

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

IX
2006



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 2006



Uredniški svet / Consiglio di redazione / Advisory Board

Natka Badurina (Università degli Studi di Udine), Nikos Čausidis (Univerzitet Sv. Kiril i Metodi, Skopje), Roberto Dapit (Università degli Studi di Udine), Pietro U. Dini (Università degli Studi di Pisa), Remo Faccani (Università degli Studi di Udine), Stefano Garzonio (Università degli Studi di Pisa), Larisa Fialkova (University of Haifa), Janina Kursite (Universitāte Rīgā, Letonija), † Andrzej Litwornia (Università degli Studi di Udine), Nijolė Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas Vilnius, Litva), Mirjam Mencej (Univerza v Ljubljani), Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), 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 / Editorial Board

Monika Kropelj (odgovorna urednica/curatrice/Editor-in-Chief)
ZRC SAZU, Inštitut 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: gintautas.mikalojus@virgilio.it

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

Andrej Pleterski,
ZRC SAZU, Inštitut 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,
Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
in / e / and
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue
e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia

Spletna stran / Sito internet / Website

<http://sms.zrc-sazu.si/>

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

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

Slika na zadnji strani ovitka: Kamna »tročana«, Police, Slovenija
Fotografia sul retro della copertina: Due pietri di »tročan«, Police, Slovenia
Back cover Photo: Two stones of »tročan«, Police, Slovenia

Tisk / Stampato da / Printed by
Tiskarna Ljubljana, d.d.

Vsebina

Indice

Contents

IN MEMORIAM

Vladimir Nikolajevič Toporov, 5. 7. 1928 – 12. 12. 2005	7
Necrologio di Andrzej Litwornia, 5. 10. 1943 – 16. 3. 2006	11

SLOVANSKA MITOLOGIJA. VIRI IN REKONSTRUKCIJE	13
MITOLOGIA SLAVA. FONTI E RICOSTRUZIONI.....	13
SLAVIC MYTHOLOGY. SOURCES AND RECONSTRUCTIONS.....	13
George Indruszewski and Jon Godal: Maritime skills and astronomic knowledge in the Viking Age Baltic Sea	15
Andrej Pleterski: Poliški tročan	41
Гоце Наумов: Садот, печката и куќата во симболичка релација со матката и жената (неолитски предлошки и етнографски импликации).....	59
Никос Чаусидис, Гордан Николов: Црепна и вршник. Митолошко – семиотичка анализа	97

SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA	161
INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA TRADIZIONE POPOLARE	161
SEMIOTIC INTERPRETATIONS OF LANGUAGE AND TRADITION.....	161
Emily Lyle: A Structure for the Gods: The Indo-European Pantheon Reconsidered	163
Suzana Marjanić: Witches' zoopsychonavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and trance)	169
Mirjam Mencej: »Ja, tam je en takšen, ko zna.« Vedeževalci – nasprotniki čarovnic na slovenskem podeželju.....	203
Михаил Евзлин: Дерево потенциальных миров	225
Татьяна А. Агапкина: Сюжетика восточнославянских заговоров в поставительном аспекте (заговоры от золотника и болезней живота).....	243

SODOBNA MITOLOGIJA.....	277
MITOLOGIA CONTEMPORANEA	277
CONTEMPORARY MYTHOLOGY	277
Larisa Fialkova and Maria N. Yelenevskaya: How to Outsmart the System: Immigrants' Trickster Stories.....	279

PSIHOLOŠKA INTERPRETACIJA LJUDSKEGA IZROČILA.....	297
INTERPRETAZIONE PSIHOLOGICA DELLA TRADIZIONE POPOLARE.....	297
PSYCHOLOGICAL INTERPRETATION OF FOLK NARRATIVE	297
Zuzana Profantová: Plurima mortis imago.....	299

RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD IN DISKUSIJA.....	321
SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA E DISCUSSIONE.....	321
DEVELOPMENT OF RESEARCHMETHODS AND DISCUSSION.....	321
Nikolai Mikhailov: Slovanski teonim <i>Henillo/Honidlo</i> in baltski <i>Goniglis Dziewos</i> ...	323
Matej Župančič: Prispevek k opredelitvi in dataciji prostorskega križa na Gradišču pri Krkavčah v istrski Sloveniji.....	327
Andrej Pleterski: Odgovor na kritiko datacije prostorskega križa s krkavškim Kamnom.....	335
RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH.....	339
RECENSIONES ET SEGNALAZIONI DEI LIBRI	339
BOOK REVIEWS.....	339
Zmago Šmitek in Aneta Svetieva (ur.): Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Tradition and Modernity. (Boštjan Kravanja).....	341
GRADIVO.....	343
MATERIALE.....	343
MATERIAL	343
Joža Čop: O Črnem biku ali Čarnem juncu.....	345

IN MEMORIAM

Vladimir Nikolajevič Toporov

5. 7. 1928 – 12. 12. 2005



Vladimir Nikolajevič Toporov, foto: Juozas Budraitis

Ni naključje, da obsega strnjeni popis Rusko-slovenskih odnosov kar 22 strani 10. zvezka Enciklopedije Slovenije iz leta 1996. Ko pa je leta 1998 začela izhajati revija *Studia mythologica Slavica*, se je od ruskih imen, ki jih popis ni zajel, na čelu rubrike *Slovanska mitologija* - viri in rekonstrukcija znašlo tudi ime 70-letnega akademika svetovnega slovesa Vladimira N. Toporova kot avtorja prispevka z naslovom *Nekatera vprašanja proučevanja slovanske mitologije*.

