je odneslo. Je rekel: Jaz sem, ves sam zdrapan, kako sem jaz zdrapan.

S: Kako pa je prišel do mlina?

I: Sem rekla: Kaj te je nosilo? Kako si prišel do tega ? Pokle pa meni reče: Jaz vem samo, da sem si del ključe v žep, da bom šel domov, pa me je dvignilo in več nisem vedel nič ... Poglej, ves sem stolčen, kde me vrag prineslo, zdaj pa ne vem sam, kod bi šel domo, ... kod bi šel domov /ga oponaša/ To mu se je zgodilo, ja. Je deset let nazaj je že bilo. (16)

I: Pred leti, ja, ja, to so stari, stari ljudje govorili, ja, da so tako /coprnice/ nekatere odpeljale, znale tudi take stvari delati... Še zadnjič je B. povedal, da je to en stari človek bil, kateri je bil to? /možu/ K. Ja, da so ga v mraku, v najbolj lepšem mraku, nekaj se je zameril nekomu, nekim ženskam ali komu, pa so ga odpeljale P. na mlin, na farouški mlin /.../ na vrh strehe, kako je pa človek prišel gor, pa ne /vem/... da se je znašel potem, potem nekako, kaj jaz vem, kako... na strehi je bil v glavnem. (27)

⁸ Mlin je nasploh po verovanjih (ne le na našem območju) tipična lokacija zbiranja nečistih sil.

Interpretacija pripovedovalcev

Interpretacija svetlobnih pojavov

Razlaga za pojav ene ali več luči v naravi ponoči je na tem območju praktično enoglasna: velika večina prebivalcev take luči interpretira kot coprnice. Le v trije sogovorniki so imeli te luči za divje lovce in eden za vile. V prvem primeru, ko luči razlagajo kot nočne lovce, te vedno povezujejo tudi z drugimi slušnimi dražljaji, zlasti s pokanjem, kar sicer ni značilno za doživetja, ki jih običajno opisujejo domačini v zvezi z lučkami, je pa za fenomen divje jage. Ker za opise divje jage na splošno pojav luči ni značilen, lahko domnevamo, da je v teh treh primerih, ki smo jih zapisali, prišlo do prepleta obeh izročil.

S: Kaj pa za lučke ste kdaj slišali, da bi jih kdo videl?

I: Ja, tisto sem tudi slišala, da so neki nočni jagri bili. /.../ ko je bila ta jama, da so to letale lučke, pa da je to pokalo, da so to nočni jagri, ne.

S: Kakšne lučke so pa bile?

I: To pa ne vem, vse sorte se mi zdi, v več barvah, da so se potem tam na križepotje ustavili. (39) (prim. še 40, 63)

I: Te so pa hitali, da so bile vile, da so se svetlikale kraj vode, ne. Da so imele neke luči. Pa če je bilo, to ne vem, ne.

S: In kako so izgledale?

I: Ja, to nič ne vem. Nič se ne ve. Ko si pa blizu prišel, nikjer nič ni bilo, veste. To je tako. Samo lučke so se svetile tam pa tam, ne.

S: Kakšne so pa bile te lučke? Kakšne barve?

I: Ja, vseh barv je bilo. Vseh barv, ja.

S: Pa velike lučke?

I: Take male, kot kakšna svečka, no.

S: In to je bilo nevarno ljudem?

I: Ko je prišel blizu, jih ni bilo, ne more biti nevarno, ne. Ko je vse to izginilo.

S: So izginile.

I: Vse izginilo, je pač.

S: In to so si ljudje razlagali...

I: Razlagali so po svoje, da so to pač vile, ne.

S: Vile – a so bile dobre ali... ali so lahko škodovale?

I: Ja, niso delale škode, nič. Da jih ni nobeden videl /to poudari z glasom/. Od daleč si jih lahko videl, ko si prišel blizu, jih ni bilo, ne.

S: Kaj pa naj bi delale?

I: Nič: da so skakale, sem pa tam, /nerazumljivo/, z lučkami migljale. Da so skakljale, pač. To je tako bilo, ne. Če je to legenda ali kaj, jaz pač ne vem, no. Ali je bilo to v resnici, ne.

S: Kaj pa... so se pojavljale oziroma naj bi se pojavile ob posebnem času ali...

I: Ja, ponoči. Ponoči.

S: Samo poleti ali kar skozi vse leto?

I: To pa zdaj ne bi vedela. To pa ne bi vedela... najbrž proti jeseni bolj tako, kakor se meni zdi. (111)

Vendar pa so naši sogovorniki poskušali poiskati tudi bolj *racionalne* razlage za svoja videnja ali doživetja oz. za videnja ali doživetja drugih. Take racionalne razlage se ne razlikujejo prav dosti od razlag, ki jih za take fenomene ponujajo znanstveniki⁹: večinoma pojave svetlobe razlagajo s trohnenjem lesa, s sproščanjem zemeljskih plinov, vodnimi hlapi oz. mehurčki ipd. Razlage za te pojave pač nihajo do posameznika do posameznika, a neredko se zgodi, da nihajo tudi pri istem posamezniku – da je sam razpet med obe razlagi ali pa drugačno mnenje spretno skriva za racionalno razlago, za katero verjetno domneva, da se bo zdelala spraševalcem ustrežnejša.¹⁰

S: Kaj pa o lučkah, so kaj pravili?

I: Lučke. Ja, tisto pa, ja. Tisto je tudi prevara. To je v gozdu pri štorih, tam se pa sveti. To sem tudi jaz videl. Me je bilo še fejšt strah. Jaz sem tudi tukajle šel skozi, tako kot zmeraj. Pa ko sem šel iz hoste tam dol, že več kot petdeset let, sem videl, da se gor nekaj sveti, tako kot da bi z baterijo en svetil. Me je bilo malo groza, sam nisem šel gledat. To je tisto, trhlelina se sveti. (37)

Ja, tisto so pa govorili tukajle dol, v V., ne, tule dol je ob cesti, ko je veliko dežja, pa pride voda ven. Izvir, ena taka jama je, in tam so ljudje govorili, ja, da so videli ponoči raznobarvne lučke, da so se prižigale, pa ugaševale, ne. In da so to pač cuprnice. Samo drugi spet, ko so pa malo bolj..., ko ne verjamejo, so pa rekli, da to je pač od vlage, ne, da je možno, da so se kakšni, plini, de so se kakšne lučke prižigale. Ja, ja eni so si tako razlagali, ta drugi pa verjeli, da so cuprnice, ne. (47)

Potem pa se je mrak naredil, pa so se taki mehurčki delali na vodi... so rekli, da to so lučke, da so coprnice to, ne. (58)

Tu doli so pa videli, da je bilo to močvirnato, pa so take lučke letale. Zdaj pa to so mislili ti stari ljudje, da so coprnice, no, čarovnice. Pa v resnici niso videli, ko je tisto izhlapevalo, tako eni – kako bi rekel – eni plini, pa se je videlo ponoči, zdaj pa ne vem, ali tega ni več ali več ne verjamemo ali kako je to. (76)

Pa mamica so bila takrat mlada, ne, tu, ona je šestega leta bila rojena. Pa je rekla: »Smo hodili tu gor,« je rekla, »pa so bile, tudi zvečer, so bile same lučke letale, plave...« in tu je bilo nad tistim jezercem, nad gozdom. Tu so bili vodni hlapi. (94)

Nekateri naši sogovorniki pa o pojavu luči niso govorili le abstraktno, ampak so le-te povezovali s konkretnimi ženskami iz vasi. V tem primeru razlagajo, da coprnica take luči nosi, da se sama spremeni vanje ali pa da nekako začara, »kot da bi šla sama«. Razlage torej niso enotne; luči pojasnjujejo kot čarovničin pripomoček, kot podobo njene metamorfoze in pa jo morda pogojno lahko razumemo celo kot dušo, ki jo je poslala čarovnica iz sebe v podobi luči:

⁹ Racionalne razlage, ki jih avtorji, ki so se ukvarjali s tem izročilom, ponujajo kot realno podlago za celoten korpus folklorne svetlobnih pojavov, so najpogostejše, da gre za spontano izgorjevanje plina, ki ga spodbudi razpadanje rastlin ali živali, metanski ali druge vrste plin, ki nastaja v močvirju, žveplov vodik ali celo kresnice (Wells Newall 1904: 42; Folklore in the News 1958: 128; Hand 1977: 233; Röhrich 1971: 5).

¹⁰ Kot poudarja L. Dégh, je verovanje vedno fluidno, selektivno, oklevajoče, ne pa konzistentno in absolutno; poleg tega ima informator mnogo razlogov za to, da spraševalcu ne pove, v kaj zares verjame (Dégh 1996: 39).

I: ...Če so /coprnice/ ponoči lazile naokrog. Z lučjo so hodile tudi. S tistim, s tistim, kuko so pa rekli: hlevske luči, petrolejke. Eni rečejo šturenca. To so tiste lampe, lanterne. Da so vedele, kod iti. Pa če so imele kaj, da so zaščitile tisto, da niso zmeraj svetile, da bi se videlo v okolici.

S: Zakaj pa so se sploh dobivale?

I: Za škodoželjnost.

S: Pa so kaj drugače izgledale? Kako so izgledale?

I: Ne bi vedela. So bile čisto normalne, ponoči pa, če so se kaj pokrile s tistimi rjuhami, da so bile bolj strašne za videti v temni noči.

S: Po čem si jih pa spoznal, kako si vedel, kdo je coprnica?

I: Ja, to jih je že mogel kateri kdaj zasačiti, da je vedel, iz katere hiše je.

Marsiktera ženska bo ponoči spala doma. To je že s slabim namenom šla, pa prek polja, ne po poti. (117)

S: Kakšne pa so bile te lučke?

M: Ja belkaste, rdečkaste, žute, rumene, usake sorte. Tako ko ena lučka so, da to se ni vidlo.

S: Pa je bila to njena duša, mislite, ali se je ona sama spremenila? Ali je bila ona takrat doma, ko je ta lučka okrog letela?

M: Ja tu pa ne. To sigurno ne. Sigurno je ona se spremenila. Ko se take cuprnice, ko te se s tem bavjo, ne, to je hudobija. Je hudobna moč. (29)

I: Ja, so imele tam gor notri, ne... ko so bile take stare ženske, so rekli, da to je bilo vse, da so bile coprnce. In so bile tiste babe coprnce. Tako!

S: Pa kako ste vedeli, da ravno tiste?

I: Ja, so jih poznali, pa da so imele vse sorte tiste sprava, pa vse...

S: Kaj so imele?

I: Sprava tista, mast, pa take stvari, so imele vse, da so lahko to delale, ne? Naši, moj ate, ne, so pa tudi videli, da grejo tam dol, ne ... od soseda dol luči navzdol, potem so pa rekli, so rekli: »Ne boste, preklete coprnce, ne boste nič rihdale, ne«... precej so bile neki tukaj pri nas... to so naš oče tako hitro vrata zaprl, da ne bodo notri vdrle, seveda, luči so prišle...Le dajte, preklete coprnce, ne boste prišle meni blizu. Potem pa glih toliko, da so našli notri, da so vrata zaprli, drugače bi /ga/ bile pa dobile.

S: Pa mislite, da so se te ženske, ki so tam gori stanovale, spremenile v luči ali so poslale luči ali kako bi to bilo?

J: To so, to so mogle znati tako... to so znale tako, da so to naredile, ja.

S: Pa to niso bile one ali so bile to prav one?

J: To so bile prav one, samo ko so znale tako nardit, kot da one grejo, ja, pa so to prcprale¹¹. (60)

¹¹ Čeprav sogovornica (glej inf. 60) ne govori konkretno o duši, ki bi jo coprnica v podobi luči poslala iz sebe, pa bi izjavo lahko razumeli v tem smislu. Pri tem se lahko naslonimo na raziskavo čarovništva v Skandinaviji, kjer se lahko čarovnica spremeni v razne živali (metamorfoza), lahko pa pošlje svojo dušo iz telesa v podobi živali. Bentejeva pojasnjuje razliko med obema takole: „The difference between a person who has sent out the hug (dušo – op. M.M.) and one who has changed shape, or been changed (metamorphosis), is that the former can be observed in two places: in his or her own shape and in the hugham.“ (Alver Bente 1989: 112)

Interpretacija doživetja izgube poti, blokade, blodenja....

Kar zadeva razlago izgube orientacije, blokado itd., tu ni nobene alternative: kadar so pripovedovalci tako doživetje interpretirali, so ga vedno razumeli kot posledico čarovničinega dejanja.

Paralele motivov

Temeljna motiva, ki ju najdemo na našem območju v zvezi z nočnim srečanjem coprnice, sta torej motiv srečanja luči-coprnice in motiv dezorientacije, blodenja, blokade ipd., ki naj bi ga povzročile coprnice. Kadar ima srečanje z lučmi-coprnicami negativne posledice za človeka, so te vedno takšne, kot jih najdemo v drugem motivu, tj. dezorientacija, blodenje, blokada itd. Domnevamo lahko torej, da je v tem izročilu prišlo do prepleta dveh motivov ali pa da je v primeru drugega motiva vizualni dražljaj zgolj „odpadel“ in se razvil v samostojen motivni kompleks.

Za natančnejšo pojasnitev teh dveh motivov sem primerjala podobne motive drugod po Sloveniji, pri Slovanih in v Evropi. Zanimalo me je predvsem, ali lahko najdemo paralele enemu ali drugemu motivu tudi drugod v Evropi, ali je preplet teh dveh motivov običajen ali pa gre za izjemo in kako ju interpretirajo drugod. Izkazalo se je, da sta oba motiva razširjena tako v Sloveniji kot drugod v Evropi, da se pogosto povezujeata ter da ju marsikje na slovenskem ozemlju, redkeje tudi drugod, povezujejo s predstavo o čarovnicah, še pogosteje pa se navezujeata na predstavo o dušah umrlih oz. bajnih bitjih, ki so se ponekod razvila iz predstav o dušah umrlih.

Svetlobni pojavi

Poglejmo si najprej razlage za svetlobne pojave¹², podobne tem na našem območju, ki jih najdemo drugod v Sloveniji. Pripovedi, ki opisujejo migotanje, svetlikanje neke vrste svetlobe so bile zapisane tudi na drugih koncih Slovenije in drugod pri Slovanih in v Evropi. Ponekod pojava luči niso interpretirali (prim. Berce 2001: 145; 2002: 59¹³)

Luči - coprnice

Marsikje po Sloveniji imajo luči, tako kot na našem območju, za coprnice (prim. Kropelj 2003: 63). V Trnovcu, zaselku pri Rečici ob Savinji, je Mlinšek zapisal verovanje, da so modre lučke, ki švigajo zvečer sem in tja, čarovnice (Hudales, Stropnik 1991: 56). Tako lučke, ki jih videvajo leteti ponoči, pogosto interpretirajo kot čarovnice tudi v Zgornji Kolpski dolini (Primc 1997: 187, št. 171; 191-7, št. 177-9, 181-5; 211, št. 205; 215, št. 210;

¹² V tem članku sem se omejila samo na podobne svetlobne pojave, kot jih opisujejo informatorji na našem terenu, tj. lučke, ki se gibljejo, migotajo ipd., ne pa na nekatere, ki se v določeni meri prav tako približujejo tem, vendar pa se obenem od njih tudi razlikujejo, npr. podobe svetlobnih snopov (interpretirani kot škopnjak, razni svetniki...) , velikih žarečih krogel, ki se vzdignejo iz zemlje v zrak (tak pojav so na tem območju imenovali „vozim“) ipd.

¹³ Pripoved iz Kozarišča (2002: 59) opisuje le, da so v temi začeli plamenčki okrog, po zraku plesat, čeprav je naslov pripovedi, ki pa je, predvidevam, naslov, ki ga je dala zbirateljica, „Duhovi u grade“, kar bi pomenilo, da so imeli lučke za „duhove“.

229, št. 226; 232, št. 230; 242, št. 245, 190, št. 176), enako v Halozah (Gričnik 1998: 86, št. 169; 146, št. 310; 160, št. 348), v Gabrovčecu (Kastelic, Primc 2001: 52, št. 92; 54, št. 102; 54, št. 103). Na Kalu prepoznajo lučko, ki jo vidijo ponoči (v opisani prigodi ta človeka celo stiska okoli ramen, dokler ne pride do vasi), kot *vejščo*, tj. čarovnico (Žele 1996: 31, št. 10). Tudi istrska pripoved iz Butarov omenja, da so se *štrige* (čarovnice), potem ko so poskušale napasti človeka na križišču, spremenile v lučke in izginile (Tomšič 1989: 49; št. 30). Morda bi lahko sled teh verovanj našli tudi v pripovedih s Krasa, ki govorijo o tem, da coprnice enkrat na leto ob polni luni plešejo z žarečimi baklami v rokah in se z njimi opolnoči »kamenčkajo« (Kocjan, Hadalin 1993: 68; št. 32, Koboli) oz. se enkrat na leto zberejo v neki vrtači in mečejo v zrak goreča polena (Kocjan, Hadalin 1993: 69; št. 33, Čehovini).

Tudi Srbi iz Knina in Bukovice imajo luči, tako kot na našem območju, za čarovnice (*veštice*): »Okrogla svetloba, ki poplesuje, pleše kolo, se imenuje *sjajost*. ... To so *vještice*. S prstom se v to ne sme kazati.« (Rokopisno gradivo, zbral Dražen Nožinić, v lasti Ljubinka Radenkovića). Karadžić je zapisal verovanje, da kadar čarovnica (vještica) leti ponoči, sije kot ogenj (Karadžić 1972: 301-302; Čajkanović 1994/5: 219). Na enako interpretacijo vrste luči ali svetlobe bakel (kot opisujejo pojav, ki ga imenujejo »santa compaña«) kot čarownic, sem naletela tudi v Španiji (Galicija) (Rey-Henningsen 1994: 199).

Luči- drugo

Veliko pogostejše pa naletimo na razlage, da so luči duše umrlih oz. da se človeške duše lahko kažejo v podobi luči (prim. Šmitek 2003: 5). Kühar v svoji zbirki verovanj oz. povedk Prekmurcev opisuje verovanje o *brezglavcu*, ki zelo spominja na verovanja, ki smo jih mi zapisali o coprnicah: zvečer, ko se zmračí, ali rano, še preden se zazori, je mogoče videti svetlo *luč*, podobno goreči sveči, ki z veliko hitrostjo leti nad zemljo. Gre za dušo preminulega otroka, ki je umrl brez krsta (Kühar 1911: 57, št. 46). Na istem območju so pravili tudi o *džilerjih* (inženirjih) in *méraših* ali *merarih* (zemljemercih, geodetih), ki so jih videli na križpotju, ko si svetijo s svetilko, včasih v podobi žarečega stvora – po smrti tekajo po njivah zato, ker za časa življenja niso pravično merili zemlje, pa morajo hoditi iz pekla nazaj na zemljo merit, da bi poravnali hudobijo, ki so jo naredili ljudem (Rešek 1995: 61, 62, 67, 69; št. 20, 21, 23, 24). Verjetno gre za isto predstavo tudi v opisu lučke, ki je »skakava od mejnika do mejnika«, iz Kanalske doline (Zupan 1999: 24, št. 12). Pripoved iz Ziljske doline opisuje sinje *plamene* v gorskih skalah, ki so švigali proti oblakom – najprej se je pojavil en plamen, potem pa je bilo videti nešteto plavih zubljev, ki so leteli sem in tja. To naj bi bile uboge duše, ki jih je papež izgnal v gorsko skalovje in ki jih sedaj skrivnostna sila goni sem in tja, dokler se ne spokore za svoje grehe (Grabner št. 184; navedeno po: Kelemina 1997: 123). O grešni duši (človeku, ki je za časa življenja goljufal) v podobi luči govori tudi pripoved iz Spodnjih Gorij in okolice (Zupan 1999: 24, št. 10). V Mojstrani je bilo zapisano verovanje o pogubljenih dušah, ki zvečer vstajajo iz močvirij v obliki *plamenčkov* in vladajo svetu vso noč (zapisal I. Pirkovič; Bezljaj 1976: 66). Na vzhodnem Štajerskem imenujejo ljudje blodeče duše *Svečniki* – po ljudski veri so to duše tistih pokojnikov, ki so v življenju prestavljali mejnike, zagrebli krivičen denar ali pa umrli nasilne smrti (Kelemina 1997: 21). Na slovenskem Koroškem so včasih verjeli, da se »vicane duše«, tj. duše iz vic, lahko prikažejo živim kot *blodeče luči*, piše Zablatnik (1990: 127), enako kaže tudi na Pivškem zapisana pripoved (Žele 1996: 32, št. 11). Za

drobne lučke, ki so jih ljudje videli ponoči, so v Bohinjskem kotu in nad Dravogradom pravili, da se »*duše vica*jo« oz. da so to duše vica (Cvetek 1993: 154; št. 110; Glasenčnik 1998: 22–3, št. 10). V okolici Tolmina je bila zapisana pripoved o dveh lučeh, ki so ju ljudje večkrat ponoči videli letati po zraku, zlasti v senožeti, in so ju imenovali *vidanic* – pravili so, da so to tiste verne duše, ki ponoči letajo naokoli (Dolenc 1992: 41, št. 24, prim. tudi 111; št. 79). V Loškem pogorju so luči, ki migajo sem in tja nad lužami in mlakami imenovali *videnci* – to naj bi bile duše otrok, umrlih brez krsta, zakleti ljudje, duše, ki se »matrajo«, duhovi živih ljudi ali jih razumeli kot cahen (Dolenc 2000: 29–31, št. 58–70). Zapis s Pohorja govori o luči, ki so jo ljudje, ki so bdeli pri umrlem, videli goreti pri hlevu, ko pa so se ji približali, je izginila – čeprav ni neposredno rečeno, bi bilo mogoče domnevati, da gre za dušo umrlega otroka, ki so ga tedaj vahtali (Gričnik 1994: 41, št. 57). Na Koroškem interpretirajo lučke, ki se ponoči premikajo s hriba na hrib, kot *verne duše*, ki nimajo miru in prosijo za pomoč (Repanšek 1995: 94, št. 57), včasih tudi kot »cahen« (Repanšek 1995: 92, št. 55). V Šmartnem pri Litiji imajo takšne luči, *svetinje*, ki so letele od enega do drugega gradu po zraku, za duhove pokojnih, ki so se morali pokoriti (Dolšek 2000: 61, št. 60). V bližini meje s Hrvaško poznajo poleg razlage luči kot coprnic tudi interpretacije, ki jih razlagajo kot *vile rojenice* (Primc 1997: 128, št. 98). V Istri jih imajo včasih za bajno bitje, ki se imenuje *mrak* (Morato 2002: 47, št. 30).

Slovenskemu izročilu o lučkah lahko najdemo paralele tudi v slovanski, evropski in od tod tudi ameriški tradiciji. Hrvati na Kordunu poznajo verovanje, da je t.i. »*divji ogenj*«, plamen zelene barve, mogoče videti po livadah, gozdovih. To so duše samomorilcev. Podobno opisujejo Hrvati v Sisku *pesi ogenj* (svetloba, ki se ponoči premika in za katero menijo, da so kosti, ki jih nosi veter), *jognar* (svetloba, ki se ponoči premika) ali *lampere* (svetloba, ki leti nad poljem). Hrvati v Liki imenujejo *mrtvačko svitlo* mrtve, ki se s svečami vračajo z groba domov (Rokopisno gradivo, zbral Dražen Nožinić, v lasti Ljubinka Radenkovića¹⁴). Na Braču se *macići*, duše nekrščenih otrok, prikazujejo med drugim kot premikajoči se plameni (Bošković-Stulli 1975: 145). Za *sveče*, ki so jih ljudje v hrvaški Istri videli goreti v mraku, so verjeli, da so duše umrlih – deda pripovedovalca iz Peroja je takšna sveča, kot ogenj, celo pot zasledovala (Bošković-Stulli 1959: 141; št. 135). Muslimani v Bosni (Cazin) plamen, ki ga ga je mogoče videti v gozdu, imenujejo *nur* (arabsko: svetloba) (rokopisno gradivo, zbral Dražen Nožinić, v lasti Ljubinka Radenkovića). Makedonci si dušo umrlega v trenutku, ko zapusti telo, predstavljajo v podobi plamenčka (Tolstoj 2000: 76). Navrátilová navaja vrsto podob nečistih umrlih v češkem izročilu, ki se kažejo kot svetloba, ogenjček, plamenček, noseč svetilko ipd., in ki se najraje zadržujejo ob koreninah dreves, na pokopališčih in podobnih krajih. Duše nekrščenih otrok se lahko po otrokovi smrti spremenijo v ognjene otroke, druge duše takšnih ali drugačnih nečistih umrlih so se lahko spremenjale v ognjene može (*ohnivec*, *světloňoša*), male možičke s svetilkami itd. (Navrátilová 2004: 296–307). V Rusiji je bilo zapisano verovanje, da se taki ogenjčki pojavljajo nad grobovi grešnih pokojnikov, ki ne smejo v raj, pogosto se tak ogenj pojavlja tudi na mestih, kjer so zakopani umorjenci, nekrščeni (Vlasova 1995: 61) oz. nad grobovi ali v gozdu (Tolstoj 2000: 76) itd. Verovanje v *bludjačyj ogon'*, *bludjačye ogon'ki* (blodeči ogenj, ki se pojavlja v zraku, močvirju,

¹⁴ Mnoge reference za verovanja o raznih pojavih ali bitjih, ki se pojavljajo v obliki svetlobe oz. luči pri Slovanih, mi je posredoval dr. Ljubinko Radenković iz Balkanološkega inštituta v Beogradu. Za izjemno prijaznost se mu najlepše zahvaljujem.

nad zakladi, kot meteor), poznajo tudi v Grodnenski guberniji, kjer govorijo o nekakšnih ognjenih jezikih, ki se pojavljajo nad pokopališčem, njihova barva pa se neprestano spreminja. Ponekod v Rusiji menijo, da se taki ogenjčki pojavljajo nad grobovi grešnih pokojnikov, ki ne smejo v raj; pogosto se tak ogenj pojavlja na mestih, kjer so zakopani umorjenci, nekrščeni (Vlasova 1995: 61). V Karpatih so razširjene povedke o srečanju z nočnim duhom *nučnyk*-om, mitičnim bitjem, ki se prikazuje kot svetloba, luč, navadno ob vodi oz. nad vodo (Bogatyrev 1998: 133). Vinogradova piše, da imajo ti. *nocnice* (nočnici) v vseslovanskem kontekstu za duhove, ki se pojavljajo v podobi blodečih ogenjčkov – vanje naj bi se po razlagi ljudi spremenile duše umrlih nekrščenih otrok ali deklet, umrlih pred poroko (Vinogradova 2000: 20).

Svetlobne pojave, ki jih opisujejo te zgodbe, lahko najdemo pod različnimi imeni tudi v zahodni Evropi: najbolj univerzalno ime za take luči v angleški literaturi je *Ignis Fatuus*; v Angliji jih poznajo pod nazivom »foolish« ali »false« fire (Murray, New English Dictionary in Stanford Dictionary); v Italiji *fuochi fatui*; v Franciji so to *feu follet* (starofrancosko »folet« pomeni bajno bitje, torej bi izraz pomenil bajni ogenj) – ta izraz ustreza angleškemu iz 17. stoletja *elf-fire* (E. Owen, Welsh Folk-Lore, Oswestry, 1887–96, 112), tudi angleškemu *fool's fire*. Nekateri jeziki poznajo svoja poimenovanja iz latinsko *ignis erraticus*: npr. angl. »wandering« fire, »walking fire«, v angleški tradiciji predvsem *Will-o'-the-wisp* ali *Jack-a-lantern* (Wells Newell 1904: 44–5), *Hunky Punk*, *Hobbedy's lantern* so druga imena za *Will o' the Whisp*, na Škotskem podobna bitja imenujejo *Spunkies*, v Veliki Britaniji *Pisgies*, *Piskies* oz. *Pixies*, ki jih opisujejo kot bele »vešče«, ki pridejo na plan ob mraku – nekateri jih imajo za bajna bitja, drugi za umrle duše, v Cornwallu pa veljajo za duše nekrščenih otrok (Briggs 1978: 198) ipd. V West Country imajo male bele vešče (*pisgies*), ki se zvečer tresejo nad zemljo, za duše nekrščenih otrok. *Will o' the Wisps* navadno prepoznavajo za duha (*ghost*) mrtvega. *Spunkies*, *Pinkets* so po verovanju duhovi umrlih nekrščenih otrok, *Will o' the Wisps*-a imajo pogosto tudi za oderuha, ki je za časa življenja skril zlato, ali človeka, ki je v času življenja krivično prestavil mejnik, ali – v nekaterih zgodbah – tudi za človeka, ki je bil prepameten za hudiča in zdaj ne more ne v pekel ne v nebesa (Briggs 1967: 54). Na območjih Nemčije najdemo mnoge povedke o prikazovanju luči v gozdovih, na poljih, ob domnevnih zakopanih zakladih in tako dalje, ki jih imajo ljudje pogosto za duhove (prim. npr. Uther 2003: št. 178, 264, 409, 440 in dalje). Röhrich omenja, da veljajo v Nemčiji ti. *Irrlichter*, blodeče luči, za duše nekrščenih otrok (1966: 34). Na Švedskem je zabeleženo verovanje, da je plamen oz. kotaleča se žoga, ki ljudi zapeljuje na napačno pot, duh mrtvega (Klintberg 1968) itd. Madžarske Ciganke »Willa« imenujejo »srce mrtvega«. *Jack o'lanthorns*-a imajo v Pensilvaniji za duha (*spirit*) oseb, ki so nasilno izgubile svoje življenje, zaradi umora ali samomora: njihova prelita kri se ob dotiku z mokrimi tlemi nenadoma strdi, ponoči vstane iz nje plameneča žoga ter poletava kot izgubljena; take ognjene žoge so pogoste tudi v zgodbah o duhovih (Hand 1977: 230–1).

Podoba, ki se skriva za vsemi temi različnimi imeni, je lahko precej različna: od preprostega sija luči, ki se premikajo naokrog, do personificiranih ali (npr. v ameriški črnski tradiciji) celo teriomorfiziranih podob, ki nosijo svetilko, baklo ali pa svetloba na neki način izhaja iz tega bitja samega (Wells Newell 1904: 45–6; Folklore in the News 1958: 128; Hand 1977: 226–8). Vsekakor pa je *videnje luči* ena od univerzalij celotne tradicije, kot poudarja Hand (Hand 1977: 228). Vidni dražljaj je navadno tudi edini, po katerem ljudje sklepajo, da gre za to bitje. Le redko, npr. v zapisu iz Severne Karoline, se

taka bitja tudi oglašajo (Hand 1977: 228). Do podobnih ugotovitev je mogoče priti tudi na našem območju – prevladuje vizualna podoba, slušna je prisotna le izjemoma.

Kraj, kjer se pojavlja tako bitje, je največkrat bližina gozdov, močvirij, barij ali vode (Folklore in the News 1958: 128; Hand 1977: 229), cerkvenega dvorišča (Wells Newall 1904: 41). Tudi glede lokacije to izročilo torej ustreza memoratom s slovenskega območja.

Svetlobni pojavi, ki zavajajo na napačno pot

Slovansko, zahodnoevropsko in ameriško izročilo o svetlobnih bitjih, pod kakršnim koli imenom že nastopajo, pa se pogosto prepleta z drugim motivom, ki ga poznajo na našem območju, namreč da tak svetlobni pojav poskuša človeka zvabiti v napačno smer, ga zapeljati stran od poti¹⁵, kamor je namenjen ipd. Pogosto doživetja ostajajo brez razlage: V Malem Polju na Trnovski planoti je bila zapisana pripoved o človeku, ki je ponoči blizu kope, kjer je žgal oglje, zagledal luč, in ji – kot bi ga nekaj vleklo – sledil po gozdu, po skalah, skozi grmovje, po jamah in tako dalje celo noč, do svita – ko se je zavisitalo, pa se je znašel prav tam, kjer se mu je zvečer prikazala (Černigoj 1988: 24). Luč, ki je čez nekaj časa skrivnostno izginila, je vodila na napačno pot tudi dekleta s Pohorja, ki se je ponoči vračalo domov, da je zavila v napačno smer in prišla domov vsa „razpraskana pa razkrampana“ (Gričnik 1994: 43; št. 63). Nad Dravogradom pa se je ženska roka z prižgano lučko v dlani „usedla“ človeku na ramo in ga spustila šele ob petju petelinov – posledica tega je bila, da je celo noč blodil po gozdu in prispel na čisto drug kraj, kot se je namenil (Glasenčnik 1998: 50–1, št. 64).

Luč, ki zavaja, je coprница

Pripoved, ki v tem primeru obtožuje coprnice, je bila zapisana v Dežnem v Halo-zah: »Enkrat je tudi pravil, da je zagledal neko luč, ko je šel ponoči domov. Gre malo naprej, so bile pa že tri. Naenkrat pa ni vedel kam, ne naprej ne nazaj. In tako je potem taval celo noč. Je rekel, da so tisto bile *coprnice*, da so ga zmešale, samo jih ni videl, ker so bile skrite.« (Gričnik 1998: 152; št. 327). Iz Mirtovičev pa je naslednja pripoved: »...Domu son šiu sam. Nad Dimofcom so lejtale ane lučke. Tu so ble same cuprnece. Pa se nejson neč bau. Pr Boslevuoke nejson mougeu čz Sešico. Bol sen jeskou put, bol me je nekaj vlejkuo v gusto grmje, je oblježau son. Ku so petjehe v vase zapopejvale, son se zbdeu. Cuprnece so unda zgebile svoju muč. Pokle son uohku pršu domu.« (Primc 1997: 197, št. 186). Tudi v Rovišču so coprnice – luči, ki so švigale navzkriž, povzročile, da moška, ki sta se ponoči vračala domov, nista našla poti iz grmovja (Krejan 1999: 80, št. 100), luči – coprnice pa so zmedle pot tudi vaščanom iz Podsmreke, Velikih Lašč (Kastelic, Primc 2001: 55, št. 107, št. 108). Luči so imele za coprnice tudi v Tepah – da jih ne bi nosile, tj. speljale na napačno pot in v robidovje, so imeli moški s seboj nož, da so ga zapičili v zemljo, pa so ga spustile (Dolšek 2000: 80, št. 98). Na luči, ki »brzo tekajo sem ter tam«, navadno zvečer, kadar se pooblači, v kontekstu čarovništva naletimo tudi v zapisu iz Poljan na Gorenjskem: »Kadar leto gre pod jésen, migajo naglo po travnicih in po hostah nekake svetle, nenavadne luči. To so ljudjé, katere pri nas imenujemo védomce ali vedúnce. Ako jih sam

¹⁵ Prim. motive v Thompsonovem motivnem indeksu: F.369.7 fairies lead people astray, F.491.1 Will-o'-the-Wisp leads people astray.

rad ne motiš, nikdar ti ne storé žalega, a s prižgano lučjo se jim ne prímikaj!« (Wiesthaler 1883: 565, št. 1, zapisal Fr. Arhar). Kot komentira Kelemina, imajo Vedomci ali Vedunci na tamkajšnjem območju pomen »vešče« (tj. čarovnice – op. M.M) ali pa »svečnikov« (Irrlichter). Poleg tega, piše Kelemina, naj bi imela ta bitja še nalogo, da ljudi zavajajo v močvirje (Kelemina 1997: 21).

Luč, ki zavaja, je duša umrlega oz. kakšno drugo bajno bitje

Kotnik v Storiyah govori o blodečih lučeh, ki zavajajo ljudi v močvirje ali v vodo in jih razlaga kot duše samomorilcev in pa otrok, ki so umrli brez krsta (Kotnik 1924/I.: X) – kot primer navaja pripoved iz Napolj v Ziljski dolini, kjer je taka luč (ki se vmes spremeni v gorečo roko¹⁶) ponoči skoraj zapeljala človeka v gorečo reko (Kotnik 1924/I.: 20–1, št. 20).

Takšen preplet motivov ni neznan tudi drugod na Balkanu in v zahodni Evropi:

V Vračevem Gaju v Srbiji (banatske Here) verjamejo, da se lahko *prkuljiš* (človek, ki zna spreminjati podobo – spremeni se lahko npr. v otroka, živali in v tako podobi ponočin dela zlo) lahko spremeni tudi v svetlobo in "zaseni" (Filipović 1958: 284). Besedo "zaseniti" Filipović sicer razlaga kot "zasvetliti", a po mnenju Radenkovića je ta razlaga napačna in bi bilo to besedo pravilno razlagati z "opseniti", tj. povzročiti, da nekdo ponoči izgubi pot (Ljubinko Radenković, pisna informacija).

Madžari podobne karakteristike včasih pripisujejo tudi *lidérc*-u: »Videl sem ga, je kot luč, zavaja ljudi ponoči. Odšel sem proti čredi ovac, a nisem mogel najti poti. Kot luč je migotal pred menoj. Star sem bil okoli 17–18, to je bilo na obrobju Dusnoka.« (Hoppál 1969: 404; navedeno po Dégh 2001: 104). Isti motiv poznajo tudi v zahodnoevropskem izročilu: tako svetlobno bitje svoje žrtve prisili, da mu sledijo, oz. so mu zaradi njegovega magičnega vpliva prisiljene slediti v močvirje, kjer jih pusti umreti, vodi jih globlje v gozd, v grmovje, polno trnja, in pusti v njem ali pa jih zvabi v vodo, kjer jih utopi (Fortier: 1888: 139; Wells Newall 1904: 41; Folklore in the News 1958: 17; Hand 1977: 228–9). Bengt Af Klintberg v svojem članku o duhu mrtvega, ti. »Gast-u«, ki ga poznajo na Švedskem, med drugim opisuje tudi elemente, ki jih najdemo na našem območju: zapeljevanje na napačno pot, pojavljanje (poleg drugih podob) v obliki plamena, kotaleče se (ognjene) žoge (Klintberg 1968). Številne zgodbe o tem, kako Jack with the Lantern, Pixies (bitja v podobi svetlobe oz. z lučjo v rokah) itd. zapeljejo človeka v močvirje ipd., je objavila Katharine Briggs (prim. Briggs 1991: 279–283, 299–301, 341–3; 1967: 60–1). A kot poudarja Briggsova, vsa ta bitja ne zapeljejo človeka samo s pomočjo svetlobe, ampak lahko tudi »zmedejo čute tistih, ki jih nameravajo mučiti« (Briggs 1978: 123). Ta občutek premika zavesti, nekakšnega hipnotičnega stanja, zmedenosti čutov zelo pogosto, kot smo videli, opisujejo tudi naši sogovorniki.

Zavajanje na napačno pot, blokada poti ipd.

Včasih ljudje niti ne interpretirajo bitja oz. prisotnosti, ki jih sili, da hodijo v napačno smer – tak pojav opisujejo kot da jih »nekaj vodi« (Repanšek 1995: 28, št. 10; Gla-

¹⁶ O goreči roki glej še Kotnik 1924/I.: 21–2, št. 21.

senčnik 1998: 21, št. 7, 24-5, št. 14). Pripovedi govorijo samo o blodenju, ki traja, dokler ne zazvoni zvon (tedaj jim „mrena pade z oči“ in se „ozavestijo“) (Gričnik 1994: 240; št. 482). oz. o blokadi poti, da človek ne more ne naprej ne nazaj (Gričnik 1994: 54; št. 96), vendar pa povzročitelja ne definirajo. A najpogosteje jih tradicija v lastnem okolju vendarle poduči, kdo je kriv za njihove težave.

Izgubo poti povzroče coprnice

Kühlar je med Slovenci v Prekmurju zapisal naslednjo pripoved, ki se zdi bolj kot dobesedni zapis pripovedi povzetek verovanja na tem območju:

»Večkrat se zgodi, da se kdo vrača kasno v noči iz druge vasi in zaide, zgubi pravo pot in zablodi, da ne ve ne kod ne kam. Tak človek potem pravi, da so ga coprnice gonile sem in tja in ga niso pustile prej domov, dokler ga niso dobro spehale. Vsakdo obenem pravi, da je dobro poznal coprnice, ki so ga gonile, da pa jim je moral obljubiti, da jih v svojem življenju nikomur ne ovadi, ako noč, da ga drugič umore, ali mu vzamejo govor.« (Kühlar 1911: 56, št. 45; zapis v knjižni slovenščini naveden po Kelemina 1997: 88, št. 49). Iz Malega Polja na Trnovski planoti prihaja pripoved o coprnica, ki so nekega človeka zacoprle, da se je pred njim naredila lepa, široka pot in namesto, da bi se odpeljal domov, je zapeljal po tej poti; nič ni vedel, kod hodi in se je zavedel šele, ko se je znašel nad prepadom (Černigoj 1988: 26). Coprnice so spravile stran s poti tudi človeka s Pohorja, ki se ponoči vračal domov, da je celo noč hodil po gozdu in se zjutraj zdramil v mladju (Gričnik 1994: 239–240; št. 481). V Zgornji Kolpski dolini so coprnice pastirja prenesle na povsem drug kraj (Primc 1997: 184, št. 165), druga pripoved pa opisuje, da so neko ga namočile v Kolpi (Primc 1997: 222, št. 218). V Halozah je Gričnik zapisal nič koliko pripovedi o tem, da so coprnice koga zvale na napačno pot, povzročile, da je celo noč blodil naokrog, ga zmešale, da ni vedel, kam gre, in podobno (Gričnik 1998: 145–151, št. 307–8, 312–4, 316, 318, 321–22, 325–6), druga pripoved pa opisuje premik na drug kraj, na vrh drevesa (Gričnik 1998: 161, št. 351). Iz nekaterih njegovih pripovedi bi lahko razpoznali tudi »preskok« iz nočne v »socialno« coprnico (Gričnik 1998: 156, št. 340; 158, št. 342; 163, št. 357). V Tuljaki je pripovedovalka povedala zgodbo o vaških fantih, ki so šli v gozd po gobe, pa niso več našli poti domov, ker jih je *štrigo* začaral – jih je naredil malo »munjene«, kot je rekla (Tomšič 1989: 48; št. 29). V Dutovljah na Krasu pravijo, da so neke fante, ki so se vračali ponoči s plesa, celo noč »coprance vozile«, da niso našli poti domov, dokler ni zvonilo jutro (Kocjan, Hadalin 1993: 65; št. 30). V Kobdilju pa se je nekemu fantu, ki se je šel ponoči »ženit«, zgodilo, da ga je »nekaj ustavilo« in ni mogel dalje; zagledal je neki zid in mogel naprej, pač pa se je znašel sredi groznega plesa žensk (med katerimi je bila tudi njegova nevesta), okoli njega pa se je dvignila hudičeva burja (Kocjan, Hadalin 1993: 70; št. 34). Tudi v Višnji Gori so fanta, ki se je ponoči vračal domov, »coprnice mešale« ali kot je rekel: »Nosile so me akul«, da je celo noč, do svita okoli hodil (Zajc-Jarc 1993: 34; št. 19). Na delo coprnice verjetno namiguje tudi pripoved o možaku iz Beltinec, ki je na poti domov ponoči srečal tri ženske, ki so na blatni poti kurile ogenj in cvrle krofe. Zabičale so mu, da jih ne sme izdati, sicer ga raztrgajo, nato pa so ga napotile domov. Hodil je in hodil, pa ni našel prave poti, in ko je zjutraj v cerkvi zazvonilo, se je znašel na čisto drugem koncu vasi (Rešek 1995: 197; št. 82). Drug človek iz Beltinec je ponoči na poti domov srečal črno oblečeno žensko – cumprnico, ki mu ni odzdravila, ampak ga je

ošvrknila s šalom – potem pa ni več vedel, kod hodi in se je domov vračal dve uri, prišel pa je v samih spodnjih hlačah (Rešek 1995: 205; 85). Pripovedovalčevega deda iz Murske Sobote so »coprnice vodile« celo noč, do jutra, ko je njihova moč izginila (Rešek 1995: 203; št. 84), drugi iz Melinca pa je imel vsakič, ko se je ponoči vračal pijan domov, v žepih svetinjico oz. rožni venec, da ga ne bi »cumrnice nosile« po njivah (Rešek 1995: 213; št. 89). V mali Slevnici so domnevali, da je človeka, ki so ga zjutraj našli v grmovju, morda zmešale coprnice (Kastelic, Primc 2001: 55–6, št. 109). V Beltince so ponekod pravili, da so celo kokoši, ki sedijo na plotu, coprnice, ki so spremenjene vanje – neka ženska je tako svojo kokoš hotela zamenjati za bolj rejeno, ki jo je zagledala na plotu. »Komaj pa je to storila, se ji je že zavrtelo v glavi in izgubila je spomin.... zbudila se je v šumi pod nekim hrastom, ko je bilo sonce že visoko. Nekaj časa je hodila po šumi, dokler ni našla poti. Po tej je potem hodila in hodila, misleč, da nekam že mora priti. Prišla je do neke hiše, kjer so ji povedali, da je skoraj dan pešačenja oddaljena od doma!« (Rešek 1995: 225; št. 95). V Dvoru na Dolenjskem coprnice človek »nazaj vlečejo, da ne more priti domov oz. celo noč, dokler se ne zdan, preživi v trnovju (Dolšek 2000: 82-3, št. 105; 80, št. 99).

Izgubo poti povzroče druga bitja

V Kubedu je bila zapisana pripoved o dekletu, ki jo je *orko* odnesel po zraku na vrh hriba in jo vrgel v robidovje (Tomšič 1989: 35; št. 18); v Reziji pripovedujejo, da zastavi pot, da človek ne more nadaljevati poti oz. se ne more premakniti, ker se povsod okrog njega pojavijo prepadi; podobna dejanja pripisujejo tudi *largoborgu* (Kropej, Dapit 2002: 44–45; št. 26, 27, 28). *Podelgaj* ali *Vuorek* zanese človeka v goščavo, kjer še živa duša ni bila. Tam ga strahovito muči: zraste namreč visoko pod nebo, nato pa človeka spusti in ga prestreže, preden pade na tla in se razbije (Kelemina 1997: 206, št. 188). Tudi v hrvaški Istri je Maja Bošković-Stulli zapisala kar nekaj pripovedi o tem, da je *orko* (ali tudi *mrak*) zapeljeval ljudi na napačno pot (Bošković-Stulli 1959: 137–138; št. 123–127). Na drug kraj lahko odnese tudi *mračnik*, npr. v Zgornji Kolpski dolini (Primc 1997: 134, št. 104), *vile* (Primc 1997: 120, št. 94), v Halozah je dekle na vrh hriba odnesel neki človek brez glave (Gričnik 1998: 85, št. 167). V Prekmurju je par, ki se je vračal s sejma domov, na napačno pot zvabila njuna lastna podoba na nebu, ki pa jima je kazala, naj gresta bolj na desno – ker sta jo ubogala, sta zgrešila most in s kravo vred padla v potok (Rešek 1995: 87; št. 33). Na Pohorju so pravili, da tudi *gozd* sam s svojo močno silo »nosi ljudi« (Gričnik 1994: 239; št. 480). *Krivopete* včasih oponašajo mukanje izgubljenih krav, da bi »zmotile in uplenile« pastirje (Kelemina: 1997: 174).

Motiv zavajanja na napačno pot v Srbiji pripisujejo *prikazam* (Radenković; Slovenska mitologija 2001: 447), V Rusiji gozdnemu duhu *Lešiju* (Maksimov 1989: 48). Funkcija zvajljanja ljudi na napačno pot (npr. v gozd, vodo) je tesno povezana tudi z vilami v različnih slovanskih izročilih, zlasti je to značilno za vzhodnoslovansko izročilo o rusalkah in zahodnoslovansko o boginkah (Vinogradova in Tolstaja, v: Vinogradova 2000: 48–51).

Podobnosti in razlike

Kot smo videli, se vse karakteristike raznih svetlobnih pojavov ali bitij, ki jih najdemo v Evropi, vključno z njihovimi dejanji, zelo natanko ujemajo s slovenskim izročilom.

Kar zadeva *podoba* čarovnic, na našem območju sicer zasledimo le opis luči, svetlobe, plamenčkov ipd. (glej *spredaj*), ki pa niso nikoli antropomorfizirani ali celo teriomorfizirani, na kar občasno naletimo v zahodnoevropski oz. ameriški tradiciji. Le v izročilu o brezglavjeki bi lahko – vsaj po imenu sodeč – predvidevali neko antropomorfno obliko, ki pa iz teksta samega ni razvidna. Morda se je ime tega bitja navezalo na luči šele drugotno: brezglavjeki je sicer ime za umrle, ki jih včasih v sprevodu vidijo hoditi brez glave – torej v zares antropomorfizirani obliki. Kelemina piše tudi, da imajo po verovanju svečnjaki poleg svita večinoma še človeško postavo, po kateri ljudje spoznajo, kdo so in zakaj delajo pokoro (Kelemina 1997: 21).

Tudi tipične *lokacije* srečanj s temi bitji ustrezajo lokaciji, ki jo poznamo iz izročila o svetlobnih bitjih v Evropi: do takih doživetij praviloma pride v gozdu. Druga lokacija, kjer prihaja do srečanja s temi lučmi (ki pa se s prvo ne izključuje), je najpogostejše neke vrste voda (reka, potok, izvor) (2, 2, 9, 16, 30, 53, 77, 85, 91). Edini kraj, ki v evropski tradiciji začuda ni posebej omenjen, v naši pa pogosto (21, 34, 65, 93, 105), je križišče, sicer prostor srečevanja demonov, bajnih bitij ipd. *par excellence*.

Dejanje, ki ga druge slovanske in zahodnoevropske paralele teh zgodb največkrat omenjajo, namreč da tako bitje zavede človeka, da izgubi pot (izguba poti oz. dezorientacija) ali da ima magičen vpliv nanj, tako da mu ta mora slediti, oz. da ga privede v grm, poln trnja (blokada poti), so prav tako ista dejanja, ki so stalnica opisov takih srečanj tudi na raziskovanem območju. Zdi se le, da so te zgodbe nekoliko milejša varianta zahodnoevropskih, saj se nikoli ne končajo s smrtjo, ne z utopitvijo ne s kakšno drugo.

Razlike med slovansko in zahodnoevropsko ter slovensko tradicijo so torej predvsem v *interpretaciji* teh pojavov oz. v različnih verovanjskih paradigmah, v katere so ti pojavi umeščeni. Na območju, ki smo ga raziskovali, so ljudje pojav luči in (obenem) pojav izgube prave smeri, blodenja po gozdu, blokade ipd. praviloma *vedno* pripisovali čarovnicam. Na enako razlago naletimo tudi drugod v Sloveniji. Vendar pa sta oba motiva na drugih območjih Slovenije ter v širšem slovanskem in zahodnoevropskem izročilu vendarle prevladujoče povezana z *umrlimi* – navadno gre za nečiste duše (*restless souls*) oz. duše umrlih, ki po tradicijskem verovanju veljajo za nečiste umrle: to pomeni, da po smrti ostajajo v neki vmesni realnosti med tem in onim svetom, da ne morejo niti na drugi svet in seveda tudi niso več pripadniki tega sveta. Nečista smrt je lahko posledica neizpolnjenih ritualnih obveznosti (nekrščeni otroci) ali pa grehov, storjenih v času življenja (premik mejnika, napačna meritev ali drugi grehi) (Vinogradova 1999: 45–9).

Tudi raziskovalci tega folklornega izročila interpretirajo take pojave kot nečiste umrle: Ljubinko Radenković interpretira blodeče luči (*lutajuča svetla*) kot duše pokojnikov ali mitična bitja, ki so se razvila iz prezgodaj umrlih pokojnikov.¹⁷ Domneva celo, da rdeča in morda tudi bela barva, ki sta pogosti značilnosti mitičnih bitij, izhajata iz predstave, da je duše pokojnikov mogoče videti kot blodeči plamen.¹⁸ (Ljubinko Radenković – pisna informacija). Hand, ki je raziskoval zahodnoevropsko in ameriško tradicijo teh bitij, prav tako poudarja, da so v ozadju tega izročila verovanja o dušah, ki ostajajo v neki

¹⁷ Prezgodaj umrli so prav tako ena od kategorij nečistih mrtvecev.

¹⁸ Možna se mi zdi še drugačna razlaga, namreč da je svetla barva, tipična za pojave duš umrlih, povezana s predstavo o nasprotnih atributih onega sveta v primerjavi z našim: ko je tu noč (torej čas, ko se te duše prikazujejo ljudem), je na onem svetu dan, se pravi svetloba; čeprav ta bitja niso zares na onem svetu, pač pa nekje vmes med obema, vendarle kažejo karakteristike onstranstva.

vmesni realnosti, ker ne morejo priti na drugi svet (ti. restless souls), pa tudi o duhovih (*ghosts in spirits*) (Hand 1977: 230).

Medtem ko lahko torej v izročilu drugih območij Slovenije najdemo paralele s prevladujočimi slovanskimi in zahodnoevropskimi razlagami takih pojavov, namreč da gre za nečiste pokojnike, na območju, ki smo ga raziskovali, na take razlage ne naletimo. Pojav luči, naj ima za človeka posledice ali ne, in izgube oz. blokade poti, blodenja ipd. je tu, kot rečeno, praviloma pripisan čarovnicam. Čeprav tudi tu poznajo na primer povedke o človeku, ki je v času življenja krivično premaknil mejnik, in je zato njegova duša obsojena na večno tavanje (dokler ga ne odreši človek s pravilnim odgovorom na njegovo vprašanje), pa te povedke niso povezane s pojavom luči in so povsem ločene od korpusa memoratov, ki zadevajo srečanje z lučmi oz. blodenje, blokado poti ipd. Prav tako v osebnih doživetjih vrnitve umrlih in stikih z umrlimi neposredno po njihovi smrti, ki smo jih na tem območju zbrali zelo veliko, ne nastopata motiva luči/blodenja, blokade...

Seveda pa pojav, da se isti motivi svobodno navezujejo zdaj na eno zdaj na drugo mitično oz. demonsko bitje, v nižji mitologiji ni nekaj nenavadnega (prim. Vinogradova 2000: 20–21). Tako se dejstvo, da ista dejanja in pojavno obliko najdemo pripisano zdaj dušam nečistih umrlih ali bajnim bitjem, ki so se razvili iz teh, zdaj čarovnicam, ne zdi presenetljivo, toda le, dokler nočne čarovnice razumemo kot bajna, demonska bitja – ne pa kot človeška, tj. kot čarovnice socialne plati.

Potrdilo za to, da so opisi nočnih coprnice in njihovih dejanj zares enaki opisom bajnih bitij (najsi bodo že preprosto duše umrlih ali pa mitična bitja, ki so se razvila iz njih), ne pa tistim dejanjem, ki jih pripisujejo »socialnim« čarovnicam znotraj skupnosti, najdemo tudi v mnogih drugih detajlih, ki kažejo na bajno poreklo nočnih povzročiteljev nesreče – na primer v času, kraju teh doživetij ter obrambi pred njimi.

Kot sem že pokazala, so mesta pojavljanja luči-čarovnic oz. kraji, kjer prihaja do doživetja izgube poti (v kakršnikoli različici že), najpogosteje gozd, bližina vode in križišče. To so seveda mesta, ki v ljudskih (vaških) predstavah veljajo za nečista glede na opozicijo svoj-tuj oz. dom-gozd / blizu – daleč in podobno (Ivanov, Toporov 1965: 156–174), tj. mesta, ki so človeku nevarna, ki so naseljena z demoni, nečistimi umrlimi ipd. in ki so tudi tipični lokusi pojavljanja bajnih bitij (Vinogradova 2000: 42–3).

Čas dneva, značilen za pojavljanje bajnih bitij, je vedno in praviloma noč oz. večer, od začetka mraka pa do svita oz. prvega petja petelinov. Tudi tu ni nobene dileme o tem, da gre za čas, ki po ljudskem verovanju, ki mu lahko sledimo ne le pri Slovanih, ampak povsod po Evropi, pripada bajnim bitjem – odtod tudi mnogi tabuji odhajanja od doma ponoči (Vinogradova 2000: 43). Kljub nekaterim praznikom, ki jih kot dneve nočnih doživetij v teku leta navajajo naši sogovorniki in po verovanju veljajo za prelomnice v letu oz. za zaznamovana obdobja (kresna noč, advent, kvatrní tedni), pa so ti podatki tako minorni, da jih ni mogoče imeti za kolektivno tradicijo. Tudi pojavljanja coprnice glede na lunine mene (prim. spredaj na polno luno konec novembra) so na tem območju povsem neobičajna.

Te pripovedi pa se od pripovedi o »socialni coprnici« razlikujejo še po nečem, in sicer po načinu *obrambe* pred njimi. Obramba pred nočno coprnico je popolnoma drugačna od obrambe pred zavistno sosedo – čarovnico oz. pred žensko, ki ima v vasi reputacijo čarovnice (prim. Mencej 2003, 2003a).

Eden od načinov, kako se je mogoče zoperstaviti coprnicam, je bil obrnjenje *oblačil napačno, navzven*:

I: Ena je gor šla tam k sosedam... je šla žet, ne... pšenico... pa je tam žela, potem je pa rekel... tam sosed je rekel: »Kaj boš ti do noči tukaj žela?« Je rekla: »Ja, bom, je rekla, pa magari še malo ponoči, samo da bomo danes gotovi,« je rekla, potem pa se je obrnila. On je šel domov ... Je rekla: »Potem pa grem domov, pa se je velik hrib naredil.« Ni mogla nikamor več. Ona je pa začela, je rekla: »Coprnice me boste nosle, to me pa že ne boste!« Je pa šla, pa je hitro ruto narobe pokrila, ne? Potem je žemper /pleteno jopico – op. M.M./ imela, ga je hitro spet narobe oblekla, potem pa začela s srpom nekove križe delat, ne, ko je imela srp, ko je žela... je pa nekakšne križe začela delat, tako je bilo vse v redu. Pa je lahko šla naprej domov...

S: Se pravi, če si narobe obrnil oblačila, je to pomagalo?

I: Ja, je to pomagalo... ja, da je to pomagalo, da čarovnice so šle potem stran od tiste-ga. Je rekla, pa tak hrib, ne bom nikoli pozabila, je rekla, potem me pa ni bilo več strah, je rekla, pa skoz sem klela tiste coprnice, ko je šla domov...

S: Pa je tudi videla kakšne coprnice? Kako da je pomislila, da so bile to ravno coprnice?

I: Je vedela, je vedela, ko so tamle notri več jih haltale, tiste coprnice. Več jih je bilo takih.(60)

To je način obrambe pred „nečisto silo“, ki ga poznamo v vsej slovanski in evropski tradiciji. O „preobračanju predmetov“ nasploh v ljudskem verovanju je poseben članek napisal N. I. Tolstoj; v njem posebej omenja tudi preobrnjenje oblačil v primerih, ko se človek izgubi v gozdu, kar naj bi bilo povezano z verovanjem, da človeka v takem primeru vodi nečista sila (Tolstoj 1990). Tak način obrambe proti čarovnicam je znan tudi v Istri (Tomšič 1989: 49; št. 30; Morato 2002: 46, št. 29), Narváez v pripovedih, ki jih je zbral v Novi Fundlandiji, omenja obračanje rute ali kape navzven kot način obrambe proti bajnim bitjem (fairies)(1991: 342–3), enako Briggsova za Veliko Britanijo: to je bil način, kako preprečiti, da te ne bi odpeljali »Pixies« (1967: 18; 1978: 120) itd.

Tudi uporaba urina proti coprnicam je znano obrambno sredstvo pred bajnimi bitji¹⁹:

I: Bil je pa tudi moj ata, ki je ... ko smo imeli gurco /vinograd/ doli, v Trnovci se je reklo, pa jih ni bilo domov, pa jih ni bilo domov. Kaj je zdaj, kaj je zdaj. Pa so imeli en tak ceker, ... ne, pa ključke notri, so prišli v grmovje, to je bilo tudi res... So prišli v grmovje, po grmovji se plazili, klobuk zgubili, ključke zgubili, cekra niso imeli, nikjer nič. "Ja, kaj je zdaj?" So rekli: "En cajt sem sedel, sedel, začel sem moliti, nič." So rekli: "Potem sem se pa zrajtal, da sem se v roko uscal /pokaže dlan/, pa prek rame vrgel, pa sem sedel na sredi pota."

¹⁹ Prim. npr. mitološko bitje, znano pri Srbih in Bolgarih, ki se imenuje živak: „Živak dojde u sobu, noću, ide po sobi i svetli kako svitka buba. Retko ko sme da ga uhvati. Ako ne smemo, mi se odmah čim ga primetimo na njega pomočamo (pomokrimo) i iz lopate bacimo na njega što više žara sa ognjišta.« (Tucakov 1965: 39). Prim. tudi dejanja proti *mori* (Morato 2002: 52-4, št. 41). Kdor želi preprečiti, da bi ga zadel zračni vrtnec, v katerem so vile (ti. „samodivski veter“), mora po bolgarskih verovanjih zakričati, da je umazan, pokakan in polulan (Vinogradova 2000: 359). Na Islandiji naj bi po verovanjih iz 1400-1800 nekaj urina, ki ga je bilo potrebno potegniti v nos, varovalo pred zlo magijo preko celega dneva (Hastrup 1990: 205). Podmenke so na Irskem navadno »zdravili« tako, da so jim med drugim dajali piti urin (Jenkins 1991: 319).