It is no coincidence that the summary of the relations between Russia and Slovenia, published in the tenth volume of the 1996 Slovene Encyclopedia, contains as many as twenty-two pages. Two years later, in 1998, when the *Studia Mythologica Slavica* review first came out, a name that had not been mentioned in the Slovene Encyclopedia appeared at the head of the *Slavic Mythology – Sources* section. This was the name of seventy-year-old Russian academician Vladimir N. Toporov, who

Leta 2002, ko je v knjižni obliki izšel slovenski prevod dveh poglavij Toporovove knjige *Predzgodovina književnosti pri Slovanih* (Poskus rekonstrukcije) iz leta 1998, je njen avtor za rubriko Semiotične interpretacije ljudskega izročila v naši reviji prispeval tudi obsežno razpravo z naslovom *K interpretaciji nekaterih motivov ruskih otroških iger v luči osnovnega mita*.

To seveda nista prvi pričevanja Toporovlje vključenosti v slovenistiko. Že leta 1958 sta se namreč v Slavistični reviji pojavili njegovi notici pod naslovom *Slovenica*, ki sta bili dve od njegovih prvih treh ali štirih objavljenih besedil. Le da je Toporov slovenščino poglobljeno upošteval že v kandidatski disertaciji z naslovom *Lokativ v slovanskih jezikih*, ki jo je zagovarjal leta 1955 in je kot monografija izšla leta 1961.

Vladimir Nikolajevič Toporov se je rodil 5. 7. 1928 v Moskvi. Po končanju filološke fakultete Moskovske državne univerze je začel delati na Inštitutu za slavistiko Ruske akademije znanosti in na njem vztrajal vse življenje. Leta 1990, petnajst let pred svojo smrtjo 5. 12. 2005, je postal član Akademije znanosti.

Njegovo delovno področje je bilo izredno široko. Ukvarjal se je s primerjalnozgodovinskim jezikoslovjem (indoeuropeistiko), z literarno vedo (problemi strukture besedila, vprašanji poetike), s folkloro in mitologijo (etnojezikovnimi tradicijami). Napisal je 30 knjig ter več ko 1500 razprav. Raznosterost njegovih monografij kažejo recimo naslovi *Ahmatova in Dante* (1972), *K rekonstrukciji indoevropskega obreda* (1982), *Enej: mož usode* (1993), *Mit. Obred. Simbol. Podoba* (1995), *Svetost in svetniki v ruski duhovni kulturi* (1998) ter *Peterburško besedilo ruske literature* (2003). Sodeloval je pri urejanju revij, kakor so *Voprosy jazykoznanija*, *Etimologija*, *Linguistica Baltica*, *International Journal of Poetics*, *Kodikas*, *Proverbium in Arbor Mundi*.

wrote an article titled *Certain Questions of Slavic Mythology Research*.

The Slovene translation of two chapters of Toporov's book *Pre-History of Slavic Literature (Attempt at Reconstruction)*, which was printed in 1998, was published in book form in 2002. Toporov was also author of an extensive treatise on children's games, *Interpretation of Certain Motifs in Russian Children's Games Within the Basic Myth*, which was printed in the *Semiotic Interpretations of Folk Heritage* section in *Studia Mythologica Slavica*.

The above-mentioned texts were by no means Toporov's only ties with Slovene studies. As early as 1958, Slavistična revija published two items under the title *Slovenica*; they were among Toporov's first three of four published texts. Yet this was not his first encounter with the Slovene language. In his doctoral thesis *Locative in Slavic Languages*, defended in 1955 and published as a monograph in 1961, Toporov discussed the Slovene language as well.

Vladimir Nikolajevič Toporov was born on July 5, 1928 in Moscow and graduated from the Faculty of Philology of Moscow State University. His first post – and the one he retired from – was at the Institute of Slavistics of the Russian Academy of Science. In 1990, fifteen years before his death on 5. December 2005, he became member of the Academy of Science.

Toporov's professional interest covered a number of topics. He researched historical and comparative linguistics (IndoEuropeistics), literary science (text structure, poetics), folklore, and mythology (ethno linguistic traditions). His opus contains 30 books and more than 1500 papers. His monographic works examine a variety of subjects, as can be seen from some of their titles: *Akhmatova and Dante* (1972); *On the Reconstruction of Indo-European Ritual* (1982); *Aeneas: Man of Destiny* (1993); *Myth. Ritual. Symbol. Image*

Bil je eden od ustanoviteljev moskovsko-tartujske semiotične šole in ji je tudi predsedoval po smrti Jurija Lotmana. S svojim delom in pogledi je žel priznanja po vsem svetu. Postal je član Evropske akademije, Semiotičnega društva ZDA, Mednarodnega semiotičnega društva, častni član Letonske akademije znanosti in častni doktor Vilnjuške univerze. Med njegovimi častnimi priznanji je bila Sovjetska državna nagrada (1990), ki jo je zavrnil v znamenje protestazoperrepresivnopolitikosovjetske uprave v Litvi, prva Solženicinova nagrada (1998) in nagrada Andreja Belega za humanistične raziskave (2004).