S: *Kako je pa vedel, da mora to narediti?*

I: *To so prej, v starih cajtah je bilo, to so vse sorte pripovedovali. To ni bilo tako, kakor zdaj. (22)*

Seveda pomagajo pred nečisto silo tudi *krščanski simboli*, kot je križ (kar smo videli tudi v zgornjem primeru – glej inf. 60) – križe rišejo proti strašenju (Gričnik 1994: 42; št. 60; Repanšek 1995: 19, št. 2), proti coprnici (Bošković-Stulli 1959: 150; št. 163 – v Istri; Zupan 1999: 26, št. 16 – v Kanalski dolini), itd.

Tule naša sosedja je stara že dvainosemdeset let. ... Je rekla, da se je naredilo, kakor da bi /bila/ zavesa. Kam(or) je poščipala naprej z rokami, samo trnje, samo trnje je šlatala. In se je toliko matrala, da je do dveh prišla, do dveh prišla gor, tamle do enega križa, do totega križa tu. Da je vedela, da je pri križu, pa je vedela, kam mora iti....Je rekla: ... samo grmovje pa samo trje. In je tavalala do dveh ponoči, da je prišla čisto tule do vrha, ona je pa hodila domov ... ka pa jaz vem, sto petdeset metrov, če ne dvesto petdeset ... in ni mogla priti do doma. No ja, mogoče so ga tam kaj malo pocukale preveč, ne? /smeh/ Je rekla: „Čisto popolnoma trezna sem bila, nič alkohola nisem pila.“ Je rekla: „Jaz ne vem,“ je rekla, dol se je usedla na tleh, je rekla: „Zdaj pa ne grem nikdar nikamor. Nikamor ne grem,“ je rekla, „zdej me boš pa ti vrag ja spustil!“ Je rekla, take velike križe je naredila in kakor da bi se odprla zavesa. In je vedela, kje je, in je še tisti trenutek takoj domov šla. Rekla je, da so jo coprnice vozile. (62)

Včasih je bilo dovolj že samo *oglasiti se*: ta način obrambe verjetno izhaja iz splošno razširjene tradicijske predstave, da na onem svetu vlada tišina, da je tišina znak onega sveta (Nevskaja 1999: 126). Zato se recimo uroke preganja v deželo, kjer ne zvoni noben zvon, kjer ne poje nobena ptica itd. Ko se je človek oglasil, je torej na neki način ponovno vzpostavil ta svet, to realnost, pretrgal prisotnost onega sveta, ki jo je utelešala čarovnica:

Luči so šle na človeka, potem pa čim se je človek zglasil, pa je tisto izginilo... (17 – prim. spredaj).

Očitno pa pomaga tudi *preklinjanje* (prim. tudi Gričnik 1998: 98, št. 197; 145, št. 307):

Mama nas je poslala zvečer v trgovino, tam, ko sem bila doma, pa gremo lepo domov sestre, potem pa gremo samo po grmovju, vedele smo pot, pa smo hodile samo po grmovju potem. Potem pa mama pravi, da je treba, da moraš preklesti. Mama je rekla: Proklete coprnice, ne boste dale otroku mira. Potem pa smo našle pot. To sem se jaz sama prepričala. (83)

Vsi ti načini obrambe so torej veliko bližje obrambi pred demoni, bajnimi bitji, umrlimi, kot pa obrambi pred zavistno sosedo ali vaško coprnico, ki želi škodovati drugim (prim. Mencej 2003: 174–5). Svetlobne pojave in dejanja, ki jih na našem območju ljudje interpretirajo kot dejanja, ki so jih povzročile (nočne) coprnice, lahko prepoznamo kot pojave in dejanja umrlih oz. neke vrste bajnih bitij, ki so se razvila na podlagi pred-

stav o dušah nečistih umrlih. Za bajna bitja mnogi raziskovalci domnevajo, da genetsko pravzaprav izhajajo iz duš umrlih – po eni od hipotez o izvoru bajnih bitij naj bi se ta razvila iz verovanj o dušah umrlih (Briggs 1978: 35, Vinogradova 2000). Takšna, verjetno zgodnejša, verovanja o dušah umrlih so se na našem območju v nekem obdobju pod vplivom prevladujoče paradigme čarovništva (predvidoma v obdobju lova na čarovnice, na območju vpliva katoliške Cerkve) očitno vključila vanjo. Pojav vključitve bajnih bitij v paradigmo čarovništva in /oziroma njunega prepleta v Evropi ni neznan. Že večkrat je bilo pokazano, da do prepleta med verovanji v bajna bitja in verovanji v čarovnice prihaja relativno pogosto: verovanja ter funkcije in dejanja irskih *fairies*, norveškega *huldrefolk*-a (skritih ljudi), balkanskih (*samo*)vil ter čarovnic se pogosto prepletajo: bolezen, nesreče ipd. lahko prihajajo tako od enih kot od drugih, čeprav veljajo za oboje tudi posamezne specifičnosti, ki ju ločujejo (prim. Mathissen 1993: 23; Jenkins 1991; Alver, Selberg 1987, Đorđević 1953, Wilby 2000). Na Irskem še danes verjamejo, da čarovnice in *fairies* (bajna bitja) skupaj plešejo na predvečer vseh svetnikov; poleg tega mnoga dejanja, ki jih pripisujejo bajnim bitjem (*fairies*), pripisujejo tudi čarovnicam (Briggs 1967: 140). Na paralele med predstavami o čarovnicah in duhovih umrlih je na angleškem gradivu pokazala Bennettova. Kot piše, so v času lova na čarovnice v Angliji postale sumljive vsakršne psihične izkušnje. Duhovi umrlih (*ghosts*) so postali po cerkveni demonologiji preoblečeni hudiči, bajna bitja (*fairies*) in živali oz. bitja – čarovniški pomočniki (ti. familiar spirits) ter vsi, ki so videli stvari, ki jih drugi niso, pa čarovnice. Pregled angleške literature o nadnaravnem od poznega 16. do zgodnjega 18. st. kaže, da sta bili obe predstavi tako tesno povezani, da sta več kot sto let pomenili praktično eno in isto stvar (Bennett 1986: 3–6). Éva Pócs, ki je raziskovala verovanja o bajnih bitjih in čarovnicah v jugovzhodni Evropi (v Sloveniji, na Hrvaškem, Madžarskem in na Balkanu), dokazuje, da se je na Hrvaškem in v Sloveniji negativni aspekt sicer ambivalentnih bajnih bitij integriral v figuro čarovnice. Medtem ko so bajna bitja prej zagotavljala nadnaravno razlago za nesrečo, ki je doletela človeka, so bile po njihovi integraciji v institucijo čarovništva vse nepričakovane nesreče pripisane človeškemu bitju z nadnaravnimi sposobnostmi; vsakodnevno življenje ni več reguliral nadnaravni sistem, ampak pravila človeške koeksistence; nadnaravna kazen je odstopila mesto človeški zlobi (Pócs 1989: 8–9, 27–8). Zgodovinski razlog, da je do te integracije drugih verovanjskih sistemov v paradigmo čarovništva prišlo zlasti v Sloveniji in na Hrvaškem, medtem ko na Balkanu verovanjski sistem čarovništva nikoli ni postal dominanten in integrativen, je ta, na območju pravoslavne Cerkve (v nasprotju s katoliško Cerkvijo) niso poznali organiziranega lova na čarovnice, zato tam ni prišlo do tega preinterpretiranja drugih verovanjskih sistemov (Pócs 1989: 7). Tako se tudi realni, človeški »čarovnici« začne pripisovati značilnosti predkrščanskih demoničnih bitij, kar je v Evropi tipičen pojav – človeška (ali »socialna« - op. M.M.) čarovnica je tako sprejela poteze destruktivnih demonov, tipičnih za določena območja (Pócs 1989: 8).

To situacijo lahko na podlagi predstavljenega gradiva in analize zelo jasno prepoznamo. Vendar pa nočne čarovnice na našem območju večinoma kljub vsemu ohranjajo svojo avtonomijo, tj. svojo "demonsko", "bajno" podobo in funkcijo in so razmeroma redko prepoznane kot človeška čarovnica. Kljub vključenosti v paradigmo čarovništva predstavljajo torej znotraj le-te relativno samostojno, ločeno in prepoznavno plast, ki se razlikuje od sosedskega oz. vaškega čarovništva ne le po kraju, času, dejanjih, funkciji²⁰

²⁰ O funkciji teh pripovedi bo izšel poseben članek.

in načinu obrambe pred njimi, temveč tudi po tipični dikciji, s katero pripovedovalci tovrstna doživetja opisujejo (uporaba množine, abstraktni opisi).*

* Literaturo, potrebno za nastanek tega članka, sem zbrala v času študijskega bivanja na Inštitutu Enzyklopädie des Märchens v Göttingenu, ki mi ga je s podelitvijo Humboldtove štipendije omogočila ustanova Aleksander von Humboldt Stiftung.

Literatura

- Alver, Bente Gullveig 1989: Concepts of the Soul in Norwegian Tradition. V: *Nordic Folklore, Recent Studies* (eds. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, in collaboration with Elizabeth Simpson), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 110–127.
- Alver, Bente Gullveig, Selberg Torunn 1987: Folk medicine as part of a larger concept complex, *Arv* 43, 21–44.
- Bennett, Gillian 1986: Ghost and Witch in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, *Folklore* 97:i, 3–14.
- Berce, Nuša 2001: Zgodbe vsakdana. Lučke 2, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 41/1,2, Ljubljana 2001, 145.
- Berce, Nuša 2002: Zgodbe vsakdana. Duhove u grade 3, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 42/3, Ljubljana 2002, 59.
- Bezljaj, France 1976: Slovansko *igrъjъ, *vyrъjъ in sorodno, *Onomastica Yugoslavica* 6, Ljubljana, 57–69.
- Bogatyrev, Pëtr 1998: *Vampires in the Carpathians, Magical Acts, Rites, and Beliefs in Subcarpathian Rus'*, New York: Columbia University Press.
- Bošković–Stulli, Maja 1959: *Istarske narodne priče*, Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Bošković–Stulli, Maja 1974/5: Usmene pripovijetke i predaje otoka Brača, *Narodna umjetnost* 11–12, 5–159.
- Briggs, K. M. 1967: *The Fairies in tradition and literature*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Briggs, Katharine M. 1978: *The Vanishing People, A Study of Traditional Fairy Beliefs*, London: B. T. Batsford Ltd.
- Briggs, Katharine M. 1991 (1. izdaja 1970, 1971): *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language, Part B: Folk Legends*, London and New York: Routledge.
- Cvetek, Marija 1993: *Naš oča so včas zapodval*, Bohinjske pravljajoce, Glasovi 5, Ljubljana: Kmečki glas.
- Čajkanović, Veselin 1994: *Stara srpska religija i mitologija, Sabrana dela iz srpske religije i mitologije* 5, Beograd: Srpska književna zadruga, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Prosveta, Pantenon M.A.M.
- Černigoj, Franc 1988: *Javorov hudič* (Trnovska planota), Glasovi 1, Ljubljana: Kmečki glas.
- Dégh, Linda, 1996: What is A Belief Legend?, *Folklore* 107, 33–46.
- Dégh, Linda 2001: *Legend and Belief, Dialectics of a Folklore Genre*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Dolenc, Janez 1992: *Zlati Bogatin* (Tolminske povedke), Glasovi 4, Ljubljana: Kmečki glas.
- Dolenc, Janez 2000: *Kres na Grebljici* (Povedke z Loškega pogorja), Glasovi 22, Ljubljana: Kmečki glas.
- Dolšek, Ida 2000: *Kaku se kej narod rihta* (Folklorne pripovedi od Litije do Čateža), Glasovi 21, Ljubljana: Kmečki glas.
- Dorđević, Tihomir R. 1953: *Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju*, SEZB LXVI, Beograd.
- Filipović, Milenko S. (urednik) 1958: *Banatske Here*, Vojvođanski muzej, Posebna izdanja, Knjiga I., Novi Sad.
- Folklore in the News 1958: Will-o'-the-Wisp, *Western Folklore* 17, 128–129.
- Fortier, Alcée 1888: Customs and Superstitions in Louisiana, *Journal of American Folklore*, 136–140.
- Glasenčnik, Igor 1998: *Strah me je gratalo*, Od Ojstrice nad Dravogradom do Sv. Duha na Ostrem Vrhu, Glasovi 17, Ljubljana: Kmečki glas.
- Gričnik, Anton 1994: *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo* (Pohorje pripoveduje), Glasovi 8, Ljubljana: Kmečki glas.
- Gričnik, Anton 1998: *Farice*, Haloške folklorne pripovedi, Glasovi 18, Ljubljana: Kmečki glas.
- Hand, Wayland D. 1977: Will-o'-the-Wisps, Jack-o'-Lanterns and Their Congeners: A Consideration of the Fiery and Luminous Creatures of Lower Mythology, *Fabula* 18, 226–233.
- Hastrup, Kirsten 1990: *Nature and Policy in Iceland 1400-1800, An Anthropological Analysis of History and Mentality*, Oxford: Clarendon Press.
- Hudales, Jože, Ivo Stropnik 1991: *Mlinškovo berilo, (i)zbrani etnološki in slovstveni zapiski*, Velenje: Kulturni center Ivana Napotnika Velenje.
- Ivanov V.V., Toporov V.N. 1965: *Slavjanske jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy (Drevnij period)*, Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
- Jenkins, Richard P. 1991: Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance Among the Irish Peasantry. V: Narváez Peter (ed.), *The Good People, New Fairylore Essays*, New York & London: Garland Publishing Inc., 302–335.
- Karađić, Vuk S. 1972: *Etnografski spisi, Zbrana dela Vuka Karađića*, Knjiga 17, Beograd: Prosveta.
- Kastelic, Zlata, Jože Primc 2001: *Krvapivc* (vse sorte iz dežele Desetega brata, osrednje Suhe Krajine, domovanja Turjaških, do Kočevskega), Glasovi 24, Ljubljana: Kmečki glas.
- Kelemina, Jakob 1997 (1. natis 1930): *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Z mitološkim uvodom*, Bilje: Studio Ro.
- Klintberg, Bengt af 1968: »Gast« in Swedish Folk Tradition, *Temenos* 3, 83–109.
- Kocjan, Danila, Jelka Hadalin 1993: *Bejži zlodej, baba gre* (Kraške Štorije), Glasovi 6, Ljubljana: Kmečki glas.
- Kotnik, France 1957, 1958: *Storije: Koroške narodne pripovedke in pravljice* 1, 2. Celovec
- Krejan, Marija 1999: *Vse sorte je že blou*, Pripovedi s Krškega gričevja na desnem bregu Save od Sevnice do Krškega, Glasovi 19, Ljubljana: Kmečki glas.
- Kropej, Monika, Roberto Dapit(ur.) 2002: *V somraku kraljestva palčkov in škratov: slovenske pripovedi o palčkih, škratih, skrivnostnih lučkah in drugih prikaznih*, Radovljica: Didakta.

- Kroje, Monika 2003: Charms in the Context of Magic Practice. The Case of Slovenia, *Folklore*, Tartu, 62–77.
- Kühn, Števan 1911: Národno blágo vogrskij Slovāncov, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 8, Maribor: 56–7, št. 45, 46.
- Kvideland, Reimund, (Sehmsdorf Henning K.) 1988: *Scandinavian Folk Belief and Legend*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maksimov, Sergej 1989: *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*, Moskva: Kniga.
- Mathisen, Stein R. 1993: North Norwegian Folk Legends about the Secret Knowledge of the Magic Experts, *Arv* 49, 19–27.
- Medvešček, Pavel 1991: *Na rdečem oblaku vinograd rase, Pravce n štorje od Matajurja do Korade*, Glasovi 3, Ljubljana: Kmečki glas.
- Mencej, Mirjam 20003: Raziskovanje čarovništva na terenu. Čarovništvo kot večplasten fenomen, *Studia mythologica Slavica* 6, Ljubljana, Udine: ZRC SAZU, Università degli Studi di Udine, 163–180.
- Mencej, Mirjam 2003a: Zakopavanje predmetov. Magična dejanja v ruralnem okolju vzhodne Slovenije, *Etnolog*, Ljubljana: Slovenski etnografski muzej 2003, 411–433.
- Morato, Nada (s sodelovanjem Špele Pahor) 2002: *Mrak eno jutrnja* (Štorje iz Slovenske Istre), Glasovi 2002, Ljubljana: Kmečki glas.
- Narváez, Peter 1991: Newfoundland Berry Pickers »In the Fairies«: Maintaining Spatial, temporal, and Moral Boundaries Through Legendry. V: Narváez Peter (ed.): *The Good People, New Fairylore Essays*, New York & London: Garland Publishing Inc., 336–368.
- Navrátilová, Alexandra 2004: *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praga: Vyšehrad.
- Nevskaja, L. G. 1999: Molčanie kak atribut sfery smerti. V: *Mir zvučaiščij i molčaiščij, Semiotika zvuka i reči v tradicionnoj kul'ture Slavjan*, Moskva: Indrik, 123–134.
- Pócs, Éva 1989: *Fairies and witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, FFC 243, Helsinki.
- Primc, Jože 1997: *Okamneli mož*, in druge zgodbe iz Zgornje Kolpske doline (od Babnega Polja in Prezida prek Gerova, Čabra, Osilnice, Kužlja, Kostela, fare do Dola in Predgrada), Glasovi 15, Ljubljana: Kmečki glas.
- Radešček, Rado 1988: *Slovenske ljudske vraže*, Druga, dopolnjena izdaja, Ljubljana: ČZP Kmečki glas.
- Repanšek, Marta 1995: *Bajže s Koroške*, Glasovi 10, Ljubljana: Kmečki glas.
- Rešek, Dušan 1995: *Brezglavjeki* (Zgodbe iz Prekmurja), Glasovi 9, Ljubljana: Kmečki glas.
- Rey-Henningsen, Marisa 1994: *The World of the Ploughwoman, Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain*, Helsinki: FFC 254.
- Röhrich, Lutz 1966: *Sage*, Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH.
- Röhrich, Lutz 1971: *Sage*, Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH.
- Slovenska mitologija, Enciklopedijski rečnik* (redaktorja S. M. Tolstoj, L. Radenković), Beograd: Zepther Book World, 2001.
- Sydow, C. W. von 1948: *Selected papers on folklore* (izbral in uredil Laurits Bødker), Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Šmitek, Zmago 2003: *Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja*, Radovljica: Didakta.

- Tolstoj, Nikita I. 1990: Perevoračivanje predmetov v slavjanskem pogrebalnem obrjadu, *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duhovnoj kul'tury, Pogrebalnyj obrjad*, Moskva, 119–128.
- Tolstoj, Svetlana M. 2000: Slavjanske mifologičeskie predstavlenija o duše, *Slavjanskij i balkanskij fol'klor, Narodnaja demonologija*, Moskva: Indrik, 52–95.
- Tomšič, Marjan 1989: *Noč je moja, dan je tvoj* (Istrske štorije), Glasovi 2, Ljubljana: Kmečki glas.
- Tucakov, Jovan 1965: Psihosugestivni elementi u narodnoj medicini Svrliškog Timoka, *Srpski etnografski zbornik SANU, Posebna izdanja, Knjiga CCCLXXX, Odeljenje medicinskih nauka*, knjiga 18, Beograd.
- Uther, Hans-Jörg 2003: *Deutsche Märchen und Sagen*, DB 80, Berlin: Directmedia.
- Verdinek, Bojana 2002: *Lesene cokle* (Folklorne pripovedi iz Mežiške, Mislinjske in Šaleške doline), Glasovi 26, Ljubljana: Kmečki glas.
- Vinogradova, Ljudmila 1999: Notions of „Good“ and „Bad“ Death in the System of Slavic Beliefs, *Etnolog* 9/1, Ljubljana, 45–49.
- Vinogradova, Ljudmila N. 2000: *Narodnaja demonologija i mifo-ritual'naja tradicija Slavjan*, Moskva: Indrik.
- Vlasova, M. 1995: *Novaja abevega russkyh sueveryj*, Sankt-Peterburg: Severo-Zapad.
- Wells Newell, William 1904: The Ignis Fatuus, its Character and Legendary Origin, *Journal of American Folk-Lore* 17, 39–60.
- Wiesthaler, Fr. 1883: Volkodlak in vampir s posebnim ozirom na slovansko bajeslovje, *Ljubljanski zvon* III., 561–567.
- Wilby, Emma 2000: The Witch's Familiar and the Fairy in Early Modern England and Scotland, *Folklore* 111: 2, October, 283–305.
- Zablatnik, Pavle 1990: *Od zibelke do groba, ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem*, Celovec: Mohorjeva založba.
- Zajc-Jarc, Mihaela 1993: *Duhan iz Višnje Gore*, Glasovi 7, Ljubljana: Kmečki glas.
- Žele, Andreja 1996: *Kaku so živeli in si dejali kratek cejt, Kratke štorije s Pivškega*, Glasovi 12, Ljubljana: Kmečki glas.

»I Was Led Astray by Hags.« Nocturnal Encounters with Witches

Mirjam Mencej

The paper looks at a segment of beliefs in »supernatural« witches in the eastern part of Slovenia, where in the period 2000 to 2002 the author together with the students of ethnology and cult. anthropology from Ljubljana performed fieldwork research work. In comparison with the so-called »social« segment (Mencej 2003, 2003 a) the most prominent characteristic of this segment is the *time* in which encounters with witches occur. While different harmful acts and procedures characteristic for the »social« segment may take place either during the day or at night, and their occurrence is neither very important nor specified, the segment in question is strictly limited to nighttime. This is usually the time between dusk and morning, until twilight or until time, when roosters first crow, etc. The second characteristic of this segment is the *appearance* of witches. While the presumed witch from the social segment is always a concrete person living in a given milieu, and might be an envious neighbor or a woman with the reputation of the village witch, the witches in question usually reveal themselves in a more obscure manner. Usually they appear as small lights or as an undefined, invisible presence that has been identified as a witch only later, after the manifestation of negative consequences that followed the encounter. Such witches are always spoken of in plural: "Hags led me astray," people reported, or "Hags bewitched me," etc. Even though such nighttime apparitions have sometimes been identified as women living in the village, most often the ones who already had the reputation of a witch, the reports about such nighttime manifestations primarily describe an encounter with the supernatural; such experiences are separated from social and economic realities of a given community. The third principal element that separates this segment of beliefs in witches from the social aspect of witchcraft is the *location* of encounters with witches. While magical acts of the first segment always took place within the village, i. e. on private property (fields, courtyards) or buildings (residence quarters, barns), typical locations of nighttime encounters are forests (bushes), road crossings, riverbanks or other water areas. These three characteristics separate the supernatural layer of witchcraft from the social one, and can be identified as such at first glance. Descriptions of witches disguised as night lights greatly differ with regard to their color, size, and numbers as well as the consequences of their appearance that may, or may not, affect those who had seen them. The first group of reports describes simple observations of lights that were believed to be witches, but without any negative consequences. In the intermediate group of reports, the observer perceives the lights as hostile: as they approach, the observer flees and is saved. The third group describes negative consequences of such encounters: one may get lost, face a blockade, is somehow transported to another location.

In eastern Slovenia, nighttime lights in the open have always been identified as witches. There were only three informants who interpreted such lights as "wilde Heer", and one who thought they were fairies. Simultaneously they also offered *rational* explanations for them: natural phenomena such as rotting wood, marsh gas, water vapors or bubbles, etc. Loss of orientation or different blockades on the observer's path, however, were always interpreted as the consequences of witch's acts.

Next, the author of the paper compares her findings with similar motifs in other parts of Slovenia, among Slavic peoples, and elsewhere in Europe. She is especially in-

terested if parallels of different motifs can be found elsewhere in Europe; are the two motifs usually intertwined or is this an exception; and in their interpretations in other countries.

All characteristics of different light phenomena or beings found in Europe, including their actions, precisely correspond to Slovene folk tradition. Typical *locations* of encounters with these creatures also correspond to locations known from folk traditions about beings of light in Europe. Acts that are most often mentioned in other Slavic and West European parallels are likewise a constant element of descriptions of such encounters in the area covered in this paper. These acts include instances in which a person is led astray (loss of course, disorientation), in which an observer has to follow the lights, or inexplicably ends up in shrubbery full of thorns (blockade of path). What to some extent differs between Slovene traditions on one hand and Slavic and West European on the other, however, are interpretations of these phenomena within different belief paradigms. In eastern Slovenia, the appearance of lights and (simultaneously) the loss of the original course, subsequent roaming in the forest, or blockades, were almost always attributed to witches. The same explanation can be found in some other parts of Slovenia. In other Slovene areas, as well as in other Slavic and West European traditions, these two motifs are more usually connected with the belief in the dead – restless souls who after their death remain trapped between this world and the one beyond; no longer part of this world, they cannot pass on, either.

The phenomenon of identical motifs connected with this or that mythical, or demonic, being is not unusual in lower mythology. It is not surprising that identical acts or forms may be attributed either to restless souls or to mythical creatures that evolved from them, or to witches - but only if the witches roaming around at nighttime are perceived as mythical, demonic creatures rather than the human witches of the social segment. Reports about nighttime lights differ from the ones about the so-called “social witch” also in the manner of defense against the witches’ powers; it is very different from protective measures against an envious village neighbor or a woman with the reputation of practicing witchcraft.

Some of the defensive measures against witches were to wear one’s clothes inside out, the use of urine or of Christian symbols, and sometimes only an utterance of a sound or a curse. These defensive procedures are much closer to the defense against demons, mythical creatures, and the deceased, rather than against a jealous neighbor or a village witch. Such absorption of mythical beings into the paradigm of witchcraft, or interconnection with it, is not uncommon in Europe. Several times, it has been established that the interconnection between belief in fairies, ghosts and belief in witches is relatively frequent. Many authors tried to prove that in certain periods the (negative) aspect of otherwise ambivalent fairies often became incorporated into the prevalent paradigm of witchcraft and became associated with the witch as a social being; this was especially true of areas in which the influence of the Catholic Church was considerable. Based on an analysis of the collected fieldwork data it is not difficult to recognize such a situation. The nighttime witches of eastern Slovenia, however, have managed to preserve their autonomy, their “demonic,” “mythical” image and function, and are therefore very rarely later on recognized as human witch. Although incorporated into the paradigm of witchcraft, they nevertheless represent an independent, recognizable unit set apart from others. They differ from the “village”, or “neighboring”, witch with regard to not

only time, location, and function of their appearances or defense measures against them, but also in the typical diction used by narrators to describe such encounters (the use of plural form, abstract descriptions, etc.).

Vetrovi kao mitološka bića u predstavama južnih Slovena u istočnom delu Balkana

Tanja Petrović

The article explores the relationship of beliefs and notions related to South-Slavic «wind-like» mythological beings such as (h)ala and lam(n)ja, and the lexicon belonging to the semantic sphere «wind names» in the Eastern Balkan area. It is shown that the most salient characteristics of these mythological beings (they are strong, gluttonous, bring diseases and destroy harvests) are used as a motivation for names of particular winds, which confirms high similarity (and often equality) between meteorological phenomena such as wind or storm, and mythological beings in the notions of South Slavs.

Govoreći o predmetu psihološke antropologije, Vendina (1998: 39) ističe da jezik “служит одновременно и инструментом упорядочивания мира, и зеркалом этнического мировидения”. Tvorba reči, njihova semantika i motivacija u ovom kontekstu mogu biti dragoceni izvor podataka o načinu konceptualizacije slike sveta kod govornika određenog jezika. Analiza leksičke motivacije reči koje pripadaju određenoj semantičkoj sferi omogućava nam da dođemo do saznanja o tome “какие элементы внеязыковой действительности и как словообразовательно маркируются, а также задуматься над вопросом, почему они удерживаются сознанием” (op. cit., 40). Izbor karakteristike koja će se naći u osnovi leksičke oznake tog predmeta ili pojave istovremeno ukazuje na to da je za nosioce datog jezika i date kulture ta karakteristika iz nekog razloga relevantna¹.

Slika (ili kulturni model) sveta koju iščitavamo iz jezika može se odrediti kao jezička interpretacija sveta kroz njegovu segmentaciju, opis, uređenje i po pravilu i ocenu (Maćkiewicz 1999), odnosno kao “сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах” (Топоров 1982: 163). Čovekov pokušaj da svetu prida značenje i unese red u njega označava se kao *rad na stvaranju nomosa* (Todorova 1999: 203), koji odlikuje tipizacija i stvaranje kategorija u koje svrstavamo svoje utiske iz spoljašnjeg sveta. Rad na stvaranju nomosa vrši se putem jezika, odnosno kroz proces imenovanja. Njegova dva osnovna cilja su stabilnost i jasnoća, odnosno konačnost (loc. cit.; isp. i Bruner/Goodnow/Austin 1986). Proces davanja imena, ističe Mladenova (1998: 7), podrazumeva klasifikaciju svaki put kada se stvori novo ime. Jedna karakteristična osobina ili funkcija iz mentalne predstave o referentu izabira se da bude motiv za novo imenovanje.

¹ Isp. i mišljenje Nikolaeva (1983: 235-236) koja, govoreći o ulozi kvalitativnih prideva u formiranju slike sveta, ističe: „Приписывая предметам и явлениям окружающего мира те или иные объективно присущие им свойства, человек демонстрирует свое безразличие к этим свойствам”.

Polazeći od ovih teza, u ovom radu predstaviću leksiku kojom se u slovenskim govorima istočnog dela Balkana imenuju vetrovi,² a preciznije onaj deo leksike koji je motivisan konceptualizacijom vetra kao mitološkog bića. Za analizu je odabrana leksika iz istočnog dela južnoslovenskog areala, pre svega zato što u načinu života njenih korisnika, koji svakako utiče na izbor leksičkih sredstava i njihovu brojnost, postoje velike sličnosti, koje su našle svoj odraz i u jeziku.³ U primorskom pojasu u zapadnom delu Balkanskog poluostrva, gde vetar ima veoma važnu funkciju u moreplovstvu i ostalim aktivnostima vezanim za more, i nazivi za njega zbog toga na neki način predstavljaju *termines technici* i odlikuju se osobinama karakterističnim za takvu leksiku; zato se imena za vetrove često preuzimaju iz drugih jezika (pre svega italijanskog⁴). U istočnom, pretežno zemljoradničkom i stočarskom delu Balkana, međutim, imena vetrova formiraju se od domaćeg leksičkog materijala, te je moguće uspostaviti vezu između njihove motivacije i jezičke slike sveta njihovih korisnika.

Još jedna činjenica koja može biti izvor podataka o slici sveta i sistemu vrednosti jednog naroda je brojnost leksema u nekom jeziku koje pripadaju određenoj semantičkoj sferi. Nazivima vetrova u srpskohrvatskom jeziku, pre svega njihovim morfološkim osobinama, bavio se Mihajlović (1966) koji, dajući opsežan materijal naziva za vetrove na ovom terenu, ističe njihovo ogromno bogatstvo, a ta se konstatacija može proširiti i na čitav južnoslovenski areal. Objašnjenje za izuzetno veliki broj leksema kojima južni Sloveni označavaju vetrove svakako treba tražiti u uticaju koji vetrovi imaju na njihov svakodnevni život, a taj uticaj povezan je sa njihovim načinom života u prošlosti, u kome su zemljoradnja i stočarstvo bili glavne aktivnosti i osnovni izvori sredstava za život.⁵ Bogatstvo tvorbeno markirane leksike u semantičkoj sferi prirodnih pojava, ističe Vendina (*op. cit.*, 43) okrenuto je “к тем атмосферным явлениям, которые определяют среду обитания [человека] и связаны с его биологическим выживанием”.

Vetar kao mitološko biće

U narodnim predstavama Slovena vetar se personifikuje – zamišlja se kao živo biće a) koje se kreće, b) na čiju se “volju” može uticati, c) koje je akter određenih radnji, i d) čija pojava ima određene posledice po čoveka i svet koji ga okružuje – pre svega po njegovo zdravlje i imanje. Navedeni elementi u narodnim predstavama povezuju ili poistovećuju vetrove sa mitološkim bićima; za slovensku tradicionalnu kulturu je, naime,

² Leksika srpskih i makedonskih govora analizirana u ovom radu potiče iz etnografskih i leksikografskih izvora, dok je leksika iz bugarskih govora uglavnom dobijena u Arhivu Ideografskog rečnika bugarskih dijalekata, univerzitet “Kliment Ohridski” u Sofiji.

³ Na ovu sličnost ukazuje i Mladenova (1998: 3-4), koja ističe “convergence in language and culture observable now in the Eastern Balkan peninsula (...) In spite of the unwillingness common to people of various nationalities in the Balkans to admit it, they are driven by much the same spirit and understanding of the world and hold similar values.”

⁴ Npr. *lebić* (Lopud, Deanović 1954: 163), *lebičada* (Hvar, Mihajlović 1966: 112) < it. libbici “vetar koji duva iz Libije”, *grego* (Lopud, Deanović 1954: 158) < it. “vetar koji duva iz Grčke”, *fortuna* (Lopud, Deanović 1954: 157), *termuntana* (Vrbnik na Krku, Žic 1899: 238), *tramontana* (Boka, Nakićenović 1913: 419), *tremuntana* (Korčula, Mihajlović 1966: 117), *trunba marina* (Vrbnik na Krku, Žic 1899: 238), *meštral*, *garbin* (Poljica, Ivanišević 1903: 208), *ragan* (Lopud, Deanović 1954: 168) < it. uragan itd.

⁵ Na isti način, Kovačev (1996: 58) veoma ograničen fond astronima kod Rusa objašnjava „земледельческим характером их деятельности, которая не зависела в такой степени от расположения звезд на небе, в какой это было для путешественников и мореплавателей, которым небо всегда верно служило и надежными часами, и выверенными географическими картами”.

karakteristična isprepletanost predstava o mitološkom biću i vremenskim prilikama (jak vetar, stihija). “Specifičnost uzajamne veze ‘demon – stihija’ ne uključuje samo predstave o demonskim oblicima nepogoda, nego se nepogode poimaju i kao ispoljavanje aktivnosti mitskih bića, sfera njihovog boravišta, način njihovog kretanja, sredstvo koje prenosi bolest, štetu” (Bjeletić 2002: 81; isp. Плотникова 2001). Na poklapanje predstava o mitološkom biću i vetru ukazuju i sledeće leksičke potvrde: sh. *vetruška* “vihor, vila koja po narodnom verovanju, pokreće vrtložni vetar” (Zaglavak, RSANU), bug. *стихия* «zmaj sličan hali; vetar, vihor, samovila; samovila i stihija su ‘sestre-vihruške» (Геров; isp. Плотникова 1988: 123), rus. dij. *вихор* «vihor, nečista sila koja kao da se nalazi u vihoru», *вихорный* «mitsko biće», *вихорь* «nečisti duh» (СПНГ). Takođe, Плотникова (2000: 248-249) ističe da se na balkanskoslovenskoj teritoriji predstave o vetru i vihoru vezuju i za mitološka bića tipa *vila*, *samovila*, *samodiva* (Rodopi, Pirin, Makedonija, zapadna Bugarska, istočna Srbija, jadranska obala), a u zapadnoj Bugarskoj se prepliću i predstave o *vetru-samodivi* i *vetru-hali* (isp. i Bjeletić 2002: 77); isp. i bug. *самовила*, *самодива* ‘jak vetar’. U Skopskoj kotlini, nastanak vetra koji se kovitla objašnjava se time da se na visini tuku vile. Mak. *vetrišta* i *vile* su identični pojmovi, dok se bug. *вихрушки* ponašaju kao *hale* – fijuču i savijaju se (Плотникова 2001).

Personifikiranje vetra je u osnovi onih obrednih praksi kojima se vetar nastoji «odobrovoljiti». Tako su u Makedoniji rasprostranjeni rituali pozivanja vetra na ručak ili večeru na Uskrs ili Sрни ponedeljak; u nekim vojvođanskim selima su posle ručka (na Božić) odlazili na gumno i napijali zdravicu vetru (Bosić 1985: 156). Isto tako, da bi se vetar «odobrovoljio» da duva u vreme vejanja žita, iznosili su mu hranu (specijalni hleb, mleko, rakiju) i govorili: «Ајде, ветре, да вечераме, а летоска на гумно да ни дуваш» (SD I, 358, s.v. ветер). Radi vetra povoljnog po stoku i prinose, Makedonci slave S. Iliju, a Srbi Sv. Stefana, koga zovu i *Sveti Stevan Vetroviti*. U Bosanskoj Krajini Sv. Atanasije i Sv. Sisoje poštuju se kao *vjetreni sveci*, koji zrelo klasje i suvo seno čuvaju od vetra. (*loc. cit.*). Od vetra i nepogode ili njima ekvivalentnih demona (*h*)*ale*, *lam(n)*je, selo i prinose štite i «dobri» vazdušni demoni-zaštitnici koji se na istoku balkanskoslovenskog areala nazivaju sh. *zmaj*, *zmajevit čovek*, *zmajevi čovek*, *alovit čovek*, mak. *змеј*, *змех*, bug. *змеј*, *змај* (Плотникова 1998a: 159). U okolini Kruševca zabeleženo je verovanje, da vinograde čuva *ala* koja se, kada se približava druga, štetna *ala* u vidu gradonosnih oblaka, pretvara u pticu ili pile i upušta u borbu sa njom. Ukoliko «dobra» *ala* izgubi bitku, domaćinovo imanje propada. Zato se uoči Božića izgovarao blagoslov Sačuvaj Bože našeg čuvara alu (Zečević 1981: 152-153). Prema predanju iz Rodopa u bugarskoj, selo je imalo *lamju* sa devet glava i devet repova koja ga je čuvala od Turaka i razbojnika, a prema srpskom predanju sa Kopaonika, *hala* kraju u kome živi obezbeđuje rodnost i štiti ga od delovanja drugih hala (SM, 331, s.v. *lamja*). Isp. i tekstove basmi protiv gradonosnih oblaka iz Dragačeva: *Nazad, nazad alo! Vamo je veća ala, čuvaj se!* (*op. cit.*, 560, s.v. *hala*); *Ne idi alo na alu!* | *Ova moja ala dosta | taki’ ala progutala!* (Толстой / Толстая 1981: 58).

Kretanje vetra

Personifikacija vetra ogleda se i u činjenici da se vetar, osim glagolom sh. *duvati*, bug. *дыха*, karakteriše glagolima koji impliciraju kako polaznu tačku kretanja,⁶ tako i

⁶ U razmatranom arealu, izuzetno su brojni i nazivi vetrova motivisani pravcem iz koga vetar duva. Taj pravac može biti uspostavljen u okviru apsolutnog sistema orijentacije (strane sveta, određene geografske

semantički elemenat voljnog vršenja radnje inače katakterističan za čovekovo kretanje – vetar sh. *dolazi, ide*, bug. *идва*. Personifikacija je uočljiva i kod onih naziva vetrova motivisanih pravcem iz kojeg vetar dolazi koji se formalno poklapaju sa ojkonomima ili etnonimima: bug. *вранянин*, (Ćustendil), *самоковецо* (Ćustendil, Debelilak), *странджар* (Ihtimansko), *софианец* (Botevgrad), *свиштовлийа* (Nikopoljsko), *варналията* (Kozličino), *маџерин* (Golemanovo), *маџарин* (Bojnica), *маџарин* (Kula), *срџбин* (Botevsko), *срџбина* (Vidinsko), *ромџнеца* (Bregovo), sh. *vidinlija* (Timok, Stanojević 1927: 180), *segedinac* (Sremski Karlovci, Pančevo, Mihajlović 1966: 116), *sofijanac* (Krajište i Vlasina, Nikolić 1912: 103), *šumadinac* (Kolubara i Podgorina, Pavlović 1907, cit. prema Mihajlović 1966: 119), *bugarin* (Vranjska Pčinja, Mihajlović 1966: 104), *mađar, mađarac* (Ključ, Beograd, Kolubara i Podgorina, Donje Dragačevo, Mihajlović 1966: 112). Zanimljivo je da se u južnoj Srbiji i imenovanja za mitološko biće (*h*)*alu* stvaraju po ovom tvorbenom modelu: *Bugarka, Ruskinja, Ilinka Rumunka* (SM 559, s.v. *hala*).

Mitološko biće u obliku vetra

Predstava o vetru kao mitološkom biću realizuje se leksički onda kada je za naziv vetra kao motivacija poslužio ili način njegovog duvanja, ili posledice koje to duvanje ima po čoveka, njegovo imanje i prinose. Po pravilu, te su posledice negativne, jer što je veći značaj nekog objekta ili pojave za čoveka, veća je i verovatnoća da će leksičko obrazovanje koje ih označava sadržati vrednosni sud (Mačkiewicz 1992: 14). Vendina (1998: 42) navodi da je za semantičku sferu “vremenske prilike” karakteristična leksika koja se grupiše oko negativnih vrednosnih polova: “найболее яркое словообразовательное выражение получили имена, входящие в номинативный участок ‘атмосферные и климатические явления’ относящиеся к миру антиценностей (плохая погода и сопровождающие ее дождь, снег, мороз, ветер итд.)”. Negativna ocena naročito je prisutna upravo u grupi imena za vetrove koja su motivisana posledicama po prinose i imanje jer narodna svest daleko češće tvorbeno markira negativne nego pozitivne posledice.

Za južnoslovenski areal karakteristična su imena vetrova koja se poklapaju sa nazivima za mitološka bića (cf. SD I, 359, s.v. *ветер*). Vetrove imenovane na ovaj način sa predstavama o mitološkim bićima povezuje ili njihova jačina, ili štetne posledice koje njihovo duvanje donosi.

tačke): bug. *южн’акѣт* (Pazardžik), *югѣ* (Trnovsko), *йук* (Vidin), *северн’ако* (Sušica, Samokov, Veliko Trnovo), *западниакѣт*, *зѣпадн’акѣ* (Pavlikeni), *речнико* “вятър който идва от клисура” (Ćustendil), *изгорек* “вятър който духа от планината” (Blagoevgrad), *загорин* “вятър който духа от гората” (Varna), sh. *sever* (Levač, Bušetić 1903: 464; Zaglavak, Stanojević 1913: 11), *zapad* (Mlava, Jovanović 1903: 257), *zapadni vetar* (Banjani, Tomić 1949: 291), *zapadnjak* (Donje Dragačevo, Erdeljanović 1902: 8), *jug* (Mlava, Jovanović 1903: 257; Levač, Bušetić 1903: 464), *jugovina* (Gornja Pčinja, Trifunski 1964: 17), *istok* (Vranjska Pčinja, Nikolić 1903: 105, Temnić, Mijatović 1905: 253), *istočnik* (Trifunski 1964: 17), *banjanin* (po Ćustendil-banji, Vranjska Pčinja, Nikolić 1903: 102), *klišurac* (Donje Nerodimlje, Kosovo, Urošević 1965: 8) itd., ili relativnog sistema orijentacije (tj. topološke orijentacije, koja se uspostavlja na osnovu karakteristika reljefa i najčešće se pri imenovanju vetrova realizuje kroz opoziciju *gore:dole*): bug. *горн’ака*, *долн’ака* (Lomsko), *долну вятѣр* (Karlovsko), *долния вятѣр* (Novozagorsko), *долняк* (Carevište), *дулняк* (Razlog, Ruse, Plovdiv), *гурняк* (Pavlikeni), *горняк* (Pleven), *горну вятѣр*, *горни вятѣр* itd., sh. *gornjak* (Vlasotince, Kostić 1953: 12), *gornjac* (RJAŽU), *gornji vetar* (Zeta, Jovičević 1926: 364), *gornjiot vetar* (Krajište, Nikolić 1912: 30), *dolnjak* (Senta, Mihajlović 1966: 107), *donji vetar* (Zeta, Jovičević 1926: 364), itd.

(h)ala

Bug. *хала*, *халетина* «јак ветар» (Кондратенко 2002: 64), *хала* «јак ветар sa kišom, gradom i grmljavinom», *ниротска хала* «ветар koji donosi gradonosne oblake» (Sofijsko), sh. *ala* «oluja sa gradom, nepogoda» (Homolje, RSANU; Uskoci, Stanić 1990); «јак, hladan, štetan ветар» (Kosovo, Elezović I; Vasojevići, Stijović 1990); «јак ветар, nepogoda» (Vranje, Zlatanović 1998); *timočka hala* (Resava); isp. i *ala* «plamenjača, kiša sa suncem štetna po useve» (Prošćenje, Vujičić; Uskoci, Stanić 1990).

U RSANU *ala* je definisana kao «krilata, proždrljiva neman; babice, nečiste sile koje napadaju dete i porodilju za četrdeset dana; onaj koji je proždrljiv, gramziv, stvo-renje ogromne fizičke snage; oluja s gradom, nepogoda», dok Геров за bug. *хала* daje sledeće definicije: «јак ветар, oluja; snažan čovek, junak; proždrljiv čovek; brz, silovit, pomaman; neko izmišljeno biće kao zmaj koje tobože šalje vetrove; велики zmaj, gospodar nekog osoja, planine, velikog drveta, predela; zmaj, aždaja; samovila, vila». Za većinu navedenih značenja zajedničke su seme 'jačina, silovitost' i 'nezasitost, proždrljivost'.

Slovenski etimolozi nisu jedinstveni kada je reč o poreklu lekseme *(h)ala*. Neki od njih zastupaju tezu o njenom aloglotskom poreklu – dok je jedni autori tumače kao grecizam (Младенов 665, Филипова-Байрова 1969: 169, Ionescu 1976: 84) i izvode je iz grč. *χάλαξα* «grad», drugi je smatraju turcizmom dobijenim od tur. *ala* < «zmija» (Skok I, 651-652, s.v. *(h)ala*; Knežević 1962: 139). U drugoj se grupi nalaze autori koji za imenicu *(h)ala* pretpostavljaju slovenko poreklo: Трубачев rekonstruiše psl. **xala/*xalb* kao derivat sa duženjem korenskog vokala od **xoliti* (ЭССЯ 8, 12-13); Radenković (2000: 314-315) podupire ovakvu etimologiju, pretpostavljajući da je *hala* eufemizam sa značenjem «mazna, ona koja mazi» u vezi sa **xaliti/*xoliti* «grepsti, umivati, čistiti» > sličan eufemizmima za druga mitološka bića, ili da je značenje naziva povezano sa nekom od mitoloških funkcija hale. Bjeletić (2002) semantičku komponentu vihора, oluje smatra arhaičnijom od ostalih kad je leksema *(h)ala* u pitanju i zaključuje da je «*hala* prvobitno označavala nepogodu, stihiju, a paralelno s njom i demona» (op. cit., 81). Slovensko poreklo *(h)ale* zastupaju i autori Etimološkog rečnika srpskog jezika (ERSJ I, s.v. *ala*).

lam(n)ja

U istočnobalkanskom arealu, paralelno sa *(h)alom* javlja se *lamnja*, mitološko biće sličnih osobina i funkcija. Ova leksema je grčkog porekla (srgrč. *λάμια, λαμια* «огромна riba, zmaj, јак ветар» < stgrč. *λάμια* «čudovište, strašilo») i u njenoj se semantici prepliću značenja «mitološko biće» i «јак ветар» (Bjeletić 2002: 76, Skok I, 651-652, s.v. *lamnja*, БЕР III, 303); isp. bug. *ламище* «јак ветар» (Кондратенко 2002: 64), mak. *ламја, ламња, луња* «predvodnica oluje i gradonosnih oblaci koji uništavaju useve» (Вражиновски 1995: 48-49).

Duvanje vetra izaziva negativne posledice

Ekvivalentno opštoj predstavi o mitološkim bićima, u narodnim predstavama ветар врши одређене радње које по правилу негативно утичу на иманје и домаће животиње. Uvek negativnu semantiku nose sledeći glagoli koji se nalaze u osnovi imenovanja vetrova na području istočnog Balkana:

derati

Bug. *кожодер, козодер* (Čustendil), *деpийаpе* (Lozen), *деpибyиyла* (Črna Gora), *диpибyиyл* “духа от север; мори добитъка” (Gabrovsko), *деpи-бyиyл* (Pavlikeni), *деpибивуyл* (Elensko), *деpибивол* (Ihtiman, БД 1967: 57), *деpи-бивол* (Pazardžik), *диpибивуyл* (Plovdiv), *свинодyяpец* (Čustendil); sh. *kozjoder* “kvari stoku - kože i svinje” (Pčinja, Nikolić 1903: 105), *kozjoderac* (Krajište, Nikolić 1912: 31), *svinjoderac* (Mlava, Jovanović 1903: 256); mak. *svinjoderac* (Veles, Filipović 1935, cit. prema Mihajlović 1966: 115), *derikokoš* (Timok, Mihajlović 1966: 107).

Leksički spoj *d(e)rati kožu* velike je starine: krakovski praslovesni rečnik kao praslovenske rekonstruiše izraze: **dvrati / derti dervo, korq, lyko, kožq*; **dvrati / derti agne, korva, koza, ovьca, krupy, pervje* (SP, s.v. **dvrati*).⁷ U svim nazivima za vetrove koji sadrže glagol *derati*, on stoji u vezi sa nekom domaćom životinjom, što još jednom ukazuje na povlašćeno mesto pojmova vezanih za svakodnevni život i egzistenciju među motivacijama za obrazovanje novih imenovanja; semantika glagola *derati* u južnoslovenskim govorima proširena je sa značenja “skidati kožu” na “biti, udarati, ranjavati, klati, ubijati” (RJAZU), isp. *Dere ga kao vola u kupusu* (Vuk posl., 58). Sa ovom semantikom, glagol *derati* javlja se kao konstitutivni element i drugih leksičkih jedinica vezanih za stoku: *živoderac* “osoba koja loše postupa sa stokom” (Krivi Vir, Rakić 1993: 107); *derna godina* “zla godina, kad se upropasti stoka (‘podere’) usled teške zime” (Piva i Drobnjak, Vuković 1940: 383); nazivi za mesec februar ili mart: bug. *кожодерец* “mart”, *кожудеp* “april” (Кондратенко 2002: 64); sh. *derikoža, derac, derača* “Veljača kozja derača... Derača dolazi od derati (...) i misli se na uginjavanje koza kad je u toku veljače vreme nepovoljno”; “Sečko seče, marta dere. Zato se mart i zove derikoža, jer onda najviše lipcava stoka” (Vlajinac 1925: 37), *derimješinjak* “kako u martu lipsava najviše stoke što nema dovoljno hrane, veli se ožujak-derimješinjak” (RSANU), isp. folklorno poređenje *Navukao se haljina kao ožujak mješina* (Vlajinac 1925: 38).

moriti

Glagoli *moriti* i *derati* kao komponente naziva za vetrove stoje u sinonimnom odnosu, s tim što se *moriti* u ovoj funkciji javlja samo na srpskohrvatskom jezičkom terenu: *kozomor* (Dubrovnik, RJAZU; Popovo, Hercegovina, Mićović 1952); “rdavo vrijeme (osobito u proljeće) kad kože crkavaju” (Vuk Rječnik); *svinjomorac* (Vranjska Pčinja, Nikolić 1903; Negotinska krajina, Timok, Dinić 1988: 254). Loma (2002: 38, f. 70) naziv *svinjomorac* koji je “rasprostranjen na širem području Srbije” smatra preosmišljenom varijantom naziva *sinjomorac* “onaj koji duva sa Sinjeg, tj. Crnog mora”⁸. Ukoliko se, međutim, ima u vidu čitava paradigma imenovanja za vetrove sa komponentom *moriti* i drugim semantički srodnim glagolima kod kojih je u prvom delu složenice naziv za neku od domaćih životinja, postaje jasno da leksema *svinjomorac* nije samo preosmišljena varijanta lekseme *sinjomorac*. Verovatno ne važi ni obrnuto, pošto su imenovanja za vetrove koji duvaju iz određenog pravca često formirana po ovom modelu: stari orijentalni sistem povezivanja nebeskih pravaca sa bojama bio je, kako ističe Šubert (2001: 73), popularan i kod slovenskih naroda (isp. i Filipović 1961), što se ogleda i u nekoliko slovenskih imena za mora: Crveno more je južno more, Crno more je iz pozicije Turaka severno, a Belim morem su Srbi i Hrvati nazivali Sredozemno i Egejsko more, dok su ovim nazivom

⁷ O folklornim značenjima glagola *derati* v. Sikimić 1999.

⁸ O nazivu *Sinje more* za Crno more v. Loma loc. cit.

Grci i Bugari imenovali isključivo Egejsko more (*loc. cit.*). U građi kojom raspolazemo, beli vetar je dosledno vetar koji duva s juga, dakle iz pravca Egejskog mora: isp. bug. *б'ал в'атар* (Belensko), *белуѣа ветѣр*, *беломорец* (Haskovsko), *белчо* (Trakija), *бейлан* (Čepinsko), sh. *bel vetar* (Vranjska Pčinja, Nikolić 1903: 103), *beli vetar* (Zaglavak, *op. cit.*), dok se za druge vetrove nazvane prema bojama ne može, bar u sinhronoj perspektivi, uspostaviti jasan kriterijum za odnos između boje i pravca, tj. strane sveta: bug. *чѣрни ветѣр* (Lomsko), *чѣрни в'атпуу* južni (Varna), *чѣрен вятѣр* severni (Šumen), *ч'ѣрни'а в'атѣр* zapadni vetar (Gen. Tošev, Ruse), *црнуѣо ветер* zapadni (Čustendil). sh. *crnijiот*, *crnio* zapadni (Krajište i Vlasina, Nikolić 1912: 30), bug. *червенку* jugozapadni vetar (Bjalensko), sh. *crven vetar* (Vranjska Pčinja, Nikolić 1903: 104). Objašnjenje za ovu nedoslednost svakako se može tražiti u jezičkom i kulturološkom uticaju drugih naroda, pre svega turskog, jer su neka imena za vetrove, analogno imenu Crnog mora, preuzeta direktno iz turskog ili drugih jezika.⁹

Velika je verovatnoća, dakle, da nazivi *svinjomorac* i *sinjomorac* imaju odvojene motivacije i da ih ne treba ih izvoditi jednog iz drugog; prvi se zasniva na verovanju da duvanje određenog vetra može imati posledice po zdravlje domaćih životinja na imanju, dok je u osnovi imenovanja u drugom slučaju prostorna orijentacija korisnika datog imena.

jesti

Glagol *jesti* kako komponenta leksema koje označavaju meteorološke pojave karakterističan je za jugoistočne srpske govore: isp. *izedina* “vetar” (Vranjska Pčinja, Nikolić 1903: 103), *maglojedina* “gusta i hladna magla od koje u proleće mogu da stradaju biljke” (Vranje, Zlatanović 1998: 218); u vezi sa poslednjim navedenim primerom može doći i do modifikacije značenja po modelu *agens > pacijens*: *magloedina* “ispijeni plodovi ili rastinje koje upropastila (pojela) magla” (Timok, Dinić 1988: 140) ili *agens > lokus*: *maglojedina* “mesto gde se zadržava magla” (Vranje, Zlatanović 1998: 218). Produktivnost ovog tvorbenog modela pokazuju i sledeće lekseme: *vukojedina* “a. meso, ređe i koža i vuna od marvinčeta koje je vuk zaklao; b. bolest koja se dobije kada se jede meso od brava koga je zaklao vuk; c. rane koje dobije novorođenče čija je majka jela meso od brava koga je vuk zaklao ili ujela zmija, od kokoši koju je oteo jastreb i sl.; d. ospa, obično po licu; ranice koje izaziva tuberkuloza kože” (RSANU); “(pripovijedaju) kad žena trudna jede mesa od ovce, ili koze, koju je vuk jeo, onda po njezinom djetetu, kad se rodi, iziđu nekakve rane, koje se zovu vukojedina. Vukojedina se kadi izmetom i tijekom se liječi” (Vuk Rječnik). Isp. i rus. *волкодав* severoistočni vetar (pskov., SD I, 360, s.v. ветер), sh. *vukodavina* ‘ostatak vune sa ovce koju su pojeli vukovi (Resava, RSANU, Krivi Vir, Rakić 1993: 104), *vlkodavina* ‘a. ono što su udavili vuci pa je ostalo nedojedeno; b. mesto gde vuci najradije napadaju stoku’ (Timok, Dinić 1992: 393).

Mitološka bića koja se u narodnim predstavama zamišljaju u obliku vetra, obično se odlikuju proždrljivošću koja je direktno povezana sa štetom koju takva bića izazivaju na imanju. Tako je u pripovesti o odnošenju roda sa njiva (Srbija, Bugarska) hala data u liku mršavog, proždrljivog čoveka, koji iz velikih sudova kusa mleko u koje su udrobljeni crni, zeleni i beli hleb (crni hleb od žita koje je hala obrala ujutru s njiva dok je padala kao

⁹ Istu pojavu srećemo kod imena vetrova na hrvatskom primorju: ime vetra *libecchio* (lebić) “potječe iz Sicilije gdje se naziva *libbici* jer puše iz Libije (PE VIII, 135); za *grego*, jugositočni vetar na ostrvu Lopudu, Deanović (1954: 158) kaže da se “taj naziv raširio bez obzira na njegovo geografsko značenje, on zapravo odgovara južnoj Italiji, kojoj je Grčka na istoku, dok je ona za Jadran na jugozapadu”.

magla, zeleni - od žita pre cvetanja i beli - od zrelog žita (SM 559-560, s.v. *hala*). Isp. i izraz *Halo nesita!* (*loc. cit.*). I sekundarna semantika imenice *ala* podrazumeva ovu osobinu: *ala* "proždrljiva, gramziva osoba" (RSANU; Uskoci, Stanić 1990; Vasojevići, Stijević 1990); "nezajajljivost, nenasitost; proždrljiva osoba ili životinja" (Prizren, Čemerikić); isp. i definicije leksema *ala* u RSANU i *хала* kod Gerova.

Vetrovi - uzročnici bolesti

Verovanje da su vetrovi uzročnici bolesti predstavlja motiv za njihova imena kao što su bug. *беснио ветер* "според поверието, духа високо и ако някоя чучулига стигне до него, умира и пада, а ако куче изаде такава чучулига, побеснява" (Čustendil); *бесен вятър* "според едно поверие, духа високо над облаците и оттам чучулигите преносят болестта бяс на земята" (Tagarevo), sh. *besni vetrovi* "tim vetrovima objašnjavaju besnilo pasa: tica čevrljuga kad odleti do tih besnih vetrova, uquine, padne, pas je pojede i odmah pobesni" (Vranjska Pčinja, Nikolić 1903: 105).

Zaključna razmatranja

U slovenskoj tradicionalnoj kulturi se predstave o mitološkim bićima i vetrovima u visokom stepenu prepliću i često su ova dva pojma izjednačena. U ovom radu smo, s jedne strane, predstavili osobine i funkcije mitoloških bića (*h)ala* i *lam(n)ja*, koja se zamišljaju ili u obliku vetra ili kao zmajoliki uništavači prinosa, demoni oluje i proždrljivosti (Плотникова 1998: 121), i opisali sistem verovanja vezanih za njih i karakteristika koje im se pripisuju. Sa druge strane, dat je leksički materijal sa područja istočnog Balkana koji pripada semantičkoj sferi "imena vetrova", i pokazano je da pojedinačne komponente koje pripadaju sistemu verovanja vezanih za (*h)alu* i *lam(n)ju* kao "vetrolika" bića služe za motivaciju imenovanja vetrova u pomenutom arealu: vetrovi uništavaju prinose (*jedu, suše* plodove) i domaće životinje (*jedu ih, deru, more, dave*), donose bolesti kao što su besnilo itd. Sve te osobine nalazimo i kod samih mitoloških bića, izražene u verovanjima, predanjima i ostalim folklornim tekstovima: "Hala ljudima odnosi rod s njiva, prouzrokuje bolesti. (...) Hala odnosi letinu ili, kako se kaže *pije beričet* - pšenicu, grožđe u ranoj fazi sazrevanja (u Bugarskoj se verovalo da ala pada na njive kao gusta magla i obira plod, kao i lamja). Najčešće se za halu veruje da vodi gradonosne oblake (Pomoravlje, Kosovo, Dragačevo, zapadna Bugarska). U basmi iz okoline Knjaževca ala se opisuje kao 'zmija troglavkinja', koja *U jedna usta nosi vile i vetrovi, | druga usta - izdat i zle bolesti, | treća usta - učinci i rasturci*" (SM 559-560, s.v. *hala*). I lamja "se spušta u vidu dugotrajne magle na polja ili vinograde kada su u cvetu i odnosi (obira) njihovu plodородност.¹⁰ (...) U pesmama iz Makedonije i Bugarske, lamja se prikazuje kao razorna sila koja uništava letinu" (*op. cit.*, 329-330, s.v. *lamja*).

Analizirani leksički materijal predstavlja još jednu potvrdu uske veze (i čak istovetnosti) između vetra i mitološkog bića u predstavama južnih Slovena.

¹⁰ Isp. sledeći tekst: *Паднала е гъста мъгла | на Софийско равно поле | Не е била гъста мъгла | Но е била сура ламя | да си яде бяла пшеница | и да зобе бяло грозде* (Маринов 1914: 60).

Literatura i izvori

- БД 1967: *Българска диалектология*, София 1967
- БЕР: *Български етимологичен речник* 1-5, Издателство на БАН, София, 1962-1996.
- Bjeletić 2002: M. Bjeletić, *Duhovna kultura Slovena u svetlu etimologije: jsl. (h)ala*, *Dzieje Słowian w świetle leksyki. Pamięci Profesora Franciszka Ślawnskiego*, Kraków 2002, 75-82.
- Bosić 1985: M. Bosić, *Božićni običaji Srba u Vojvodini*, Beograd 1985.
- Bruner / Goodnow / Austin 1986: J. S. Bruner, J. J. Goodnow, G. A. Austin, *A Study of Thinking*, Transaction, New Brunswick, N.J. / Oxford, 1986.
- Bušetić 1903: T. Bušetić, Levač, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva*, II, Beograd 1903.
- Čemerikić: D. Čemerikić, *Leksička zbirka iz Prizrena*.
- Deanović 1954: M. Deanović, Pomorski i ribarski nazivi romanskog podrijetla na Lopu-
du, *Anali Historijskog instituta u Dubrovniku*, Dubrovnik 1954, 149-179.
- Dinić 1988: J. Dinić, Rečnik timočkog govora, *Srpski dijalektološki zbornik* 34, Beograd 1988, 7-335.
- Erdeljanović 1902: J. Erdeljanović, Donje Dragačevo, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* I, Beograd 1902.
- ERSJ: *Etimološki rečnik srpskog jezika* I, Beograd 2003.
- Филипова-Байрова 1969: М. Филипова-Байрова, *Гръцки заемки в съвременния български език*, София 1969.
- Filipović 1935: M. Filipović, Severna veleška sela, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* 28, Beograd 1939.
- Filipović 1961: M. Filipović, Nazivanje strana sveta i naroda po bojama, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*, 29, Novi Sad 1961.
- Геров: Н. Геров, *Речник на български език*, 1-5, София 1975-78.
- Ionescu 1976: A. I. Ionescu, Emprunts grecs dans la terminologie mythologique des langues balkaniques,
- Ivanišević 1903: F. Ivanišević, Poljica, narodni život i običaji, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, Zagreb 1903, 183-336.
- Jovanović 1903: Lj. Jovanović, Mlava, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* II, Beograd 1903.
- Jovičević 1926: A. Jovičević, Zeta i Lješko Polje, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* XXIII, Beograd 1926.
- Knežević 1962: A. Knežević, *Die Turzismen in der Sprache der Kroaten und Serben*, Meisenheim am Glan 1962.
- Кондратенко 2002: М. М. Кондратенко, Особенности мотивации в говорах болгарского языка (на материале метеорологической лексики, *Малый диалектологический атлас балканских языков, Матералы пятого рабочего совещания*, Санкт-Петербург 2002., 61-65.
- Kostić 1953: M. Kostić, Vlasotince, *Glas Srpskog geografskog društva*, XXXIII/2, Beograd 1953, 119-129.
- Kovalev 1996: Г. Ф. Ковалев, Астронимы в говорах Воронежской области, *Актуальные проблемы изучения русских народных говоров, Материалы межвузовской научной конференции*, Арзамас 1996.

- Loma 2002: A. Loma, *Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*, Beograd.
- Maćkiewicz 1999: J. Maćkiewicz, Co to jest „językowy obraz świata”, *Etnolingwistyka* 11, 7-24.
- Маринов 1914: Д. Маринов, Народна вяра и религиозни народни обичаи, *Сборник на народни умотворения* 28, София 1914.
- Мићовић 1952: Лј. Мићовић, Живот и обичаји Поповца, *Srpski etnografski zbornik* 65, Beograd.
- Михајловић 1966: В. Михајловић, Српскохрватски називи ветрова, *Prilozi proučavanju jezika*, II, Novi Sad, 99-125.
- Мijatовић 1905: С. Мijatовић, Темнић, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* III, Beograd.
- Младенов 1941: С. Младенов, *Етимологически и правописен речник на българския книжовен език*, София 1941.
- Младенова 1998: О Младенова, *Grapes and Wine in the Balkans. An Ethno-Linguistic Study*, Wiesbaden 1998.
- Накићеновић 1913: С. Накићеновић, Бокa, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* IX, Beograd.
- Никoliћ 1903: Р. Никoliћ, Вranјска Пчинја у сливу Јуžне Мораве, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* II, Beograd.
- Никoliћ 1912: Р. Никoliћ, Крајиште и Власина, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* VIII, Beograd.
- Николаева 1983: Т. М. Николаева, Качественны прилагательные и отражение картины мира, *Славянское и балканское языкознание, Проблемы лексикологии*, Москва.
- Пavlović 1907: Лј. Pavlović, Kolubara i Podgorina, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* IV, Beograd.
- РЕ: *Pomorska enciklopedija*, Zagreb 1964-1974.
- Плотникова 1988: А. А. Плотникова, Южнославянская народная демонология в балканском контексте, *Studia Mythologica Slavica* 1, 1998, 119-130.
- Плотникова 1998а: А. А. Плотникова, Фрагмент балканскославянской народной демонологии: Борьба воздушных демонов, *Слово и культура*, том 2, Т. А. Агапкина, А. Ф. Журавлев, С. М. Толстая (ур.), Москва 1998, 158-169.
- Плотникова 2000: А. А. Плотникова, Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян, *Славянский и балканский фольклор*, Москва 2000, 243-258.
- Plotnikova 2001: А. А. Plotnikova, Demonski oblici vetra u verovanjima južnih Slovena, *Raskovnik* 101, Beograd (u pripremi).
- Radenković 2000: Лј. Radenković, Mitološki stanovnici voda, *Danica. Srpski narodni kalendar za godinu 2001*, Beograd 2000, 310-316.
- Rakić 1993: С. Rakić-Milojković, Pastirska terminologija Krivovirskog Timoka, *Srpski dijalektološki zbornik*, 39, Beograd.
- RJAZU: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb 1880-1976.
- RSANU: *Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika*, Beograd 1954-.
- СД: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, т. 1, Москва 1995.
- Sikimić 1999: В. Sikimić, Koža deverska, *Srpski jezik* IV/1-2, Beograd-Nikšić, 337-359.
- Skok: P. Skok: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I-IV, Zagreb, 1971-1974.
- SP: *Słownik prasłowiański*, Wrocław etc., 1974-

- SM: *Slovenska mitologija*. Enciklopedijski rečnik, Beograd 2001.
- СРНГ: *Словарь русских народных говоров*, Москва-Ленинград 1965-
- Stanić 1990: M. Stanić, *Uskočki rečnik* I, 1990.
- Stanojević 1913: M. Stanojević, Zaglavak, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* IX, Beograd.
- Stanojević 1927: M. Stanojević, Prilozi rečniku timočkog govora, *Srpski dijalektološki zbornik* 3, Beograd - Zemun, 173-194.
- Stijović 1990: R. Stijović, Iz leksike Vasojevića, *Srpski dijalektološki zbornik* 36, Beograd 1990, 121-380.
- Šubert 2001: G. Šubert, Boje kao sredstvo orijentacije kod Slovena, *Kodovi slovenskih kultura*, 6, Beograd, 66-77.
- Todorova 1999: M. Todorova, Imaginarni Balkan, XX vek, Beograd.
- Толстой / Толстая 1981: Н. И. Толстой, С. М. Толстая, Заметки по славянскому язычеству 5, Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах, *Славянский и балканский фольклор* 1981.
- Tomić 1949: S. Tomić, Banjani, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* 31, Beograd.
- Топоров 1982: Модель мира, Мифы народов мира II, Москва 1982.
- Trifunovski 1964: J. Trifunovski, Gornja Pčinja, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* 38, Beograd.
- Urošević 1965: A. Urošević, Kosovo, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva* 39, Beograd.
- Vendina 1998: Т. И. Вендина, Этнолингвистика, аксиология и словообразование, *Слово и культура*, том 1, Москва, 39-48.
- Vlajinac 1925: M. Vlajinac, *Poljska privreda u narodnim poslovicama*, Beograd.
- Вражиноски 1995: Т. Вражиноски, *Народна демонологија на македонците*, Скопје-Прилеп 1995.
- Vuk posl.: V. S. Karadžić, *Srpske narodne poslovice i druge različne kao one u običaj uzete riječi*, Beograd 1972.
- Vuk Rječnik: V. S. Karadžić, *Srpski rječnik*, Beč 1918.
- Vuković 1940: J. Vuković, Akcenat Pive i Drobnjaka, *Srpski dijalektološki zbornik* X, Beograd 1940, 185-417.
- Zečević 1981: S. Zečević, *Mitska bića srpskih predanja*, Beograd 1981.
- Zlatanović 1998: M. Zlatanović, *Rečnik govora južne Srbije*, Vranje 1988.
- Žic 1899: I. Žic, Vrbnik na ostrvu Krku, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, Zagreb 1899, 221-243.
- ЭССЯ: *Этимологический словарь русского языка*, Н. М. Шанский (ур.), Москва 1975.

Winds as Mythological Beings in the Notions of South Slavs in the Eastern Balkan Area

Tanja Petrović

The article explores the relationship of beliefs and notions related to South-Slavic “wind-like” mythological beings such as *(h)ala* and *lam(n)ja*, and the lexicon belonging to the semantic sphere “wind names” in the Eastern Balkan area. It is shown that the most salient characteristics of these mythological beings (they are strong, gluttonous, bring diseases and destroy harvest) are used as a motivation for names of particular winds, which confirms high similarity (and often equality) between meteorological phenomena such as wind or storm, and mythological beings in the notions of South Slavs.

Об одном балто-славянском архаизме: ‘3 × 9’

Олег Ф. Жолобов

This article discusses the origin of the nonary scale of notation in the East Slavic and Latvian languages. In the Balto-Slavic part of monograph “Indo-European Numerals” B. Comrie mentions that the origin of the nonary scale of notation in these languages remains vague. Now it is possible to confirm that in its general features the Slavs’ nonary scale of notation has Indo-European roots. In the ancient chronological systems a 28-day month, consisting of four 7-day weeks, is based on the moon phase change, and a 27-day month, consisting of three 9-day weeks, corresponds to the period during which the Moon passes the Zodiac circle. This opposition has its justification in the modern astrophysical knowledge, according to which three varieties of the lunar month are distinguished. On the other hand, ‘9’ is a multiplication of numerus perfectus 3. It also means the full number of counting units on different levels of the decimal scale of notation.

Сложилось устойчивое мнение о существовании особого девятичного счисления в древнерусском языке. А. И. Соболевский [1926–1927: 451–453] сформулировал этот взгляд в своих “Заметках по славянской морфологии”. Он ссылаясь на следующие примеры: в одном из древнерусских слов, обличающих русских двоеверов, говорилось, что те поклоняются “виламъ и Мокоши, упиремъ и берегынямъ, ихъже нарицають три 9 сестрениць”. Сходное чтение есть и у Срезневского: Вѣрують... въ вилы. ихже числомъ ꙗко ꙗко сестрениць Сл. Христ. Паис. сб. (Срезн. I, 651). Кроме того, Соболевский напомнил известную формулу русских сказок — “за тридевять земель”, а также привел очень выразительные примеры с числительным “тридевять” из свадебного чина московских бояр XVI–XVII вв. по спискам “Домостроя”. Там говорится, что для новобрачных “изготовятъ 3 девять сноповъ ржанныхъ, поставятъ ихъ стоймо и на то ковер и постелю”, “(боярыня держитъ на блюдь) 3 девять лоскутовъ розныхъ цвѣтовъ камки и тафты, 3 девять пѣнязей серебряныхъ золоченыхъ малыхъ”. К девятичному счету Соболевский отнес также редкие примеры счета по 90 вроде сообщения неизвестного по имени Суздальца о пути на Флорентийский собор: “отъ Новагорода до Пскова два 90 верстъ (Малинин, Старец... Филофей, Киев 1901, приложения, стр. 82, 77)”.

Счет по девяноста встречается намного реже, нежели собственно девятичный счет. Он также не превышает уровня трех, и это, как и родство обозначающих, сближает его с девятичным счетом. На счет “по девяностам” указал в своем Словаре Срезневский (I, 650):

Домонтъ со Псковичи съ тремя девяносты плѣни землю Литовскую...
два же девяноста мужъ отпровади съ полономъ въ Псковъ Новг. IV л.

6774 г.; *Девъ же девяностъ мужь отправади съ полономъ, а во единомъ девяностъ самъ ся оста, жда по себѣ погони* Псков. I л. 6773 г.

Срезневский дает также примеры из старинных фольклорных текстов:

Два девяноста то мѣрныхъ верстъ промежу обѣдни и заутрени Ив. Гост. с. *Два девяноста то мѣрныхъ верстъ проѣхалъ* Иванушка въ два часа Иван. Годин.

Счет по *девяноста*, как и девятичный счет, сохраняет образность и родство с народной словесностью.

И. Поливка [Polívka 1927: 217–223] привел массу примеров девятичного счета из восточнославянского фольклора:

после полетели они за *тридевять земель*; замыкаю я вас *тридевятью* замками, запираю я вас *тридевятью* ключами; Пойду из ворот воротами выду я в цистоѣ полѣ. В цистом поли стрещу *тридевять* морь, *тридевять* озѣр, *тридевять* рек, *тридевять* руцьѣф, *тридевять* лушкоф. Как с этих морь, с этих рек, с этих руцьѣф, с этих зеленых лушкоф стекается вся вода в синѣе морѣ, так бы у моей животинки стекалось молоцко в титоцки; одизимать *тридевять* ячменин; уизжаеть ион у чужоя царства, у чужья пакаления у *тридиватыя* гусударства и т.д.

Лишь однажды встретилось выражение: *за два дзевять земель*.*

И. Поливка нашел сходные выражения в древнегреческих источниках и в связи с этим предположил, что восточнославянские формы заимствованы у черноморских греков, с которыми восточные славяне контактировали¹. В действительности данная формула наследует индоевропейский архаизм, так как встречается и в других индоевропейских языках, вне предполагаемой греко-восточнославянской параллели.

Б. Унбегаун [1935: 418–419] обнаружил девятичный счет в дипломатической переписке 1515–1517 гг., связанной с крымскими татарами:

одну девять поминков взял, 1516, ДСК, II, 310; а съ нимъ бы еси прислалъ ко мнѣ *девять* кречатовъ, да *девять* портищъ соболей, да *третью девять* пришли горностаевъ, 1517, *ibid.*, 445; дай ты сыну моему Алпу отъ себя *три девяти* поминковъ, 1516, ДСК, II, 274; пожаловалъ есми сына своего Алпа царевича *трема девятми*, и ты дай отъ себя сыну моему Алпу *двѣ девяти*, а *третю девять* язъ ему отъ себя дамъ изъ казны, *ibid.*; проси шедъ у Ивана отъ царя Алпу царевичу *дву девятей* поминков, *ibid.*, 275; и др. В композите *тридевять*: и ты бы мнѣ прислалъ *тридевять* кречатовъ молодиковъ, 1515, ДСК, II, 156; да за *тридевять* поминковъ запросныхъ чтобъ было узорочье, 1517, *ibid.*, 445.

Данные примеры могут отражать тюркский обычай делать подарки-подношения из 9 различных предметов. Если это так, то он проявляется с “русским акцентом”, потому что в переписке упоминаются не просто девять различных предметов, а *тридевять* “поминков”-подарков, по девять одинаковых предметов в каждой группе².

* Кроме словенского выражения *v deveto deželo* (Прим. ред.)

¹ Например, о жертве священной роще Эвменид, которую должен был принести Эдип в Колоне, говорится: τρίς ἐννέ' αὐτῇ [τῇ γῇ] κλῶνας ἐξ ἀμφοῖν χερῶν τίθεις ἑλλαίας τάσδ' ἐπευχέσθαι λίτας. Согласно легенде, пребывание Пифагора «in idäischen Grotte» длилось '3 × 9' дней: νεωμισμένα τρίς ἐννέα ἡμέραι [Roscher 1904: 63].

² Благодаря проф. И. Г. Добродомова за указание на этот обычай.

Нет следов инородности в морфосинтаксической природе выражений *одну девять*, *третью девять*, поскольку последнее сочетание обнаружено в церковно-правовом источнике — КЕ XII, 242b (см. подробнее ниже). В любом случае счет по девяти определяется здесь не особым девятичным счислением, а ритуальной отмеченностью числа 9. В приведенных примерах говорится о “поминках”, т.е. дарах, преподносимых царственным особам. Дарение в этом случае выступает в качестве социально-культурной составляющей в межэтнической дипломатии. По своему ритуально-обрядовому характеру оно напоминает упомянутое подношение даров на свадьбе.

Трудно согласиться с Унбегауном, который усматривал в счете по девяти не просто типологическую параллель, а непосредственное тюркское влияние. Не выходя за рамки обнаруженных примеров, опрометчиво делать подобный вывод. Ю. Шевелев [Scherech 1952: 92] в своей книге, посвященной истории славянских числительных, отклонил это предположение Унбегауна, потому что оно не только не содержало доказательств, но и противоречило общему характеру татаро-тюркских заимствований у славян. Эти заимствования не касались духовно-религиозной сферы.

Существует и современная тюркская параллель девятичному счету. Наряду с примерами счета по пяти и по двадцати в отдельных тюркских языках, нашелся локальный пример применения счета по девяти у женщин в хазараспском говоре узбекского языка: *икки dokkiz čöräk* ‘18 лепешек’, *üč dokkiz nätiyr* ‘27 лепешек’, а также в говорах ёмудского диалекта туркменского языка: *икки dokkuз* — 18) [Щербак 1977: 140]. Обращает на себя внимание бытовой, утилитарный характер этого счета. Понятно, что чрезвычайная скудность и локальная ограниченность этого материала свидетельствует в пользу заключения Шевелева и позволяет рассматривать его лишь как едва выраженную и отдаленную типологическую параллель.

Ю. Шевелев особо подчеркнул народный характер текстов с девятичным счетом и отверг какое-либо церковно-книжное влияние. Вместе с тем он привел примеры аналогичного девятичного счета в латышском, указав на его отсутствие в литовском. Шевелев предположил, что в латышском фольклоре сказалось северно-русское влияние, обусловленное соседством с псковско-новгородским регионом. Сама формальная реализация девятичного счета в латышском совпадает со славянской, и счет девятками здесь также не превышает уровня трех. С другой стороны, Шевелев не обнаружил ясных свидетельств финно-угорского влияния в распространении девятичного счета.

Ср. отдельные примеры употребления числительного *тридевятъ* в латышских заговорах, которые включены в статью Э. Олупе [1993: 130 и др.]:

“Трое мужчин бредут по морю, у всех розы в руках. Все все [розы] упали в море, утонули, исчезли, рассеялись, потонули на дне — синяя, красная, белая; другие разные — увядшие, засохшие как табачный лист. В море *тридевятъ* кузнецов, *тридевятъ* молотков, *тридевятъ* наковален: они их закуют, они их разобьют, они их засекут *тридевятью* мечами — погибли, развеялись все, как луна на ущербе, как старый гриб-дождевик” (от рожи)³;

³ “Trīs vīri brien pa jūru, visiem rozēs rokā. Visas visas iekrita jūrā, noslika, pazuda, izklīda, iegrima dibenāzilā, sakranā, baltā; citas dažādas — savītušas, sakaltušas kā tabaka lapa. Jūrā *trejdeviņi* kalēji, *trejdeviņi* āmari, *trejdeviņas* laktas: tie viņas sasītis, tie viņas sakapās *trejdeviņiem* zobēiniem — iznīka, izputēja visas kā vecs mēnesis, ka vecs pūpēdis” (rožu vardi).

“Придут с моря *тридевят*ь молний, *тридевят*ь громов, они тебя разгромят, они тебя забьют на тридевят сажен, на *тридевят*ь миль в землю. Там твой отец, там твоя мать, там твои братья, там твои сестры, там ты сам, там ты внутри оставайся, вовеки навверх не поднимайся — пока это солнце, пока эта земля [существует] — без конца” (от испуга)⁴.

Компоненты числительного *тридевят*ь могут употребляться независимо, будучи объединенными композиционно. Ср.:

“*Девять* черных мужиков, *девять* вороных коней, *девять* черных псов — сбежались, съехались на *трех* перекрестках, меж *трех* камней. Там мужики схватили, там кони залягали, там псы растерзали [того], кто пугает моего ребенка, кто не дает ему спать”.

Латышские фольклорные источники, как было установлено, обладают чрезвычайной архаичностью. Так, латышские примеры заговоров, продолжая древнюю традицию, позволяют составить представление об индоевропейской структуре этого рода текстов (см. [Лекомцева 1993: 212 и др.]). Числа-символы в этой традиции, как и в других случаях, отражают свойства реальных объектов с постоянной структурой. В частности, числительные '3 × 9', или '27', передают **полносчетное множество** — число дней лунного месяца (см. ниже).

В своих статьях [Жолобов 2002: 300] мы приняли как данность утверждение Ю. Шевелева об отсутствии топоса '3 × 9' в литовском языке при распространении его в латышских источниках. При перепроверке этого вывода выяснилось, что он совершенно безоснователен. Важное место в литовской традиции занимало божество плодородия Самбарис, которое связано с праздником *Sambarios* или *Saborios*, называемым также “**трижды девять**” [Мифы 1997: II, 398]⁵. Он так мог называться потому, что на праздник “каждый земледелец набирал по *девять* полных пригоршней зерна разных сортов... и разделял каждую на *три* части. После этого *двадцать семь* кучек зерна разного сорта ссыпали в одну и перемешивали...” [Фрэзер 1998: 503–504]. Описание праздника было дано в XVIII в. М. Преториусом. Оно приводится также у Дж. Фрэзера.

Славянский ареал распространения числительного *тридевят*ь вовсе не ограничен восточнославянской областью. Есть его следы у западных славян, в польских источниках (SP III, 91). Образ '3 × 9' засвидетельствован в западнославянском языческом ритуале: “при гаданиях вороного коня Триглава трижды водили через девять копий, положенных на землю” [Мифы 1997: II, 524]. Согласно недавней публикации, числительное *тридевет* встречается в юго-западных болгарских говорах, а в других фольклорно-диалектных болгарских материалах употребляется композит *тришдевет* [Витанова 2001: 15–16]⁶. Эти примеры позво-

⁴ Здесь точнее было перевести *трижды девять*. См.:

“Nāks no jūras *trīsreiz deviņas* zibenes, *trīsreiz deviņi* pērkonī: tie tevi spers, tie tevi sitīs pa *trīsreiz deviņi* asi, pa *trīsreiz deviņi* jūdži iekš zemes. Tur tavs tēvs, tur tava māte, tur tavi brāļi, tur tavas māsas, tur tu pats, tur tu iekšā paliec, mūžam augšā necelies, — kamēr šī saule, kamēr šī zeme — bez gala” (izbīļa vārdi).

⁵ Благодарю проф. П. Дини за подтверждение принадлежности этого праздника литовской традиции и указание на соответствующую словарную статью.

⁶ Ср., например:

(Гюргя самовила)

Ми прѣвела *тридевет* ѝзвори

И ѝднесла дѡлу в рамно поле;

ляют усматривать в случаях использования подобных числовых выражений продолжение общеславянской праформы.

В ряде этимологических словарей числительное *девяносто* трактуется как праславянская диалектная инновация. Отмечается, что данное числительное — след древнего счета девятками, так что *девяносто* должно пониматься как “девятая сотня” (SP III, 88; НРЭ I, 73–75). Как было показано в работе Л. Хонти [1989: 159–164], для этого предположения нет надежных оснований.

В балто-славянском разделе монографии “Indo-European Numerals” Б. Комри [Comrie 1992: 722], подводя итоги многолетних исследований, отмечает, что происхождение “нональной” системы счисления в восточнославянских языках и в латышском остается неясным (ограничение девятичного счисления восточнославянскими и латышским языками, вероятно, вызвано опорой на работу Шевелева).

Вопреки этому взгляду, следует заключить, что девятичного счисления не существовало, а девятичный счет был ограничен и не переходил троекратного рубежа ($3 \times$). Этот счет у славян имеет индоевропейские корни. Числительные ‘7’ и ‘9’ у древних индоевропейцев варьируют, поскольку выражают **“конкурентные” формы членения временного континуума** — в частности, промежутки лунного календаря [Roscher 1904: 73 и др.]. В древних хронологических системах 28-дневный месяц, состоящий из четырех 7-дневных недель, основывается на смене лунных фаз, а 27-дневный месяц, складывающийся из трех 9-дневных недель, соответствует периоду, в течение которого Луна проходит зодиакальный круг⁷. В целом это противопоставление находит поддержку в современных астрофизических представлениях, согласно которым различают три разновидности лунного месяца [Берри 1904: 66–67; РЭС 2001: 937]: а) синодический месяц — период смены лунных фаз, равный 29,5306 средних солнечных суток; б) сидерический месяц — время полного оборота Луны вокруг Земли относительно звезд, равный 27,3217 суток; в) драконический месяц — промежуток между двумя последовательными прохождениями Луны через один и тот же узел орбиты, равный 27,2122 суток⁸. “... Куда ни проникает взгляд хронолога, он везде обнаруживает именно лунное счисление в основе первичного календаря” [Идельсон 1925: 93]⁹.

Отмеченная Рошером конкуренция двух хронотипов в действительности могла означать противопоставление “фазового” и “звездного” месяцев как **хозяйственно-бытовой и ритуально-магической календарных систем**. О ритуально-магической природе звездного месяца явственно свидетельствует западносла-

Мие бѣфме тридѣвет момчин'а

Йа чувафме гора Богданов;

Той съ чул прочул прис триждев'ѣт кѣдѣлкѣ,
тѣ му съ пратили триждев'ѣт желти бѣклички.

⁷ Впрочем, и фазовый подход мог приводить к троичному членению лунного цикла. Ср. выделение трех фаз в заговоре:

на новом месяце и на ветхи месяце, и на перекрое месяце, во вся меженные дни, не могла бы она, раба Божия Н., без меня раба Божия Н., ни жить, ни быть РусНар, 251.

⁸ А. Берри [1904: 67] приводит знаки, которые издавна использовались для обозначения узлов орбиты Луны. Любопытно заметить, что они очень напоминают глаголические буквы веде и добро.

⁹ “Вероятно, в незапамятные времена было уже замечено, что период чередования лунных фаз, т.е. новолуния, первой четверти, полнолуния и последней четверти продолжается приблизительно 29½ дней; равным образом, что приблизительно через 27½ дней Луна обойдя все небо, вновь возвращается к той же звезде” [Идельсон 1925: 94].

В то же время следует иметь в виду, что ‘9’ имеет особую природу. Оно обозначает **полное число** счетных единиц на разных уровнях **десятичного счисления**. Поэтому в древнегреческом счетном инструменте — абаке — счет, находясь в границах десятичного счисления, фактически велся с помощью девяти камешков (бобов, косточек и под.) на разных уровнях этого счисления¹¹. Действительно, единиц в десятичном счете — 9, десятков — 9, сотен — 9 и т.д. Более чем явственно эта особенность десятичного счисления проявилась в греческой, а затем и в греко-славянской письменной традиции. В греческой и славянской системах цифровых обозначений ровно 27 знаков, которые разбиваются на 3 группы по 9 знаков в каждой. См.:

Первые девять знаков — единицы		
1	α'	·ᾱ·
2	β'	·ḃ·
3	γ'	·ḡ·
4	δ'	·ḏ·
5	ε'	·ḕ·
6	ς'	·ḥ·
7	ζ'	·ḗ·
8	η'	·ḥ̄·
9	θ'	·ḑ̄·

Вторые девять знаков — десятки		
1	ι'	·ī·
2	κ'	·ķ·
3	λ'	·l̄·
4	μ'	·m̄·
5	ν'	·n̄·
6	ξ'	·ḡ̄·
7	ο'	·ō·
8	π'	·p̄·
9	Ϟ'	·ḑ̄·

Третьи девять знаков — сотни		
1	ρ'	·ṛ·
2	σ'	·ṡ·
3	τ'	·t̄·
4	υ'	·ŭ·
5	φ'	·ḑ̄·
6	χ'	·ḫ̄·
7	ψ'	·ṡ̄·
8	ω'	·ṡ̄·
9	Ϡ'	·ḑ̄·

В том, что кириллица точно следует за греческой цифирью, и в том, что она распространилась, несмотря на существование глаголической письменности, нельзя не видеть свидетельств опережающего усвоения славянами греческой буквенной цифири по сравнению со звуковым алфавитом. Существуют и “документированные свидетельства использования цифровых записей” уже в середине и во второй половине X в. в Тамани и Белой Веже, “где Русь тесно соприкасалась с византийским миром и Хазарией” [Медынцева 2000: 245]. Этому есть и любопытная параллель, которая уже приводилась, — опережающее развитие цифровых обозначений в древнейших системах письменности и, таким образом, производи-

достаточно внимания, остановившись на Велесе, как только на скотьем божестве. “Велес и месяц, — говорил Квашнин-Самарин, — имеют много точек соприкосновения. Рогатый месяц прямо просился в бога скота, загадки даже называют его лысым волком. Пастухи, кочующие в поле, к кому должны были обращаться с молитвой о своих стадах, если не к месяцу? Сравнение месяца с пастырем, а звезд с овцами самое естественное, и действительно употребляется в народе...”

¹¹ Можно представить пальцевый счет, также основанный на девяти. Правая рука в этом случае могла бы воплощать “первую девять” в бинарном разбиении: ‘5’ (“большой” палец) и амбивалентные ‘4’ (“указательный” палец — 1 и 5 + 1, “средний” палец — 2 и 2 + 5, “безымянный” палец — 3 и 3 + 5 и “мизинец” — 4 и 4 + 5. Пальцы левой руки тогда передавали бы состав “второй девяти”, т.е. обозначали бы десятки с аналогичной бинарной разбивкой. Ср. у Даля (III, 11): *Онъ пальцамъ счету не знает; Съ пальцемъ девять!* говр. остряки, подавая руку. Ср. сербохорватские фоновые для реконструкции иллюстрации: числительное ‘9’ в народной речи может обозначать неопределенное большое число; употребляются выражения *ni pet ni devet* ‘сейчас, не откладывая’, *pet za devet dati* (nekome) ‘обмануть’ (см. SP III, 91).

рующий характер цифири по отношению к самой письменности. Не случайно в древнеславянской лексеме *чисти*, имеющей индоевропейское происхождение, со-
вмещались значения 'считать', 'читать', 'ценить, почитать' (Срезн. III, 1525–1526).

В связи с вышеизложенным было бы естественно ожидать, что начальная глаголица будет содержать число буквоцифр, кратное 9. Этим условиям удовлетворяет начальный глаголический алфавит, который был реконструирован Н. С. Трубецким [Trubetzkoy 1954: 22]: в нем 36 буквоцифр. Однако этот состав не закрепился, потому что возникновение глаголицы обязано обстоятельствам, далеко превосходящим потребности в составлении счетных записей. В трактате Храбра говорится, что славянский алфавит содержит 38 букв:

и съгтворн имъ, ѿ писмена и осмь Храбр к. IX – н. X сп. 1348, 101 об.

Как известно, для обозначения тысяч, десятков и сотен тысяч в греко-славянской азбуке использовались обозначения первых трех разрядов, дополненные особыми значками. Таким образом, с помощью 27 знаков удавалось передать сколько угодно большие числа. Совпадение структуры греко-славянского алфавита с традиционным символическим выражением '3 × 9' не могло не сознаваться. Традиционная символика этого числового выражения в азбучной цифири неминуемо получала новую форму воплощения. В буквенной цифири символика полносчетного множества приобретала завершающий характер в идее исчерпанности количественного ряда. Сакрально-магическая природа алфавита отложилась в композиционной фигуре акростиха.

В Древней Руси была известна сакрально-магическая символика 27-буквенной греко-славянской азбуки. Яркий пример тому один из наиболее древних абecedариев, записанных на стене киевской Софии в XI в. Найден он был и впервые описан С. А. Высоцким [1976: 12 и след.], а недавно вновь рассмотрен А. А. Зализняком [1999: 555–558], который указал на его "четко ощутимый сакральный характер". В этом греко-славянском алфавите лишь 27 букв, и поэтому он не мог использоваться по своему прямому назначению — как перечень знаков для записи славянской речи. В алфавите 24 буквы греческие, а 3 — славянские — **Ѣ**, **Ж**, **Ш**. Причем греческая буква пси записана сходно со славянской буквой шта. Славянские буквы заменяют отсутствующие греческие буквы стигма, коппа и сампи, которые имели лишь цифровое значение и в обычную греческую азбуку не включались. Алфавит начинается с альфы (по-славянски *азѣ*) и заканчивается омегой (по-славянски *омѣ*), являясь сакрально-символической отсылкой к стиху Апокалипсиса (1, 8)¹²: **Азѣ ѣсмь ѡлфа ѡ ѡмѣга, начѡтокъ ѡ конѣцъ, глѣтъ гдѣ, сын, ѡ ѡже бѣ, ѡ грдѣй, вседержитель**. 27-буквенный греческий алфавит использовался в особо торжественных случаях, когда на первый план выступала **идея полноты-плеромы**.

А. А. Зализняк объясняет появление трех славянских букв в азбуке следующим образом: писавший хорошо знал само число букв в торжественной греческой азбуке — 27, поэтому выписав обычный 24-буквенный алфавит, он добавил к нему еще 3 буквенных обозначения, и, поскольку буквы стигма, коппа и сампи имели маргинальный характер, он заменил их полноценными славянскими буквами **Ѣ**, **Ж** и **Ш**. Главное здесь — признание несомненной нацеленности на число 27. Одна-

¹² См. несколько иной перевод: *Азѣ ѣсмь ѡлфа ѡ ѡмѣга, глѣтъ г(с)ѣ бѣ ѡ иже сыи ѡ иже бѣ ѡ грдѣи вседержите(л)и* НЗЧ 1354, 149а: Откр. 1, 8.

ко замена букв по легкомысленной прихоти не согласуется с тем, что писавший, будучи образованным человеком, выписывал азбуку с весьма благоговейными и серьезными намерениями. Если согласиться с утверждением А. А. Зализняка, что в древнеславянском сознании греческий алфавит не отделен от славянского, то стремление писавшего достичь числа 27 становится особенно знаменательным, потому что греко-славянский алфавит давал ему большую свободу в выборе количественного состава азбуки. Три славянские буквы, которыми он ограничился, в таком случае подчеркивают не просто нацеленность на число 27, а сигнализируют о трехчастном членении алфавита: $27 = 3 \times 9$.

В целом славянские примеры девятичного счета, восходя к одному прототипу, могут обнаруживать рано сложившуюся полимотивированность обозначения 3×9 , которая подкреплялась **новыми культурными влияниями** в письменную эпоху¹³.

А. А. Зализняк [1993: 105] полагает, что числительное *тридевять* не может обозначать точного количества (например, 27). Это “мифологизированное обозначение некоего большого количества, соединяющее в себе сакральные свойства числа девять и числа три”¹⁴. Это не совсем верно. Сохранилось немало число примеров, где, не теряя своего мифологизированного характера, это числительное передает точную арифметическую величину — 27 (выше некоторые примеры были приведены). В восточнославянской мифологии сохраняется связь данного числительного с конкретным счетом, который имел ритуально-магический характер. Вот еще один выразительный пример:

“В поморье Кемского уезда, перед возвращением промышленников с Мурманского берега домой, бабы целым селением отправляются к морю молить ветер, чтобы не серчал и давал бы льготу дорогим летникам... На следующую ночь, после богомолья, все выходят на берег своей деревенской реки... и стараются припомнить и сосчитать ровно двадцать семь 3×9 плешивых из знакомых своих в одной волости и даже в деревне, если только есть возможность к тому. Вспоминая имя плешивого, **делают рубеж** на лучинке углем или ножом; произнеся имя последнего, 27-го, нарезают уже крест. С этими лучинами все женское население деревни выходит на задворки и выкрикивает сколь возможно громко. «Восток, да обедник, пора потянуть! Запад да шалоник, пора покидать! **Тридевять** плешей все **сосчитанные, пересчитанные**; встокова плешь наперед пошла»...” РусНар, 315–316.

В рассмотренном случае присутствуют “черты-резы”, которые применялись в календарных расчетах, а также ясно проявляется субституционная связь этих расчетов с определенными персонажами, которым придавалась в счете магическая функция.

Итак, символическое значение данного числительного в мифологической традиции состояло в следующем: числительное 3×9 , или ‘27’, восходящее к счету дней сидерического (звездного) месяца, **воплощало идею полносчетного**

¹³ В латышском фольклоре архаичная индоевропейская традиция девятичного счета в позднем средневековье причудливо переплелась с каббалистической практикой (см. [Лекомцева 1993]).

¹⁴ Очень близкая характеристика содержалась в нашей статье [Жолобов 2001: 105–106].

множества, которое обладало магической силой, вобравшей в себя магические возможности каждого из 27 его “ангелов-покровителей”.

Необходимо заметить, что о девятичном счете можно говорить лишь весьма условно. **Функционально он не сопоставим** с абсолютно господствующим десятичным счислением. Поэтому указания на девятичный счет как альтернативную по отношению к десятичному счету систему счисления не могут быть приняты. Хотя девятичный счет означал наличие у числительного *девять* всех трех числовых форм, употребление множественного числа было ограничено лишь конструкцией с числительным *три*. Композиты “тридевятый” и “тридевятъ” фиксирует этот верхний уровень девятичного счета. Девятичный счет, в отличие от десятичного, опирается только на целые единицы. Им может быть обозначено лишь количество, кратное 9. Сам счет девятками связан с морфосинтаксической моделью, почти не известной в децимальной системе: *первая девять, вторая девять, третья девять*. Как и в исходном сочетании *три девяти*, счет в последнем случае не выходит за границы трех. В отличие от этого сходный пример: *десять соугоубаѡ и триѡ моученици* Kond (a₁) XII, 101b — является риторически окрашенным выражением, а не общепринятой формой счета¹⁵.

Развитие девятичного счисления может показаться естественным в свете этимологии числительного *девять*. Индоевропейское числительное **newn̥*, как предполагается обычно, содержит корень со значением ‘новый’. Оно обозначает новый числовой ряд в четверичной системе счисления, если только соглашаться с ее реконструкцией. Однако тема нового числового ряда, открываемого числом 9, у балтов и славян, как и у других индоевропейцев, не имела ясного продолжения. В балто-славянском употреблении числительное *девять* из-за подчинения своего звукообраза следующему числительному особенно явно играет служебную роль промежуточного звена в новой десятичной системе счисления.

Одно из наиболее древних свидетельств девятичного счета — новгородская берестяная грамота № 715, которая датируется первой половиной XIII в.:

ТРИДЕВА<Т>О АНЕЕЛО ТРИДЕВА АРОХАНЕЛО
ИЗБАВН РАБА ЖЕА МИХЕА ТРАСАВИЧЕ
МОЛИТВАМИ СВАТЪЯА БОГОРОДНИА

Как было отмечено А. А. Зализняком [1993: 104; 1995: 428], грамота представляет собой древнейший восточнославянский заговорный текст, а берёста с записью могла использоваться в качестве науза.

Сакраментальные числа грамоты 3 и 9 напоминают о нумероформах. Подобную нумероформу, по существу, представляет собой исчисление ангельских чинов, которое в изложении Псевдо-Дионисия Ареопагита складывается из трех триад и в котором *начала, архангелы и ангелы* составляют седьмой, восьмой и девятый чины небесной иерархии (ДионАреоп XV₁, 37в)¹⁶. Однако в приведенном

¹⁵ Выражения вроде: *въ осмьмъ десяти · ти четвертьмъ псалмъ* Злат XII, 92 об. — связаны совсем с другим значением — с образованием порядковых числительных.

¹⁶ В фольклорной заговорной традиции ангелология представлена довольно развернуто. Ср.:

Близ меня Христос и вся сила небесная: Михаил, Гавриил, Уриил и Рафаил, архангелы и ангелы, начала, власти, престолы, Господни силы и нерушимо страшные серафимы, и святые ангелы — хранители преданные мне на собоудение души и телу моему от святого крещения РусНар, 260; Здесь начальники сил небесных: Михаил, Гавриил и Уриил, и Рафаил, Херувимы и Серафимы и все небесные силы 283.

тексте числительные '3 × 9' не связаны с учением о небесной иерархии и со всей очевидностью выражают другие интенции¹⁷.

Числительное '3 × 9' восходит к дохристианской традиции, являясь индоевропейским архаизмом (таким же, как, например, дуалис). Оно выполняет в ГрБ № 715 ритуально-магическую функцию, обозначая полносчетное, плероматическое множество¹⁸. Автор использует, кроме того, парную формулу *ангелы и архангелы*, что обычно для народно-мифологической традиции, где удвоение имеет функцию сакральной "идеализации" (см. [Жолобов 1997: 203])¹⁹. В древнерусской книжной письменности это именование обычно входит в троичный словесный ряд²⁰:

ноужда и *ангеломъ* тоу быти · и *архангеломъ* и *въсѣмъ ѿбсѣннымъ силамъ* Злат XII, 21 об.; *ѿгда* придетъ соудии · *ѿгда* прѣдъстанеть *всѣ* *вселе-ныя* *ѿгда* оузыримъ *англы* и *арханглы* и *многоразличныя чины* и *те-ченик* и *въсхищениѣ* по *облакомъ* 58 об.; *Всѣ ѿбсѣныя силы стѣи аки арханглы* молитѣ бѣ за ны грѣшныя СбЯр XIII₂, 212 об.

Книжная количественная формула основана на обозначениях максимально большого количества и восходит к чтению из пророчества Даниила 7, 10²¹:

рѣка ѿгненна течѣше ѿсходѣши прѣдъ нимъ: тысящи тысящъ сѣдѣхъ ѿмъ, и тмы тѣмъ предстоѣхъ ѿмъ: сѣдѣше сѣде, и книги ѿверзѣшасѣ.

Ср. (выражение *тысящу тысящи* грамматически бессмысленно):

тѣхъ ради *сребрѣникъ тмы тмами англы* · и *тысящу тысящи арханглы* бысть врагъ СБУ XII/XIII, 218в.

Образ "тридевяти" как плероматический символ обнаруживают греко-византийские церковно-юридические тексты, откуда он проник в древнерусскую письменность. Числительное *тридевять* содержится в переводном тексте XII в. — Ефремовской Кормчей. Здесь встречаются следующие формы:

три девѣти... лѣтъ 242b (греч. τρίς ἐννέα... ἐνιαυτοί); *въ третью же де-вѣть* (греч. ἐν δὲ τῇ τρίτῃ ἐννάδι / ἐννεάδι) Там же²².

Парная формула вне ряда других обозначений встретила однажды:

Ангел мой, архангел мой, сохрани душу мою 276.

¹⁷ Составитель заговора отвлекается от христианско-ветхозаветной традиции, согласно которой число архангелов равно семи, а имена трех из них общеизвестны — это Михаил, Гавриил, Рафаил (см. [Мифы 1997: I, 110]).

¹⁸ Ср. тоpos счета в фольклорной заговорной традиции:

и упрѣшиваю и умаливаю по числу херувимов и пасущих мя, по числу серафимов, стерегущих мя, и замкните меня... в роде сем от злых человек РусНар, 270.

¹⁹ Термин "идеализация" (сказочная, эпическая и т.д.) по отношению к гениадису или парным формулам принадлежит А. А. Потебне [1968: 418].

²⁰ Издревле известен весь ряд ангельских чинов:

не тѣмъ леѣонъ · нѣ тѣмъ тѣмами и тѣмъ жшѣ тѣмъ жшѣми · нѣ аггѣлъ и архангѣлъ · властинъ владычѣствни · господѣствни силъ и прѣстоулъ · шестокрилатѣцъ многоочитѣишъ Супр, 98.

²¹ См. в древнерусской письменности:

и рѣка огньная прѣдъ нимъ идѣше · тысяща тысоущи прѣстоѣхоу прѣдъ нимъ · и тмы тмами слоужахоу ѿмоу · соудии сѣде · и кѣниги ѿверзѣшасѣ СБУ XII/XIII, 276а.

²² См. KE XII, 242a–243a:

ѿгда кѣто съплетѣисѣ которою силъ же и бѣиѣмъ · нанесетъ нѣ на коѣго оударениѣ · роучныя ради раны · ѿдиною бо гнѣвъ и стрѣмленіиѣмъ ярости · ѿлоучивъ ничѣто же бы · чрѣсы врѣмѣ страсти ѿсѣщи зѣлоѣ · могоущишъ · на оумъ прииметь · ꙗко и ѿже ѿ плетѣниѣ · съвършениѣ

Славянский перевод во всем фрагменте довольно невнятен. Из греческого текста явствует, что убийство может быть искуплено в “трегубый” срок, где каждая из трех ступеней длится девять лет. В первые девять лет совершивший преступление лишается церковного общения, во вторые девять лет ему может быть дозволено лишь стоять в притворе с оглашенными, в третью “девятерицу” (в греч. здесь существительное) он допускается к общей молитве и причастию. Таким образом, здесь составное числительное *три девати* обозначает реальное число 27. Однако эта реальная величина является и величиной идеальной, которая символизирует плероматическое множество.

В данной юридической статье указано также, что срок в девять лет на каждой из трех ступеней может быть сокращен до восьми, семи и т.д. лет при скором исправлении провинившегося. Это только подчеркивает особый характер исходной величины, символизирующей хронологическую полноту. Символический характер сроков наказания в КЕ XII выступает особенно отчетливо в их непрерывном трехчастном делении.

Непростым вопросом является грамматическая интерпретация числительных, встретившихся в ГрБ № 715. В первом случае в подлиннике грамоты не читается одна буква. А. А. Зализняк предлагает конъектуру *тридева<т>о* [1993: 105] и *три дева<т>о* [1995: 428]. Хотя на фоне последующего *тридева* или *три дева* здесь было бы возможно допустить другое чтение — *тридева <?>о* или *три дева <?>о* (или, например, *тридева <б>о...*).

В работе 1993 г. А. А. Зализняк исходит из композита *тридева то* (т.е. *тридева ть* в традиционной орфографии) и *тридева*. Он усматривает в этих формах фонетические диалектные черты — отверждение [т’], а затем и вовсе его отпадение. Здесь смущает то, что эти фонетические правила созданы специально для отдельных словоформ числительных, в то время как за рамками числительных данные фонетические правила не действуют. Так, например, в 3 л. презенса появление флексивного *-тъ* вместо *-ть* отмечается в единичных случаях лишь с середины XIV в. Отпадение конечного *-ть* в числительных Зализняк усматривает в примерах, которые, как уже было отмечено выше, соответствуют исконным формам и являются грамматическими архаизмами: *два* рьзно ГрБ № 621 (50 XII–10 XIII); *пять* на *деса* дежекъ овьса № 219 (XII/XIII) и под.

В монографии “Древненовгородский диалект” здесь восстанавливаются составные числительные *три дева то* и *три дева*. Интерпретация форм усложняется, потому что, исходя из исконного *три девати*, автор вынужден констатировать утрату флексии (!) ИП *-и*. Идентичные фонетические изменения Зализняк усма-

оубиства · въ дѣло изволеніа · а не на полоученіе възводитъ · невольнии же ꙗвлена ꙗ имоуть · съказаніа · ꙗгда кѣто кы иномоу коѣ потычаниѣ имѣа · ѿ нелоученіа нѣчто неицѣльныхъ · сътворитъ на сихъ оубо оубиство · на тръгоубо лѣто (εις τριπλασίονα χρόνον) простираетсѣ · обращеніемъ ꙗблациимъ вольныа сквърны · **три девати** бо лѣтъ · (τρὶς ἐννέα ἔαρ ἐνιαυτοὶ) въ кы · иждо чинъ · **деватааго** лѣтъмъ заповѣданомъ · (ἐκαστον βαθμὸν τῆς ἐννιάδος τῶν ἐτῶν ὀρίσεως) ꙗко въ ѿлоученіе оубо ѿноудъ · ꙗдино лѣто быти · възбранѣмоу ѿ църкве · дроугаа же толика лѣта въ притворѣ да стаѣтъ съ оглашенными и да послушаа оученіа исходить · и съ людьми въноутрь църкве съподобитсѣ · и съ оглашенными не исходить · **въ третию же девать** · (ἐν δὲ τῇ τρίτῃ ἐννιάδι) съ обращеніемъ молящюса · тако прити къ причастию освѣщенныхъ · ꙗвѣ ꙗко и на таковѣмъ съблюденіи боудеть · ѿ сьмотрѣщааго църквѣ · и къ словоу ѿбращеніа раздѣлитсѣ ꙗмоу запрѣщеніе прострѣннѣ · ꙗко въ **девати** лѣтъ 243а мѣсто · на коѣмъждо чиноу осмоѣ или семоѣ · или шестоѣ · или ꙗтоѣ · ꙗдинѣмъ быти · нежели велиист[в]о обращеніа одолѣтъ врѣмени.

тривает в другом составном числительном: поло третьи~~а~~ дьс~~а~~то гривню сьрѣбра ГрБ № 61 (30–60 XIII). Здесь выстраивается следующая цепь фонетических изменений: (по~~л~~ь трет~~ь~~а) дес~~а~~те > (по~~л~~ь трет~~ь~~а) дес~~а~~тъ > (по~~л~~ь трет~~ь~~а) дес~~а~~тъ; три дев~~а~~ти > три дев~~а~~тъ > три дев~~а~~то. Эту фонетическую интерпретацию принять трудно. Дело в том, что составное числительное *поло третьи~~а~~ дьс~~а~~то* имеет прозрачное грамматическое объяснение. Это морфосинтаксическая инновация — обобщение модели составных числительных — большого квантитатива типа *пять дес~~а~~тъ*, *шесть дес~~а~~тъ*). Ср. эту же морфологическую инновацию в чуть более позднем источнике той же диалектной принадлежности:

пришли бо б~~а~~хоу въ полоу шеста дьс~~а~~тъ шнекъ ЛН XIII₂, 32 об. (под 1164 г.); слоуживъшю ѿмоу ѿ стго и~~а~~кова по~~л~~ь п~~а~~та дьс~~а~~тъ лѣ(т) 48 об. (под 1188 г.).

Идентичную морфосинтаксическую инновацию допустимо видеть в числительном *тридес~~а~~то* (т.е. *тридес~~а~~тъ* как *пять дес~~а~~тъ*)²³ — рядом с иным вариантом — числительным *тридес~~а~~*, которое происходит из сложения. Хотя возможно вернуться и к раннему предположению А. А. Зализняка об исходном композите *тридес~~а~~тъ*, в котором конечный согласный отвердел. Ср.: *пять* кнѣ ГрБ № 219 (XII/XIII), где, впрочем, *ѣ* может быть опiskой (см. [Зализняк 1995: 365]). Числительное *тридес~~а~~* представляет сложение, в котором использован архаизм *дес~~а~~*, при том что глубоким архаизмом является и сам тип числового выражения ‘3 × 9’. Появление форм *тридес~~а~~тъ*, *тридес~~а~~тъ* можно объяснить и морфологической аналогией со стороны простых числительных *пять* – *дес~~а~~тъ*. Выражение *три дес~~а~~*, вероятно, воспринималось бы как ‘три и девять’, а не ‘тридес~~а~~тъ’. Во всяком случае, фонетическая редукция *-и* и звуковой переход *три дес~~а~~ти* в *три дес~~а~~тъ* и далее в *три дес~~а~~* не могут быть приняты, потому что *-и* выражает падежно-числовое значение, а его утрата разрушает нормальные грамматические связи в тексте.

Итак, можно подвести итоги. Благодаря находке новгородоведов, в ГрБ № 715 (XIII₁) обнаружены наиболее ранние примеры числительного ‘3 × 9’: *тридес~~а~~тъ* и *тридес~~а~~*. Собственно фонетическое истолкование этих словоформ вызывает сомнения, более реалистичным представляется решение, опирающееся на морфосинтаксические параметры. Есть основания полагать, что данные числительные являются сложениями, как и закрепившееся в поздних источниках числительное *тридес~~а~~тъ*.

Вопреки распространенной точке зрения, числительное *тридес~~а~~тъ* не является остатком особого девятичного счисления, которого, судя по всему, не существовало. Нельзя говорить о девятичном счислении там, где допустимо вести речь лишь об ограниченном счете по девяти, имевшем ритуально-магический характер. В то же время данное числительное нельзя отождествлять и с обычным совмещением двух сакральных чисел, не обозначающим точного количества.

²³ Ср. в позднерусском источнике: семь же недѣль бе соуботъ и недѣль бываетъ · тридес~~а~~тъ и п~~а~~тъ д~~н~~и ПНЧ к. XIV, 194г.

Источники

- ГрБ (+ номер грамоты) — Новгородские грамоты на бересте // Зализняк 1995, 223–573.
- ДионАреоп XV₁ — Псевдо-Дионисий Ареопagit “О небесном священноначалии” по рукописи первой половины XV в. // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.
- Злат XII — Златоструй. Рукопись РНБ, Ф. п. I. 46 (по фотокопии).
- КЕ XII — В. Н. Бенешевич. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. I, вып. 1–3. СПб., 1906–1907.
- КН 1285–1291 — Новгородская кормчая. Рукопись ГИМ, Син., № 132 (по фотокопии).
- ЛН — Новгородская харатейная летопись / Издано под наблюдением М. Н. Тихомирова. М., 1964: ЛН XII₂ — л. 1–118 об.
- НЗЧ 1354 — Neues Testament des Čudov-Klosters (Phototypische Ausgabe von Leontij Metropolit von Moskau, Moskau 1892, mit einer Einleitung herausgegeben von Werner Lehfeldt). Köln; Wien, 1989; Чудовская рукопись Нового Завета 1354 года. М., 2001.
- Пал 1406 — Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Вып. 1–2. М., 1892–1896.
- ПНЧ к. XIV — Пандекты Никона Черногорца. Рукопись ГИМ, Чуд. № 16 (по фотокопии).
- РусНар — Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. Кн. 1. М., 1996.
- СБУ XII/XIII — Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971.
- СБЯр XIII₂ — Сборник молитв, Ярославский музей-заповедник, № 15481 (по фотокопии).
- Супр — Супрасльская рукопись Труд Сергея Северьянова / Памятники старославянского языка. Том II, вып. 1. СПб., 1904.
- Храбр к. IX — н. X сп. 1348 — “О письменех черноризца Храбра” по среднеболгарской рукописи 1348 г. // Н. Каринский. Хрестоматия по древнецерковнославянскому и русскому языкам. Ч. 1: Древнейшие памятники. СПб., 1911.
- Kond — Der altrussische Kondakar': Auf der Grundlage des Blagověščenskij Nižgorodskij Kondakar' / Hrsg. von A. Dostál und H. Rothe. T. III: Das Kirchenjahr 1. September bis November. Giessen, 1977; T. IV: Das kirchenjahr 2. Dezember bis März. Giessen, 1979; T. V: Das Kirchenjahr 3. April bis August. Giessen, 1980.
- Kond (a₁) к. XII — Кондакаръ. Рукопись РГБ, ОИДР 107 // Kond.

Словари

- Даль — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. СПб., 1996.
- НРЭ — Новое в русской этимологии. I. М., 2003.
- Срезн. — Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. I–III. СПб., 1893–1903.
- SP — Słownik prasłowiański / Pod red. Fr. Sławskiego. T. 1–7. Wrocław etc., 1974–1995.

Литература

- Баранкова Г. С. Об астрономических и географических знаниях // Естественные представления Древней Руси. М., 1978. С. 48–62.
- Берри А. Краткая история астрономии. М., 1904.
- Витанова М. Следи от бройни системи, различни от десетичната, в българските говори // Българска реч. Година VII/2001, книга 3. С. 14–17.
- Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской. XI–XVII вв. Киев, 1976.
- Жолобов О. Ф. Очерк теории гендиадиса (к описанию древнеславянской нумерологии) // Studien zur russischen Sprache und Literatur des 11.–18. Jahrhunderts. Frankfurt/Main etc., 1997. С. 195–207.
- Жолобов О. Ф. Древнеславянские числительные как часть речи // Вопр. языкознания. 2001. № 2. С. 94–109.
- Жолобов О. Ф. Древнерусский счет: деся, наця, тридевя... // Russian Linguistics. 2002. Vol. 26. No. 3. С. 293–310.
- Зализняк А. А. Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. М., 1993. С. 104–107.
- Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. М., 1995.
- Зализняк А. А. О древнейших кириллических алфавитах // Поэтика. История литературы. Лингвистика. Сб. к 70-летию Вяч. Вс. Иванова, М., 1999. С. 543–576.
- Идельсон Н. История календаря. Л., 1925.
- Лекомцева М. И. Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. М., 1993. С. 212–226.
- Медынцева А. А. Грамотность в Древней Руси (По памятникам эпиграфики X – первой половины XIII века). М., 2000.
- Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1–2. М., 1997.
- Олупе Э. Формула уничтожения в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. М., 1993. С. 128–139.
- Потебня А. А. Из записок по русской грамматике. Т. III: Об изменениях значения и заменах существительного. М., 1968.
- РЭС — Российский энциклопедический словарь. Кн. 1. М., 2001.
- Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси. Часть I // Историко-астрономические исследования. Вып. VII. М., 1961. С. 71–128.
- Славянские древности: этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Том 1. М., 1995.
- Соболевский А. И. Заметки по славянской морфологии // Slavia. 1926–1927. V. С. 451–455.
- Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. М., 1998.
- Хонти Л. Заметка по этимологии русского числительного девяносто // Этимология. 1986–1987. М., 1989. С. 159–164.
- Щербак А. М. Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков (имя). Л., 1977.
- Comrie B. Balto-Slavonic // Indo-European Numerals / Trends in Linguistics. Studies and Monographs. Vol. 57. Berlin; New York, 1992. P. 717–833.

- Numbers // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. IX. Edinburg, 1961. P. 406–417.
- Polívka J. Les nombres 9 et 3×9 dans les contes des slaves de l'est // Revue des études slaves. 1927. VII. P. 217–223.
- Roscher W. H. Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen / Abhandl. d. K. S. Gesellsch., d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XXIV, 1. Leipzig, 1904.
- Šerech Ju. Probleme der Bildung des Zahlwortes als Redeteil in den slavischen Sprachen. Lund, 1952.
- Trubetzkoy N. S. Altkirchenslavische Grammatik. Wien, 1954.
- Unbegaun B. La langue russe au XVI^e siècle (1500–1550). La flexion des noms. Paris, 1935.

Towards a Baltoslavic Archaism: '3 x 9'

Oleg F. Žolobov

In the Balto-Slavic part of the monograph "Indo-European Numerals" B. Comrie, summing up the results of his long-term investigation, mentions that the origin of the nonary scale of notation in the East Slavic and Latvian languages remains vague (perhaps, the limitation of the nonary scale of notation to the East Slavic and Latvian languages is caused by the fact that his investigation is based upon the research work by Shevelev).

Now it is possible to confirm that in its general features the Slavs' nonary scale of notation has Indo-European roots. The ancient Indo-European numerals '7' and '9' vary because they express the "rival" forms of the time continuum division and the lunar calendar intervals, in particular. In the ancient chronological systems a 28-day month, consisting of four 7-day weeks, is based on the moon phase change, and a 27-day month, consisting of three 9-day weeks, corresponds to the period during which the Moon passes the Zodiac circle. This opposition has its justification in the modern astrophysical knowledge, according to which three varieties of the lunar month are distinguished. The mentioned rivalry of the two chronotypes could mean the opposition of the "phase" and "celestial" months as householding and everyday life systems and as a ritual-magical calendar system.

On the other hand, '9' is a multiplication of numerus perfectus 3. That is why the "magical formulas", which were accompanying, without fail, the preparation of medicinal drugs, according to the Ancient Roman sources, were to be repeated 9 or 3×9 times. According to the legend, of 9 books of Cuman Siville only three escaped the destruction and accompanied them in the processions 'ter novenae virgines', and in the Celtic documents '3' may vary with '27', the combination of the numerals '3' and '9' is recorded in the Iran sources and German juridical texts.

Besides, we should mention that '9' has a special nature. It means the full number of counting units on different levels of the decimal scale of notation. In ancient Russia the sacred-magical nature of a 27-letter Greek-Slavic alphabet where the first 9 signs meant units, the second ones – tens and the the third ones – hundreds.

Generally, the symbolic meaning of this numeral in the mythological tradition was the following: the numeral '3x9' or '27' going back to a day counting of the celestial month embodied the idea of a full counting set possessing a magical power which absorbed the magical properties of all its 27 "divine" reflections.

It is necessary to mention that it is possible to speak only conventionally about the nonary scale of notation. Functionally, it is not comparable with the absolutely dominating decimal scale of notation.

That is why the suggestion of to the nonary scale of notation as an alternative to the decimal one cannot be accepted.

ARHIVSKI DOKUMENTACIJSKI SISTEMI

**SISTEMI DOCUMENTARI DI
ARCHIVIAZIONE**

ARCHIVAL DOCUMENTARY SYSTEMS

The Folklore Archive of the Russian State University for the Humanities in Moscow

Andrei Moroz

The subject of the article is the field research of the folk tradition of the northern Russian area (the region of Kargopol, Archangelskaya oblast), led by the folklore and ethnolinguistic expedition of the Russian State University for the Humanities (RSUH) since 1993 until now, and the expedition data archive. The expeditions are organized 1–3 times a year, the participants include professors, postgraduate and undergraduate students of the RSUH. Several groups take part in the expedition, each consisting of 10–15 people who investigate one village during 2–4 weeks. The expedition is aimed at collecting ethnographic, ethnolinguistic and folkloric data, which could give a researcher the opportunity to get as detailed as possible a description of a modern folk culture state in the region.

The main method of the field research used during the expedition work is interviewing a considerable part of the village inhabitants – about 20–60% – using 27 questionnaires that concern different spheres of the traditional culture, the audio records are later deciphered, and deciphered texts make the card index.

The computer version of the archive has been created in the Laboratory of Folklore since 1997. The multimedia database “Traditional culture of Northern Russia (Kargopol region)” contains written texts, audio records of some fragments of interviews and graphic data (photos, scanned manuscripts, containing incantations, prayers, songs, etc). The database includes now about 20% of all archive materials. The card index contains about 120000 cards, while the database – about 23000 cards.

The folklore and ethnolinguistic expedition of the Russian State University for the Humanities (RSUH) was organized in 1993, and since then it has been leading the field researches. One of the northern districts of Russia – Kargopol region of the Archangelskaya oblast - was selected as a research area. The expedition is financed by the University and the Russian State Foundation for the Humanities (grants of the RFH №№96-04-18004, 97-04-18026, 01-04-18007e).

The main method of the field research used during the expedition work is interviewing of a considerable part of the village inhabitants – about 20–60% – using 27 questionnaires that concern different spheres of the traditional culture: wedding rituals; maternity rituals; funeral rituals¹; winter calendar rituals; spring calendar rituals; summer calendar rituals; autumn calendar rituals; rituals and beliefs connected to sowing and harvest; cattle-breeding rituals and beliefs²; building rituals; rituals and beliefs connected

1 М. Д. Алексеевский. Похоронно-поминальная обрядность// Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. Москва. 2003. Р. 112–118.

2 А. А. Трофимов. Скотоводство// Актуальные проблемы полевой фольклористики. Москва. 2002. С. 108–111.

to spinning and weaving; baking; utensils and clothing; folk demonology (mythology); the conception of nature and time; meteorological magic; rituals and beliefs connected to plants; rituals and beliefs connected to animals, hunters' and fishermen's magic; rituals and beliefs connected to birds; insects; folk medicine; non-ritual folklore texts; folk christianism³; «folk Bible»⁴; folk pedagogics⁵; children's folklore; traditional meals⁶. A part of the questionnaires is written by the expedition participants especially for its needs and reflects the particular features of the local folk culture. Others are based on the questionnaires used in the ethnolinguistic expedition to Polesye organized by the Institute of Slavistics RAS which were adapted for use in northern Russia. These questionnaires were partly published in the "Polessky etnolingvistichesky sbornik"⁷. One of the reasons for the adaptation of the Polesye expedition's questionnaires was the methodical difference between field researches. The main aim of the polesskaya expedition was the revelation of several most archaic facts characteristic for the Slavic traditional culture, as are beliefs, rites, folklore motifs. Our expedition is aimed at collecting ethnographic, ethnolinguistic and folkloric data, which could give a researcher the opportunity to provide as detailed as possible a description of a modern folk culture state in the region.

The interviewing of informants is conducted within the single scheme in order to make easier the comparison of data collected in different villages. The expedition participants do not select informants, quite the contrary – collecting data from members of the different social and age groups of peasants is considered very important (for example, there is a large group of so called «dachniki» – people who were born in the investigated villages, but have been living in big cities such as Archangelsk or Severodvinsk for a long time and who spend just some period of time in their native villages). Such an approach is effective when we try to get information about the modern state of folk culture and its role in the village life.

The expeditions are organized 1–3 times a year; the participants include professors, postgraduate and undergraduate students of the RSUH. Several groups take part in the expedition, each consisting of 10–15 people who investigate one village during 2–4 weeks under the general supervision of the Head of the Laboratory of Folklore A. Moroz. During the period of the expedition activity the Kargopol region was investigated completely. Every village of the area (totally more than 30) has been described. A few of them were visited twice. The region center – town of the Kargopol – was also investigated twice. The method of total field research of the territory allows us to accomplish more detailed fixation of the areal distinctions of the folk culture and dialect of the described area, to create microgeographical notes on the diffusion of different ethnocultural facts, to study its dynamics and development, and to discover any cultural contacts between this region and the neighbouring ones.

³ М. М. Каспина, А.Б. Мороз. Народное православие// Актуальные проблемы полевой фольклористики. М. 2002. Р. 111-117.

⁴ М. М. Каспина. «Народная Библия»// Актуальные проблемы полевой фольклористики. Москва. 2002. Р. 117-120

⁵ Л. Р. Хафизова. Народная педагогика// Актуальные проблемы полевой фольклористики. Москва. 2002. Р. 100-108.

⁶ И. А. Морозов, А.Б. Мороз. Традиционное застолье// Актуальные проблемы полевой фольклористики. Москва. 2002. Р. 125-128.

⁷ Полесский этнолингвистический сборник (материалы и исследования). Москва. 1983.

The main method used during the field research is interviewing, the audio records are later deciphered, and deciphered texts make the card index. The structure of the card index is determined by the use of questionnaires and their structure. Each questionnaire contains 15–40 questions, and an interviewer should obtain answers to them during an interview. In general each answer is written on a particular card which is placed in the index according to the number of the question; the data are placed in the index according to the scheme: village → questionnaire (topic of the interview) → question.

But a real dialogue between an interviewer and an informant is not a set of questions and answers, organized according to a structure of a questionnaire. On the contrary, usually it looks like an unconstrained conversation that follows the logic of the informant's speech, his/her associations etc, so that many digressions from the main topic of the interview are possible. During a questioning, the interviewer often puts additional questions to define the received information more exactly, to get a wider description of some facts, to explicate the meaning of a word or a passage which was not comprehended correctly, etc. Finally we get a complicated narrative that often could not be divided into several short passages to put them into different parts of the index. Even quite independent fragments of an interview are usually connected by the informant's associations or logical links.

So the question arises: how to divide the text of an interview into parts to classify? The problem is like this: on the one hand, when dividing a text into several short fragments containing a description of any ritual, belief or one folklore text, the researcher takes the text out of its context and makes it lose associations with the other parts of the same interview. On the other hand, an attempt to preserve these associations and context leads to a concentration of a great sum of information on one card (archive unit) and hampers the information search because of the attribution of a card to one or several questions of a questionnaire. Mainly, the question of criteria for dividing an interview into some parts is answered intuitively. A simple reduplication of materials could of course make the search of information easier, but would overly increase the archive content and in the upshot hamper the search of data. It is impossible to avoid this difficulty using only the "paper" archive.

Only the use of a database may solve this problem. The database "Traditional culture of Northern Russia (Kargopol region)" has been created in the Laboratory of Folklore since 1997. The multimedia database is a computer version of a folklore archive created as a result of a 10-year field research of the region. It contains written texts, audio records of some fragments of interviews, graphic data (photos, scanned manuscripts, containing incantations, prayers, songs etc). The work on the database is supported by the Russian State Foundation for the Humanities (grants of the RFH №№99 -04-12024B, 02-05-12026B) and Association Henry Durand, Université Paris-IV, Sorbonne.

The database does not contain any analysis of field data, for its aim is to give a researcher in folk culture access to materials collected by the expeditions that have been investigating the tradition of Kargopol region over 10 years, and to provide tools which could lighten search and selection of information as much as possible. In the other words the purpose of the database is to make the "paper", photo and audio archives available to researchers. This aim determines the database structure, which is similar to our card index.

The information unit in the database is a "card" – just like in the "paper" archive. The card is a text containing one interview fragment written on one card of the card index. The

paper cards also contain a description of the records: numbers of the questionnaire and the question, name of the village where data were recorded, researcher's and informant's cipher, year of the expedition. All these data are located in special fields in the base and may be shown at the user's request. The database also contains the questionnaires and the informants list, including short biographies of the latter. Some texts – the most representative – are associated with audio records, which may be played when the corresponding text is open. Listening to audio files gives a user the possibility to verify deciphered records and correct an interviewer's possible mistakes. It also allows for listening to the original text performance and dialect.

A database user may not only review information according to the parameters 'village → questionnaire (topic of the interview) → question', as is also possible in the card index, but can also search information through all texts using the system of text search. A user should enter any letter set into a query field 'text' to find it. The program will search it through all cards in the database considering or ignoring letter case. But this simplest search mode is not always effective enough. The dialect word may be used in different cases, with different diacritics, in different transcription (according to the dialect and individual pronunciation), besides the sought word may not be present in the text, although its meaning may be expressed by other words.

Therefore the main search tools are so called "key words". That is a list of words that denote essential categories of the traditional culture, relevant for ethnologic descriptions, notions, including objects, phenomena, actions, characteristics, and genre denominations for texts and rites. Each archive text may be described by a selection of the key words from the glossary⁸, which are entered into the appropriate database field.

The selection of the key words describes mainly their content, so that synonyms, dialecticisms, phonetic and morphological variants, and grammatical forms may be reduced to one «title» word. This word may also denote a phenomenon which is not nominated directly in the text. Key words do not contain any analytical information; therefore the researcher may avoid alien sight of the material. The database also gives the opportunity to compile a complex query including any combination of named parameters (village, informant, questionnaire, question(s), text, key word).

The database includes now about 20% of all archive materials. The card index contains about 120000 cards, while the database – about 23000 cards.

The database and the card index archive also includes audio files (recorded interviews), photos and video records.

The folklore archive of the Laboratory of Folklore is available to specialists; the organizers are looking forward to any contacts with colleagues. Any detailed information on the expedition and archive may be received on the internet site of the Laboratory of Folklore (www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory) or by e-mail labfolk@rsuh.ru.

⁸ The glossary was adopted by us from the database "Polessky archive" operating in the Department of ethnolinguistic and folklore of the Institute for Slavic studies of RAS and adapted to be used for description the data of Northern Russia. The glossary and the principles of its use were published in the article: А.Б.Мороз. Из опыта работы над базой данных «Традиционная культура Русского Севера (Каргополье)»// Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. Москва. 2003. Р. 85-99.

Folklorni arhiv Ruske državne univerze za humanistične vede v Moskvi

Andrei Moroz

V članku so predstavljene terenske raziskave ljudskega izročila s severnoruskega ozemlja (pokrajina Kargopol, Archangelska upravna enota), ki jo vodi folklorna in etnolingvistična odprava Ruske državne univerze za humanistične vede (RSUH) od leta 1993 do današnjih dni. Prav tako je predstavljen arhiv zbranega gradiva odprav. Odprave so organizirane enkrat do trikrat na leto. Med člani odprave so profesorji, podiplomski in dodiplomski študenti te univerze. Več skupin – po deset do petnajst ljudi – se udeleži odprave in skupaj raziskujejo posamezno vas dva do štiri tedne. Namen odprave je dokumentirati etnografska, etnolingvistična in folklorna dejstva in podatke, ki bi zbrani na terenu omogočili raziskovalcu, da dobi vpogled v sodobno življenje in ljudsko kulturo raziskovanega območja, in to tako podrobno, kolikor je le mogoče.

Glavna metoda terenskega dela odprave je intervjuvanje dela vaškega prebivalstva – okoli 20–60% – pri tem pa člani odprave uporabljajo sedemindvajset vprašalnic, ki se nanašajo na različna področja tradicionalne kulture. Magnetofonsko posneto gradivo pozneje transkribirajo in prepisano gradivo je nato razvrščeno po kartotečnih karticah.

Elektronski arhiv pripravljajo v Folklornem laboratoriju od leta 1997 dalje. Multi-medijska podatkovna baza »Tradicionalna kultura Severne Rusije (pokrajine Kargopol)« vsebuje napisana besedila, zvočne posnetke nekaterih fragmentov intervjujev in grafične podatke (fotografije, skenirane rokopise, ki vsebujejo zagovore, molitve, pesmi ipd.). V podatkovni bazi je zdaj približno 20% vsega arhivskega materiala. Kartotečni arhiv tako vsebuje 120.000 kartotečnih lističev, podatkovna baza pa okrog 23.000 enot.

V arhivu so shranjeni tudi avdioposnetki, fotografije in videoposnetki.

Več informacij o odpravah in arhivu lahko najdete na spletnih straneh Folklornega laboratorija (www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory) ali prek elektronske pošte (labfolk@rush.ru).

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

**RECENSIONES ET SEGNALAZIONI
DEI LIBRI**

BOOK REVIEWS

Nuo kulto iki simbolio. Senovės baltų kultūra, a cura di E. Usačiovaitė, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, Vilnius 2002, 376 pp.

Con piacere constatiamo che la tradizione della collana “La cultura dell’antichità dei balti” creata a Vilnius nel 1992 e dedicata agli studi della mitologia, della cultura spirituale, della religione dei popoli baltici (ma in parte anche di altre genti, quelle slave, germaniche, celtiche) rimane ininterrotta. In effetti nel 2002 a Vilnius è uscito il sesto libro della serie intitolato *Dal kulto al simbolio*; l’edizione curata da Elvira Usačiovaitė raccoglie gli articoli di vari autori provenienti dalla Lituania (G. Beresnevičius, G. Jankevičiūtė, I. Jankauskienė, N. Laurinkienė, K. Nastopka, S. Renčys, D. Šeškauskaitė, S. Urbonienė, E. Usačiovaitė, G. Zabiela), Lettonia (J. Upeniece, J. Urtans), Russia (V. Kulakov, S. Ryžakova, M. Zav’jalova) e perfino dal Giappone (R. Ivanovska-Yoshida). Il libro è diviso in tre parti tematiche: I. Culto; II. Immagini simboliche nelle tradizioni orali lituana e lettone; III. Forme artistiche del simbolo. Va riconosciuto che la differenziazione tra la seconda e la terza parte è abbastanza convenzionale, mentre la prima, dedicata al culto, è a parer nostro, il frammento più generale e concettualmente più importante e significativo del libro. Ci permettiamo di affermarlo senza alcun desiderio di negare o diminuire il valore scientifico degli articoli sugli argomenti più specifici della seconda e terza parte. Va anche sottolineato che in questa edizione praticamente tutti i contributi riguardano il materiale baltico ad eccezione forse solo del “programmatico” articolo di Gintaras Beresnevičius *Il Culto nelle religioni dell’Europa transalpina* che abbraccia tra gli altri anche i dati slavi.

Il volume si apre con una prefazione anonima (pp. 9-12) che presenta la struttura e il contenuto del libro. Per la tematica e le problematiche della nostra rivista di maggior interesse sembrano essere gli articoli della prima parte del volume. Il saggio di Gintaras Beresnevičius può esser attribuito al campo della mitologia comparata. L’autore prende in considerazione due argomenti importanti della religione pagana di quattro gruppi etnici indoeuropei (celti, germanici, slavi e balti - quest’ultimi un po’ meno degli altri): il luogo del culto, l’esistenza e le funzioni dei sacerdoti pagani. Le conclusioni fatte da Beresnevičius non sono nuove, ma risultano significative, in quanto danno un’immagine generalizzante di determinati elementi del paganesimo dell’Europa transalpina (ci permettiamo di esprimere l’opinione che il termine “transalpina” non è molto adatto soprattutto per un lettore occidentale: sarebbe più opportuno usare in questo caso l’aggettivo “centro-orientale”). Innanzitutto viene sottolineato il tradizionale “locus” del culto dei popoli sopra menzionati: bosco, boschetto, pietra, roccia, collina ecc., e cioè sempre all’aperto. Un’altra conclusione riguarda il ruolo dei sacerdoti che, secondo l’autore, è stato molto significativo. Il formarsi del culto religioso è dovuto più alle attività del sacerdote che non all’esistenza dei templi pagani.

I due seguenti articoli: quello di N. Laurinkienė e quello della curatrice del volume E. Usačiovaitė rappresentano l’interpretazione di alcune fonti raccolte nel *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, 1, Vilnius 1996 (d’ora in poi BRMŠ) a seconda di determinati argomenti scelti dalle autrici. Così Nijolė Laurinkienė scrive dei santuari prussiani nel contesto del rituale e della tradizione mitologica baltica, mentre Elvira Usačiovaitė sceglie come tema il sacrificio presso i balti.

Laurinkienė si rivolge di nuovo alla *Cronaca prussiana* di Simon Grunau cercando di riabilitare almeno in parte questo cronista molte volte criticato da vari studiosi.

La reinterpretazione del materiale di Grunau è una cosa assai fondata, così come lo è anche la necessità di rileggere con attenzione e senza pregiudizi molte opere dei cronisti medievali che riferivano del paganesimo slavo e baltico (ne abbiamo scritto più volte). Inoltre l'autrice torna a analizzare il significato sacrale dei santuari di Romow e Rickoyot, nonché la tradizionale triade degli dèi prussiani: Patul(a)s, Patrimp(a)s e Perkūn(a)s. *En passant* Laurinkienė si rivolge ad altri motivi importanti della mitologia baltica come, ad esempio, la storia dei primi sacerdoti baltici Videvut(is) e Bruten(is) seguendo lo sviluppo del mito in varie fonti medievali. L'articolo rappresenta di fatto una concisa esposizione della tradizione mitologica prussiana (e più ampiamente baltica) e merita senz'altro di esser preso in considerazione dai baltisti che si occupano della tradizione pagana dei balti.

Anche Usačiovaitė segue il materiale offerto dal BRMŠ. L'argomento da lei scelto è il sacrificio presso i balti: vengono utilizzati i trattati di Pretorius, Peter von Dusburg, S. Adalberto, Grunau, nonché altre fonti minori (lettere, prediche ecc.). I sacrifici vengono classificati a seconda dei tipi (in privato e in pubblico; sanguinosi e non; sacrifici-preghiere, destinati all'ottenimento della salute, del successo nel lavoro, dell'aiuto nelle situazioni sinistre; sacrifici-ringraziamenti. Come anche nel caso dell'articolo di Laurinkienė, Usačiovaitė raccoglie in base al BRMŠ praticamente tutta l'informazione disponibile sull'istituzione, il funzionamento e il ruolo del sacrificio tra le genti baltiche. A dire il vero entrambi gli articoli messi insieme potrebbero fungere sia da breve manuale della tradizione mitologica baltica, sia da commento o postilla per facilitare la lettura del I volume del BRMŠ.

L'articolo di Gintautas Zabiela sui presunti luoghi di culto in Lituania è molto più concreto; potrebbe esser collocato anche in un'altra parte di volume, d'altronde conferma anche grazie all'utilizzo del materiale archeologico alcune conclusioni contenute nei primi tre articoli della parte dedicata al culto.

Il confine tematico tra la seconda e la terza parte del libro sembra abbastanza convenzionale. Assai significativo ci sembra il contributo di Marija Zavjalova sul "modello del mondo" negli scongiuri lituani (da confrontare con alcune opere sugli scongiuri sloveni, comparse ultimamente in Slovenia, v. i lavori di R. Dapit e M. Kropelj). Riguardo al tema "il mito cittadino" è interessante il contributo di Svetlana Ryžakova concernente la capitale lettone (*Riga: la città e il mito*; come non ricordare in queste circostanze il famoso articolo di Toporov sul toponimo Vilnius). Anche altri articoli rivelano un alto livello scientifico, ma riguardano più strettamente alcuni motivi e simboli molto concreti della tradizione lituana e lettone. Oltre all'articolo di Zabiela l'archeologia nel volume è rappresentata dagli articoli di Vladimir Kulakov e di Marina Smirnova. Il libro si conclude con una serie di saggi che possono esser attribuiti piuttosto al campo della storia del simbolismo e della letteratura in genere (S. Renčys, I. Jankauskienė, K. Nastopka).

Va anche notato che con la pubblicazione di ogni nuovo volume la collana migliora anche il suo aspetto esteriore. Seguendo gli ormai stabiliti criteri occidentali la curatrice e il comitato di redazione hanno deciso accompagnare ogni articolo con un *Abstract* in inglese all'inizio e con da un riassunto in inglese o in lituano alla fine. E' utile anche *L'informazione* sugli autori con cui si conclude il volume.

Non ci resta altro che esprimere il desiderio che l'edizione della collana sulle antichità baltiche continui e augurare agli eventuali autori e curatori tanta perseveranza e tanto successo nel loro non facile, ma finora molto utile e fecondo lavoro.

Nikolai Mikhailov

Словенска митологија. Енциклопедијски речник, редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, Београд, Zepter Book World, 2001, 736 с.

В последнее время славянская мифология как научная дисциплина переживает новый виток своего развития. Отошли в прошлое тенденция научного скептицизма в отношении изучения славянского язычества, безапелляционно критический взгляд на кабинетную науку, отрицание возможности реконструкции элементов славянской мифопоэтической традиции на основе фольклорных данных. Ясно осознается, что на современном этапе важно применить к имеющемуся в наличии славянскому мифологическому материалу систематизирующий подход. Такая систематизация может особенно эффективно осуществляться посредством составления словарей и энциклопедий, обобщающих уже известное и очерчивающих круг вопросов, которые наука еще должна решить.

В 1996 нам довелось писать (Михайлов 1996) о вышедшем в 1995 году в Москве энциклопедическом словаре *Славянская мифология* (СМ 1995). Именно этот словарь и лег в основу нового изданного в Белграде в 2001 году сербско-русского коллективного труда *Словенска митологија* под редакцией С.М. Толстой, и Л. Раденковича, труда, речь о котором пойдет ниже.

Сразу же отметим, что после этого вышли в свет еще две в высшей степени важные книги, созданные трудами Института славяноведения РАН и прежде всего Отдела этнолингвистики и фольклора: исправленное и дополненное издание «русской» *Славянской мифологии* (СМ 2002) и, уже совсем недавно, — очередной, третий том *Славянских древностей* под редакцией Н.И. Толстого (СД 2004, К–П). Этим трудам, в особенности *Славянским древностям*, будут посвящены специальные рецензии.

Пока же мы остановимся на сербской версии, которая является не просто переизданием, но содержит целый ряд существенных изменений по сравнению с оригиналом. Отметим, что эти изменения, в свою очередь, учитываются (в разной степени) и в *Славянской мифологии* издания 2002 г., и в третьем томе *Славянских древностей*. Рассматривая все три книги в общей перспективе, можно говорить как о существенном расширении и взаимном обогащении самого корпуса текстов славянской мифологии и фольклора, так и о совершенствовании его классификации и научной интерпретации.

О принципах составления новой сербскоязычной версии *Славянской мифологии* пишет в своем вступительном слове один из редакторов издания Любинко Раденкович (сс. VII–XII). За этим следуют еще две вступительные статьи: предварявшая издание 1995 г. (СМ 1995) статья Н.И. Толстого *Словенска народна веровања* (сс. XIII–XXIV) и статья В.Н. Топорова *Боги*, входившая в первый том *Славянских древностей* (СД 1995), а здесь напечатанная под названием *Богови старих Словена* (сс. XXV–XXXIII).

Словник *Славянской мифологии* 1995 года в белградском издании существенно дополнен: если в русском варианте было 324 словарных статьи, то в сербской версии их около 420. Сама словарная часть составляет 593 страницы. Словарь увеличился в объеме за счет южнославянских мифологем (автор Л. Раденкович) и дополнений к статьям о славянских языческих богах (автор А. Лома). Во вступительном слове составитель дает также перечень словарей по славянской мифологии,

вышедших с 1782 г. (*Словарь русских суеверий* М.Д. Чулкова) по наши дни. Задачи словаря сформулированы кратко и ясно (с. IX): «Задатак нашега речника јесте најсажетији опис словенског модела света грађеног на митолошким основама».

Л. Раденкович является автором следующих новых словарных статей: *Авет, Аждаја, Атила, Бабице, бајања, водени бик, Герман, Грозница, Дрекавац, Змај, Кара-концула, Краљевић Марко, Крсник, Лада, Ламја, Лељо, Маџић, Некриштенац, немушти језик, Облачари, олово, Орко, Пасоглав, Приказа, расковник, Сава Св., Сребрни цар, Стопан, Суђенице, Таласон, Тодорова субота, Тодорци, Усуд, Хала, Чума, Шејтан*. А. Лома написал целиком статьи о *Припегале* и *Радогосте* и дополнил материал о ниже перечисленных славянских языческих богах, взятый из *Мифологического словаря* (МС 1990) и принадлежащий перу Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова: *Белобог, Велес, Волосињи, Дажбог, Јарила, Јаровит, Мокош, Переплут, Перун, Прове, Род, Сварог, Свентовит, Семаргл, Стрибог, Триглав, Тројан, Хорс, Црнобог*. В этих словарных статьях существенно дополнена и научная библиография.

Остальные словарные статьи взяты из *Славянской мифологии* 1995 и принадлежат его русским участникам (Т.А. Агапкина, О.В. Белова, М.М. Валенцова, Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, Вяч.Вс. Иванов, Г.И. Кабакова, Е.Е. Левкиевская, В.Я. Петрухин, А.А. Плотнокова, О.В. Санникова, И.А. Седакова, Н.И. Толстой, С.М. Толстая, А.Л. Топорков, В.Н. Топоров, Е.С. Узенева, В.В. Усачева).

Тематические рамки словаря весьма широки. Во вступлении подробно перечисляются все использованные при его составлении лингвистические, этнографические и фольклорные источники. Среди них авторитетные этимологические, диалектные и фразеологические словари славянских языков, мифологические словари, исследования обрядов и верований отдельных славянских народов, начиная со средневековья и до наших дней, наконец, богатые материалы по устному народному творчеству славян (см. с. XI). Они же более подробно отражены в заключающей книгу библиографии.

Помимо монографических статей о языческих богах и персонажах христианской мифологии в словаре рассматриваются: демонологические персонажи (люди и сверхъестественные существа) — животные — растения — предметы и явления — пространство — время — действия — атрибуты. Это практически полностью соответствует классификации, принятой в *Славянской мифологии* (СМ 1995 — соответственно и в СМ 2002): явления природы и стихии, локусы внешнего пространства, растения, животный мир, демонические персонажи низшей мифологии, мифологизированные лица, народный календарь, ритуалы и ритуальные действия, ритуальные предметы и объекты, орудия труда и утварь, фольклорные мотивы. Таким образом, словарь расширяет пределы мифологии в узком смысле слова, то есть науки, понимаемой как описание компонентов пантеона и сюжетов, связанных с ними (реально зафиксированных и/или реконструированных), и дает полную картину разных уровней славянского мифопоэтического пространства.

Энциклопедия *Словенска митологија* является важнейшим шагом в систематизации сведений по славянскому язычеству, а также по верованиям и обрядам славянских народов. Отметим, что в книге все же более широко представлены восточнославянская и — теперь — южнославянская (в основном сербская, болгарская и македонская) традиции. Западнославянскому, а также словенскому и хорватскому материалу отведено несколько меньшее место.

Конечно, нельзя не сознавать, что объять необъятное весьма трудно. Однако, быть может, в последующие издания энциклопедии было бы целесообразно включить главу об источниках славянской мифологии (композиционно она выглядела бы логичной после вводных статей Л. Раденковича, Н.И. Толстого и В.Н. Топорова) и включить отдельные статьи о божествах и сакральных местах (языческих святилищах, ср. Palm 1937) балтийских славян и полабов. Одни персонажи пантеона балтийских славян в энциклопедии присутствуют, другие следовало бы добавить — например, *Поренут*, *Руевит*, *Подага*, *Жива* — даже если некоторые ученые относят эти теонимы к разряду лингвистических недоразумений или же считают их просто вымыслом хронистов, ср. мнения Брюкнера, Франца, Пизани и др. Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров, однако, включают эти божества в список богов балтийских славян, см., например, (Иванов, Топоров 1965). Попутно упомянем, что уже давно назрело издание источников по славянской мифологии, как средневековых, так и нового и новейшего времени — хотя бы для отдельных традиций. В связи с этим не может не радовать успех литовских коллег, за последние десять лет издавших уже три фундаментальных тома балтийских источников по религии и мифологии (BRMŠ, I, II, III). Для славянской же традиции до сих пор приходится обращаться к Мейеру (Meyer 1931).

Позволим себе еще ряд маргинальных замечаний. В книге есть статья об антропогонических мифах (к которым надо было бы добавить словенские сказки из Менгеша и Шишки), но отсутствуют мифы космогонические, в связи с которыми было бы полезно привлечь богомильскую традицию.

Непонятна дающаяся в энциклопедии форма *Радогост*. Как кажется, ни в одной из засвидетельствованных у хронистов форм нет соединительного *o* (ср. *Redigast* у Адама Бременского, *Radigasto* у Хельмольда, *Riedigost* у Титмара и др.).

Pro domo nostra (с точки зрения словениста) заметим, что в энциклопедии вполне могли бы появиться такие статьи, как *Kralj Matjaž*, *Zlatorog*, *Škopnjak*, *Škrat*, *Bele žene* или *Žalik žene* и др., но, очевидно, составители хотели себя сознательно ограничить. Словник может быть расширен и за счет материала других этноконфессиональных традиций (о чем уже было сказано), но преимущественный выбор традиций православных славян также можно признать достаточно обоснованным.

Книга прекрасно издана, снабжена цветными иллюстрациями. Особую ценность ей придает обширная, прекрасно составленная библиография (которой, к сожалению, нет в русской версии *Славянской мифологии*), перечень архивов, библиотек и институтов, список иллюстраций с отсылкой к источникам, указатель словарных статей и их авторов. Говоря о словаре нельзя не отметить и высоко квалифицированный труд переводчиков с русского — Р. Мечанин, Л. Раденковича, А. Ломы.

Мы уверены, что, *Словенска митологија*, так же, как *Славянская мифология*, станет незаменимым пособием для всех, кто занимается (и просто интересуется) изучением славянских мифопоэтических традиций, верований, обрядов, истории язычества и народным христианством.

Литература

Иванов, Топоров 1965 — Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие, семиотические системы (Древний период)*, Москва 1965

Михайлов 1996 — Н. Михайлов, *Некоторые итоги работы по описанию и реконструкции славянской духовной культуры (К выходу в России двух книг по славянской мифологии и этнографии)*, «Russica Romana», 3, 1996, 363–371

МС 1990 — Мифологический словарь. Гл. редактор Е.М. Мелетинский. Советская энциклопедия, Москва 1990

СД 1995 — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого*, том 1, Международные отношения, Москва 1995

СД 2004 — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого*, том 3, Круг – Перепелка, Москва 2004

СМ 1995 — *Славянская мифология. Энциклопедический словарь. А-Я*, Москва 1995

СМ 2002 — *Славянская мифология. Энциклопедический словарь, А-Я*, издание 2-е, исправленное и дополненное, Москва 2002

BRMŠ I, II, III — *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, I, Vilnius 1996; II, Vilnius 2001; III, Vilnius 2004

Palm 1937 — *Windische Kultstätten*, Lund 1937

Николай Михайлов

Nikita Iljič Tolstoj, Očerki slavjanskogo jazyčestva, Moskva, Indrik 2003, 624 strani.

Knjiga, ki je lani izšla v redakciji T. Agapkine, E. Berezovič, M. Tolstaje in E. Jakuškinе, je pravzaprav posthumna izdaja člankov velikega ruskega lingvистa in raziskovalca slovanske duhovne kulture Nikite Iljiča Tolstoja (rojenega 1923), do smrti leta 1996 predstojnika Oddelka za etnolingvistiko in folkloro Inštituta za slavistiko in balkanistiko Ruske akademije znanosti v Moskvi.

Nikita Tolstoj je v svojem delu uspešno združeval svoje zanimanje za filologijo in obenem za raziskovanje slovanske duhovne kulture, katere sledi je odkrival v jeziku, obredih, verovanjih, slovstveni folklori. Zanimali so ga zlasti filološki aspekti zgodovine slovanske tradicijske kulture: vloga besed, frazeologije, verbalnih obrazcev, besedil kot ohranjevalcev kulturnih informacij... Končni cilj njegovega raziskovanja je bila semantična rekonstrukcija mitične vsebine arhaičnih ritualov, verovanj, razlag sanj, prepovedi in predpisov, folklornih besedil. Poleg tega so ga zanimali tudi folklorni motivi v ruski umetni poeziji in literaturi. Naj omenim še pomembno vlogo, ki jo je imel Tolstoj pri koncipiranju in začetku izdajanju etnolingvističnega slovarja Slovanske starožitnosti (Slavjanske drevnosti), katerega že tretji del je prav letos v redakciji Inštituta za etnolingvistiko in folkloro in pod vodstvom Svetlane M. Tolstoj izšel v Moskvi. V svojem življenju je izdal veliko število knjig in člankov, posthumno pa so izšla tudi njegova zbrana dela v treh knjigah (1997-1999).

V pričujoči knjigi so zbrani članki, ki segajo na različna tematska področja avtorjevega zanimanja. Prvo poglavje zajema dva članka, ki se nanašata na koncept časa v slovanski duhovni kulturi. Zlasti prvi članek z naslovom *Vremeni magičeskij krug* predstavlja temeljne koncepte Slovanov o času - delitvi leta na dve polovici, glavne ločnice v letu in, paralelno, tudi temeljne ločnice v teku dneva. V drugo poglavje so uredniki uvrstili več

člankov, v katerih je avtor pisal o vremenski magiji. Tu najdemo članke, ki govorijo o klicanju dežja (v soavtorstvu s S. Tolstoj), o dejanjih, ki jih ljudje izvajajo kot obrambo pred točo in nevihto, v zadnjem članku *Ešče raz o teme »tuči-govjada, dožd-moloko«* pa potrdi domneve, ki jih je izrazil že A. Afanašev v svoji sloviti knjigi *Poetičeskie vozzenija Slavjan* na prirodu, namreč da lahko v slovanski folklori (Tolstoj se v svojem članku opira zlasti na južnoslovansko gradivo, predvsem na zagovore pred dežjem in verovanja o bajnih bitjih, povezanih z dežjem) najdemo sledove indoevropske predstave o oblakih – (Indrovem) govedu in dežju – mleku (oz. oblakih kot viru mleka). V tretje poglavje so uvrščeni trije članki o »mitologiji vsakdanjika«. Naj tu opozorim zlasti na članek o verovanjih, povezanih z »enomosečniki« in »enodnevniki« – gre za zanimiva verovanja in dejanja, ki se nanašajo na otroke v vasi, ki so rojeni v istem mesecu oz. na isti dan. V četrtem poglavju si lahko preberemo štiri članke, ki govorijo o »magiji besede in besedila« - tu najdemo med drugim tudi Tolstojev znan članek o arhaičnem ritualu – dialogu. V petem poglavju z naslovom *Mifologičeskoe v slavjanskom fol'klora* si lahko najprej preberemo tri članke, ki sestavljajo pravzaprav nekakšno nadaljevanje. V prvem prikaže sledove mitičnega koncepta vode v južnoslovanski pesemski folklori, in sicer vode kot ločnice med svetovoma živih in mrtvih oz. jezeru, ki se nahaja med dvema drevesoma, ki simbolizirata ta in oni svet. Naslednji članek nadaljuje z vlogo vode kot meje med svetovoma, ki se odraža v vedeževanjih o smrti, ki jo je mogoče uzreti v vodi ali posodi. Sledi članek, v katerem prikaže še verovanja o zajetu (lovljenju) zvezd ali meseca v posodo (gre za dejanja, ki jih zlasti v Bolgariji in tudi Makedoniji – čeprav Tolstoj makedonskega gradiva ne omenja – pripisujejo čarovnicam, ki naj bi s pomočjo molže meseca prišle do mleka). Sledita še poglavji *Etnografičeskij kommentarij k piš'mennym tekstam* in *Iz istorije izučenija slavjanskoj mifologii i folklor* – v tem zadnjem Tolstoj piše o avtorjih, ki so se ukvarjali s slovansko duhovno kulturo (kot so Roman Jakobson, Petr Bogatyrev, Aleksander Veselovskij, Dimitrij Zelenin ter dva srbska avtorja, I. Raić in A. Vezilić).

Skratka, pred nami je knjiga, v kateri lahko spoznamo zelo različne aspekte Tolstojevega zanimanja, ki s svojo lucidnostjo in natančnostjo prinaša dragocene uvide v semantiko slovanske folklorne in odpira mnoga nadaljnja razmišljanja o kognitivnih konceptih v ozadju posameznih verovanj, magijskih dejanj, obredov... Knjiga, v kateri bo že zaradi raznolikosti obravnavane tematike lahko vsakdo našel nekaj zase.

Mirjam Mencej

Ljudmila N. Vinogradova, Narodnaja demonologija i mifo-ritualnaja tradicija Slavjan, Moskva, Indrik 2000, 432 strani.

Knjiga Ljudmile Vinogradove *Narodna demonologija in mitoritualno izročilo Slovanov*, ki je izšla leta 2000 v Moskvi, je v Rusiji takoj postala uspešnica in bila razgrabljena že kmalu po natisu. Tega gotovo ni mogoče pripisati samo naraščajočemu zanimanju ljudi za »duhovne« razsežnosti življenja v dobi new-age-a. Razlog za takšen sprejem lahko vidimo predvsem v kvaliteti knjige in strokovni podkovanosti avtorice, ki je znala tematiko očitno približati tudi laičnemu bralcu, kljub temu da je knjiga zasnovana izrazito znanstveno.

Pred Ljudmilo Vinogradovo, sodelavko Oddelka za etnolingvistiko in folkloro Instituta za slavistiko in balkanistiko Ruske akademije znanosti, se je ob pisanju knjige o

nižji mitologiji (ali demonologiji) zastavljala vrsta problemov, ki se verjetno zastavljajo vsem tistim, ki se ukvarjajo s to problematiko. Avtorica je vse te dileme in probleme izčrpno predstavila v obširnem uvodu knjige in nekatere razrešila že v uvodu (npr. terminologijo), druge pa v nadaljevanju, zlasti v prvem poglavju knjige. Bistvene dileme pri raziskovanju nižje mitologije se navezujejo na klasifikacijo, definicijo in terminologijo oseb oz. bitij nižje mitologije. Že Moszyński je opozoril na problem, da verovanja o istem bajnem bitju na različnih območjih zelo variirajo. Na drugi strani so zelo različna tudi imena bajnih bitij s podobnimi karakteristikami, kar postavlja pred raziskovalca težko nalogo identifikacije posameznega bitja in odgovor na vprašanje, kdaj lahko govorimo o istem in kdaj o drugem tipu bajnega bitja. Vinogradova v uvodu poleg tega opozarja, da tudi strokovna terminologija otežuje primerjalne raziskave – objekti raziskave se imenujejo demoni, demonska bitja, nečiste sile, duhovi itn. Pri tem ti termini zajemajo zelo različne vsebine: poleg duhov oz. demonov še ljudi, ki imajo nadnaravne sposobnosti (npr. čaravnice, planetniki, volkodlaki...) – v znanstveni terminologiji navadno poimenovani »poldemonska bitja«; zatem razred bitij, ki so nekako med duhovi in živimi ljudmi z demoničnimi predznaki (npr. striga, vedmica, planetnik, mora) in ki ponekod veljajo za bajna bitja (duhove), drugod pa za ljudi z nadnaravnimi sposobnostmi. Sem pogosto uvrščajo tudi ljudi, ki jim pripisujejo posebno znanje o nadnaravnem, npr. pastirje, čebelarje, glasbenike idr., včasih celo osebe iz kulta svetnikov, živali, naravnih pojavov. Ker bi o vseh teh različnih kategorijah težko govorili kot o demonih, nečisti sili ali mitičnih bitjih, Vinogradova predlaga bolj nevtralen termin »mitološka oseba« (*mitologičeskij personaž*), čeprav priznava, da tudi ta ni najbolj ustrezen, saj se lahko nanaša tudi na junake mitov, pravljič, bilin, legend. V nadaljevanju vendarle uporablja ta termin za opredelitev objektov svoje raziskave.

Vsekakor avtorica meni, da je stopnja dosedanjih raziskav na področju slovanske nižje mitologije ustvarila podlago za novo fazo v njegovem preučevanju: izdelavo metodike komparativne analize mitoloških oseb v vseslovanskem kontekstu. Pri tem se seveda še vedno pojavlja vrsta težav: neenotnost predstav, različna imena za ta bitja, ki pred raziskovalce postavljajo mnoge dileme, kot so: kaj je skupen imenovalec, da lahko imamo kako bitje npr. za rusalko, čeprav se to v ljudskem izročilu ne imenuje tako? Kaj, če ime ni omenjeno – med domovoje (hišne duhove) so npr. znanstevniki uvrstili mnoga bitja, ki imajo značilnosti hišnih duhov, čeprav v verovanju ljudi niso bili imenovani tako. Ime se torej izkaže za pomembno, a ne tudi za absolutno odločilno. Isto velja za lokacijo pojavljanja teh bitij in njihove značilnosti. Raziskovalci so že zdavnaj opazili, da osebe nižje mitologije sestavlja niz motivov (ali lastnosti), a noben motiv ni nikoli »last« enega samega bitja, ampak se vedno vključuje tudi v skupek lastnosti mnogih bitij. Že Moszyński je opazil, da motivi, ki se nanašajo na mitološka bitja, svobodno potujejo. To dejstvo postavlja pred raziskovalca niz vprašanj o značaju odnosa med besedo in pojmom v demonološkem sistemu, kot opozarja Vinogradova. Tako je po mnenju avtorice edino, kar nam ostane, da osebo opredelimo na podlagi vseh njenih značilnosti (funkcij, motivov). Edini zanesljiv način, ki lahko omogoči identifikacijo posameznega bajnega bitja, je opredelitev tega bitja kot celoto njegovih značilnosti. Te sestavljajo jedro identifikacijskega minimuma karakteristik, na podlagi katerega je mogoče ločiti en tip od drugega. Od rešitve tega osrednjega problema je odvisen tudi izbor načel klasifikacije nižje mitologije. Najpogostejše so raziskovalci klasificirali bajna bitja glede na kraj njihovega bivanja ali pojavljanja ali po njihovi glavni funkciji, a vendar vedno ostaja vrsta bitij, ki ne sodijo v nobenega od teh

sistemov, zato se avtorici nobena od možnosti ne zdi v celoti zadovoljujoča. Skratka, po mnenju avtorice zgolj ena karakteristika bitja ni dovolj; nujno je narediti spisek vseh najbolj značilnih lastnosti tega bitja. Pri tem Vinogradova poudarja v svoji raziskavi zlasti dva aspekta, ki se ji zdita v raziskavah nižje mitologije najpomembnejša: vključenost oseb nižje mitologije v vse sfere vsakodnevnega in ritualnega življenja ljudi in vzpostavitev genetične zveze bajnih bitij z dušami umrlih. Kot meni, so v končni fazi verovanja o bajnih bitjih oblika stikov med tem in onim svetom.

Da bi razjasnila dileme, ki jih je predstavila v uvodu knjige, in postavila nove temelje za definicijo bajnih bitij, je skupaj s Svetlano Tolstoj izdelala shemo za opis določenega bajnega bitja, ki naj bi prikazala temeljne poteze posameznega demonskega bitja na različnih nivojih: lingvističnem, mitološkem, funkcijskem (prvo poglavje). Ta shema vsebuje naslednje parametre: imena, nazivi, interpretacije; hipostaze; socialni status, značilnosti zunanje podobe; atributi; medsebojni odnosi; geneza; lokusi; čas; lastnosti, sposobnosti; karakteristična znanja, dejanja, navade; funkcije in predikati; objekti, adresati in recipienti; modusi; komunikacija s tem bitjem; karakteristični motivi; karakteristika virov, podatkov o nekem bitju. Kot primer, na katerem sta preverili uporabnost sheme v raziskavah, sta izbrali štiri glavna bajna bitja ženskega spola različnih slovanskih tradicij: vzhodnoslovansko rusalko, zahodnoslovansko boginko, bolgarsko samodivo in srbsko vilo. Rezultat je detaljna slika o teh bajnih bitjih v kontekstu izročila enega naroda oz. ene veje Slovanov in obenem primerjalna analiza značilnosti teh bitij v slovanskem kontekstu. Tako široko zastavljena perspektiva komparacije daje po njunem mnenju tudi možnost raziskovanja genetskih izvorov slovanske nižje mitologije in njeno povezavo z mitološkimi sistemi drugih etničnih tradicij.

Tej temi je namenjeno drugo poglavje, v katerem avtorica razmišlja o izvoru bajnih bitij v ljudskih verovanjih. Po prikazu različnih hipotez o njihovem izvoru je avtorica prišla do sklepa, da je genetski izvor tako »duhov narave« kot »demonov-pokojnikov« v končni fazi isti, in sicer da gre v obeh primerih za duše umrlih ljudi. Ta ugotovitev je v skladu z mnenjem raziskovalcev, kot so Dimitrij Zelenin in Moszyński. (Na drugi strani pa se mnogi zahodni raziskovalci ne opredeljujejo za en sam izvor: slovita britanska raziskovalka nižje mitologije Katherine M. Briggs na primer meni, da lahko pripisujemo bajnim bitjem (fairies) različne izvore: lahko gre za prvotne prebivalce Otoka, halucinacije, umrle, »degenerirane« bogove, duhove narave, nerazložljive fenomene.)

V naslednjih dveh poglavjih se avtorica posveti bolj specifičnima temama: zvezi nižje mitologije in ljudskega koledarja ter zvočnemu portretu bajnih bitij. Sledi drugi del knjige, v katerem je vsako poglavje namenjeno detaljni analizi verovanj o nekaterih izmed najpomembnejših bitij slovanskega izročila, in sicer o rusalki, vedmi (čarovnici) in domovoju (hišnem duhu).

V tretjem delu knjige avtorica raziskuje verovanja oz. izročilo o vstopu človeka v različne odnose z bajnimi bitji: ta se lahko naselijo vanj, izzovejo nespečnost pri otrocih, lahko pa postanejo tudi ljubimci ljudi (npr. umrli mož ali žena, vampir, hudič, kača). Sledi poglavje o vedeževanju, kar ni tako nenavadno, kot se morda zdi na prvi pogled, saj v teku vedeževanja vedeževalec nujno vstopa v stik z onstranskimi silami. Zadnje poglavje je namenjeno še slovanskim obredom zaščite otrok pred bajnimi bitji ter verovanjem o »izvoru otrok«, v katerih se pogosto razkriva temeljna ideja, da otroci prihajajo z onega sveta. Knjigi je dodano še gradivo o verovanju o rusalkah iz Polesja, kjer je Oddelek za etnolovistiko in folkloro iz Moskve dolga leta opravljal terenske raziskave.

Knjiga Vinogradove je za bodoče raziskovanje bajnih bitij gotovo prelomnega pomena, saj se sistematično in natančno loteva temeljnega problema tovrstnih raziskav, namreč klasifikacije oz. definicije posameznega bajnega bitja. S shemo, ki jo v prvem poglavju ponuja kot poskus prebrodenja težav pri tovrstnih klasifikacijah, daje bodočim raziskovalcem ogrodje, pripomoček za detajlni popis vseh temeljnih aspektov določenega bitja in tako natančen uvid v njegove karakteristike. To je pomembno tako na nacionalni ravni (kot pomoč pri popisovanju in medsebojnem ločevanju bajnih bitij posameznega naroda) kot tudi, in predvsem, za komparativne raziskave v okviru slovanske, pa tudi evropske mitologije. Nenazadnje pa tudi z drugimi, bolj specifičnimi raziskavami posameznih bajnih bitij ali aspektov njihovega obnašanja, ki so vključene v knjigo, kaže, kako se je mogoče tovrstnih raziskav, na katere so dolgo časa vplivale romantične predstave, lotovati na znanstven in tehten način. Seveda pa gre avtorici v prvi vrsti za globlje razumevanje bajnih bitij kot neke vrste elementov »mitoritualne tradicije«, kot jo imenuje, torej za boljše razumevanje bajnih bitij in njihovih značilnosti v kontekstu ljudskega izročila kot sistema. V tem se seveda razlikuje od sodobnih modernih in postmodernih raziskav nižje mitologije na Zahodu, ki se iste problematike lotevajo (kolikor se je sploh še lotevajo) predvsem s sinhronega aspekta. Te raziskave se usmerjajo na primer na socialno funkcijo, ki jo imajo tovrstna verovanja v skupnosti oz. za posameznika, na raziskovanje konfliktov, ki se rojevajo ob stiku med temi verovanji in »uradno« religijo, na pojasnitev nastanka tovrstnih verovanj kot interpretacije realnih fenomenov (npr. verovanje o podmenkih kot razlaga ljudi za razne oblike fizičnih in psihičnih motenj ipd.), na vlogo tovrstnih verovanj v popularni kulturi, množičnih medijih itd. Te aspekte bomo v knjigi zaman iskali, čeprav bomo nekatere izmed njih sem in tja zaslitili tudi v tej knjigi. Tega pa avtorici ne gre očitati, saj je bil njen namen drugačen. V eni knjigi je vse različne vidike verovanj o bajnih bitjih pač nemogoče obdelati, poleg tega pa bi raziskava naštetih aspektov zahtevala povsem drugačne metode. Knjiga pred nami pojasnjuje slovansko izročilo o bajnih bitjih, ki se je stoletja prenašalo dalje, se razvijalo, spreminjalo in vendar v določeni meri tudi ohranjalo. Poskuša definirati to izročilo oz. pomagati pri njegovem definiranju in razumevanju. In v tem ji je nedvomno odlično uspelo.

Mirjam Mencej

Zmago Šmitek, Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja, Zbirka Zakladnica slovenskih pripovedi, Radovljica, Didakta, 2003, 44 strani, ilustracije.

Knjiga *Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja*, je že četrta knjiga zbirke Zakladnica slovenskih pripovedi, ki v uredništvu Zmaga Šmitka, Roberta Dapita in Monike Krojepe od leta 1999 izhaja pri radovljiški založbi Didakta. Namen zbirke je predvsem otroke, pa tudi dijake in odrasle bralce seznaniti s slovenskim ljudskim izročilom. Do sedaj so v zbirki že izšle štiri knjige: 1. knjigo o velikanih, vilah in povodnih možeh sta izbrala, uredila in spremno besedo napisala Roberto Dapit in Monika Kropej; 2. knjigo z razlagalnimi povedkami je izbral, uredil in spremno besedo napisal Zmago Šmitek; 3. knjigo o palčkih, škratih in nočnih prikaznih sta izbrala, uredila in spremno besedo napisala Roberto Dapit in Monika Kropej; 4. knjiga o o potujočih dušah pa je zdaj pred nami.

Uvodničar in snovalec tokratne knjižice Zmago Šmitek se je odločil, da bo v njej predstavil izročilo o dušah mrtvih ali živih ljudi, ki se lahko spreminjajo oz. utelešajo v različnih podobah. Tako je v knjigo vključil 37 pripovedi, ki prihajajo iz različnih slovenskih pokrajin in so bile zapisane in/ali natisnjene v časovnem razponu od približno druge polovice devetnajstega pa do konca dvajsetega stoletja. Hkrati je temu izboru pripovedi dodan poljudnoznanstven uvod ter na koncu tudi podatki o virih vseh natisnjenih zgodb, kar daje knjižici dodatno vrednost in širi njeno publiko tudi na raziskovalce.

Pred sabo imamo torej zgodbe, ki govorijo o raznih nečistih pokojnikih, ki zaradi grehov, ki so jih storili v času življenja, ne morejo na drugi svet, o dušah, ki odhajajo iz telesa v teku spanja oz. transa, o morah, vedomcih, kresnikih, škopnikih, volkodlakih, vampirjih, divji jagi, navju, brezglavcih, ter nekaj zgodb, ki govorijo bodisi o predstavi ljudi o onem svetu bodisi o njihovem odnosu do smrti (te je avtor postavil na začetek /št. 1-2/ in na konec knjižice /št. 33-37/ kot nekakšen logični okvir zgodbam, ki so vmes). Zgodba *Kako je na onem svetu*, ki jo je Šmitek izbral za prvo mesto v knjigi, da bi »dala knjigi širši okvir« (str. 12), pa nas vendarle ne seznanja le s predstavo o onem svetu, temveč nam obenem kaže tudi predstavo o dušah v podobi ovac (prim. tudi Mencej M., *Duša kot žival pri starih Slovanih*, *Anthropos* 5-6, Ljubljana 1995, 198-212), kar je v skladu z indoevropsko predstavo o onem svetu kot pašniku. Tudi druga zgodba v knjižici, *Zgubljeni ženin*, vsebuje motiv, ki kaže relativnost časa in ga poznamo iz mnogih evropskih povedk – človek se iz takih ali drugačnih razlogov zadržuje na onem svetu oz. v nekem drugem svetu: ko se vrne od tam, misleč, da je minilo le nekaj ur ali celo minut, se izkaže, da je minilo sto ali (v tem primeru) celo tristo let, odkar je zapustil ta svet. O tem motivu, ki ga Edwin S. Hartland imenuje »lapse of time« (pri nas glej npr. mnoge povedke, pa tudi ljudske pesmi – prim. Štrekelj I, št. 306-309) in ki je vstopil tudi v srednjeveške eksemple in vizije, so se ukvarjali že mnogi raziskovalci, npr. Hartland, ki je zbral tudi mnogo povedk tega tipa (*The Science of Fairy Tales*, 1891), Maja Bošković-Stulli (*Priča o ocu mlađem od sina ili o neuskladenosti vremenu*, Republika 1999, 5-6, 141-148), Jacques Le Goff (*The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages*, Kaplan Steven Laurence (ed.), *Understanding Popular Culture, Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin, New York, Amsterdam 1984, 19-37), Katherine Briggs (*The Vanishing People* 1978), Laurence Harf-Lancner (*Les fées au Moyen âge, Morgane et Mélusine, La naissance des fées*, Paris 1984) in drugi. Tudi motiv brce v lobanjo, katere lastnik človeku kasneje na svatbi (ali ob kakšnem drugem prazniku) pripravi tovrstno doživetje, je dovolj značilen za ta tip zgodb (prim. Hartland 1891) – na eni strani poudarja nevarnost poroke kot obreda prehoda, na drugi strani pa ima povedka tudi socialno funkcijo (v tem primeru prikaz pravičnega obnašanja do mrtvih oz. kazni, ki sledi, če se človek ne drži teh socialnih normativov).

Tema dvema povedkama sledijo povedke (in pravljice), ki nas seznajajo z zelo raznolikimi predstavami ljudi o podobah duš umrlih ali o živih ljudeh, katerih duša je nehote ali pa bolj ali manj hoteno lahko odhajala iz njihovega telesa in se spet vračala vanj. Tu gre lahko za nehotene in nezavedne odhode duše (v podobi živali) iz telesa ljudi med spanjem, lahko pa gre za ljudi s prirojeno sposobnostjo pošiljanja duše iz telesa, ki so jo uporabljali v dobrobit skupnosti, kar jim je v skupnosti tudi zagotavljalo poseben položaj (npr. kresniki).

Ker je izbor pripovedi seveda vedno subjektivno obarvan, se vanj načeloma nima smisla obregniti, pa vendar morda nekaj misli tudi o tem. Če lahko razumemo avtorjevo

željo, da z dvema uvodnima pripovedima o onem svetu in nekaj pripovedmi na koncu knjige, ki govorijo o odnosu ljudi do smrti, začrta zgodbam v sredini nekakšen kontekstualni okvir, pa pomisleki ostajajo glede izbora nekaterih drugih povedk, ki so predstavljene v knjigi.

Ali v povedkah 4 in 5, ki govorita o »hišnih« kačah, dejansko lahko vidimo duše pokojnikov, bi bilo potrebno verjetneje natančneje pojasniti in utemeljiti. Naj bi bile po Šmitkovem mnenju kače duše nečistih umrlih, živih ljudi ali kaj drugega? Kače sicer lahko razumemo kot nekakšno poletno alternacijo volkovom, ki vladajo pozimi, kot meni etnolingvist Ljubinko Radenković. To je npr. razvidno iz praznika na sv. Jeremije 1./14. maja (ki ga poznajo pravoslavci in tesno sledi prazniku sv. Jurija, tj. dnevu, ko naj bi bili volkovi pregnani), ki je namenjen obrambi pred kačami. A vprašanje je, ali lahko s to predstavo neposredno povežemo tudi slovensko izročilo o (belih) hišnih kačah. Zdi se mi najverjetneje, da gre tu za predstavo o hišnem duhu, ki ga vsaj vzhodni Slovani in Poljaki sicer dobro poznajo, ki pa je najverjetneje povezan s kultom prednikov oz. »dobrih pokojnikov« (prim. Levkieskaja E., Mifologičeskie personazi v slavjanskoj tradicii: I. Vostočnoslavjanskij domovoj, Slavjanskij i balkanskij fol'klor 2000, 96-161) – kar pa bi seveda posredno spet upravičevalo odločitev za vključitev teh pripovedi v knjižico o dušah.

Ni tudi povsem jasno, zakaj se je avtor odločil vključiti v zbirko, ki naj bi govorila o sledovih potujočih duš, kot zremo iz naslova, pripoved št. 6. *Zlati grad na stekleni gori*. Gre za znano pravljico o živi vodi, po katero umirajoči kralj pošlje svoje sinove v želji, da bi ga ozdravila. Ta pravljica je sicer dobra iztočnica za pripoved, ki sledi, t.j. za pripoved o kresniku, ki živi na stekleni gori (št. 7). Po drugi strani se navezuje tudi na avtorjevo razmišljanje v uvodu knjižice o vodi in drugih življenjskih tekočinah, vendar pa se zdi, da se neposredno ne povezuje s tematiko knjige, kot jo lahko razberemo iz naslova. Pričakovali bi vsaj utemeljitev take odločitve.

O kresnikih in vedomcih, ki jih srečamo v več pripovedih (št. 7–17), je Šmitek obširneje pisal v svoji knjigi *Kristalna gora*: v njej razlikuje Kresnika kot bajno bitje z nadnaravnimi sposobnostmi (»mitološkega« kresnika, kot ga imenuje) od človeka-kresnika (ti. »ekstatičnega« kresnika), ki mu ljudje pripisujejo sposobnost ločevanja duše od telesa. Glede na to njegovo klasifikacijo kresnikov bi v zbirko sodile pravzaprav le tiste povedke, ki govorijo o selitvi duš oz. odhajanju duš iz telesa živih ljudi, ki veljajo za kresnike.

Povedka *Devet far bi stolklo* (št. 11) kaže verovanje, ki je bilo razširjeno na Slovenskem, pa tudi drugod, namreč da imajo duhovniki oblast nad točo. Ta predstava je gotovo povezana z ambivalentnim odnosom ljudi do religioznih specialistov takšne ali drugačne vrste – po eni strani so bili koristni in zaželeni, po drugi zaradi nadnaravnih sposobnosti, ki so jim jih ljudje pripisovali, tudi nevarni. Tesno je povezana tudi s predstavo o čarovnicah oz. njihovi oblasti nad točo in nevihto in le domnevamo lahko, da je prav v tem razlog, da se je avtor odločil vključiti to pripoved v knjižico: čarovnicam so namreč pripisovali sposobnost, da pošiljajo svojo dušo naokrog škodovat drugim ljudem.

Ne dvomim sicer, da je avtor natančno premislil svojo odločitev in bi jo znal tudi prepričljivo utemeljiti, škoda le, da je ni, vsaj kadar gre za nejasne primere, eksplicitno pojasnil. Verjetno je »krivec« za to pravzaprav njegovo široko poznavanje ljudskih verovanj in poglobljeno razumevanje povezav med različnimi verovanji. To se nedvomno kaže v avtorjevem uvodu v knjižico (str. 5–12). Verjetno je le tistemu, ki se raziskovalno ukvarja z ljudskimi verovanji, jasno, kako težko je iz vseh raznolikih predstav o dušah živih in mrtvih, ki se med seboj pogosto tudi prepletajo, razbrati sistem in ga povezati s širši-

mi kognitivnimi koncepti v ozadju verovanj. Še težje je to predstaviti na poljuden način za laičnega bralca. Šmitku je oboje brez dvoma uspelo odlično. Pred nami je knjižica, ki spodbuja mnoga razmišljanja pri raziskovalcih in ki jo lahko obenem mirno beremo tudi doma svojim otrokom.

Mirjam Mencej