Vlado Nartnik

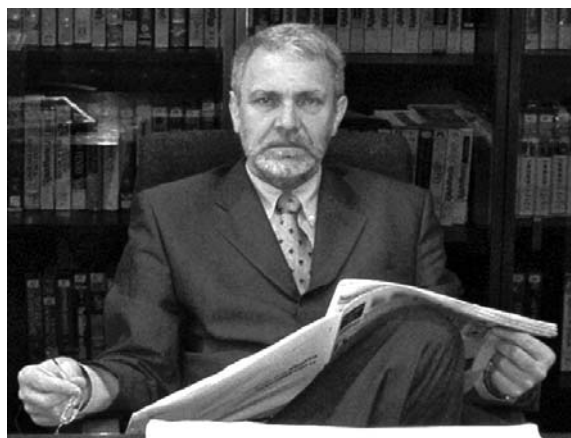
(1995); *Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture* (1998); and *The Petersburg Text of Russian Literature* (2003). He was on editorial boards of *Vosprosy jazykoznanija*, *Etimologija*, *Linguistica Baltica*, *International Journal of Poetics*, *Kodikas*, *Proverbium*, and *Arbor Mundi*.

V. N. Toporov was one of the founders of the Tartu-Moscow School of Semiotics, and after the death of Jurij Lotman served as its president. His work had earned him worldwide recognition. He became member of the European Academy, of the Semiotic Society of America, of the International Semiotic Society, honorary member of the Latvian Academy, and Honorary Doctor of Vilnius University. Among other awards, in 1990 he received the Soviet State Award, which he promptly rejected to express protest against the repressive politics of the Soviet administration in Lithuania, the first Solzhenitsin Award (1998), and the Andrei Bely Humanistic Research Award in 2004.

Vlado Nartnik

Necrologio di Andrzej Litwornia

5. 10. 1943 – 16. 3. 2006



Il 16 marzo 2006 é scomparso dopo una lunga malattia il prof. Andrzej Litwornia, membro del Consiglio di redazione di questa rivista. Dal 1992 il professor Litwornia teneva la cattedra di Lingua e letteratura polacca presso il Dipartimento di Lingue e civiltà dell'Europa centro-orientale (in precedenza Istituto di Lingue e letterature dell'Europa orientale). Nato a Tarnów nel 1943, Andrzej Litwornia si era formato presso l'Università di Wroclaw, università alla quale doveva rimanere legato anche dopo il suo definitivo trasferimento in Italia. Sotto la guida di uno dei maggiori specialisti della letteratura polacca e in particolare di quella barocca, Czesław Hernas, Litwornia vi conseguì il dottorato con un lavoro sul poeta barocco (o tardo-rinascimentale) Sebastian Grabowiecki, che avrebbe visto la luce qualche anno dopo con il titolo Sebastian Grabowiecki. Zarys monograficzny, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, IBL PAN, 1976 ("Studia Staropolskie" t. 46); fin dalla seconda metà degli anni sessanta vi aveva mosso del resto i primi passi della sua carriera accademica presso la Cattedra di letteratura polacca, fino a diventare vicedirettore dell'Instytut Filologii Polskiej (1974-1978). Dopo una breve esperienza didattica in Lituania presso l'Istituto pedagogico di Vilnius, Andrzej Litwornia divenne lettore di scambio internazionale all'Università di Roma "La Sapienza" (1979-1984), dove nell'anno accademico 1984-1985 fu professore a contratto. Rientrato nel frattempo a Wroclaw, nel 1990 Litwornia tornò di nuovo in Italia, questa volta in veste di lettore di scambio all'Università di Firenze, dove restò fino a quando

vinse il concorso di professore associato all'Università di Udine. Nella sede udinese Andrzej Litwornia ha dunque lavorato con grande impegno e dedizione per quasi quindici anni, ricoprendo tra l'altro varie cariche di grande importanza, come per es. la direzione del Centro linguistico e audiovisivi (Clav) da lui mantenuta dal 1998 al 2004.

Studioso dai vasti interessi e dalla formidabile erudizione, come testimonia la sua ampia e ramificata bibliografia, Andrzej Litwornia avrebbe trovato nella presenza di Roma nella cultura polacca a cavallo tra Cinque e Seicento un nuovo terreno d'indagine a lui particolarmente congeniale, sul quale far convergere i suoi molteplici interessi letterari, e poi storici e culturali in senso lato: frutto di tali ricerche è la bella raccolta di saggi *W Rzymie zwyczajonym Rzym niezwyoczony. Spory o Wieczne Miasto (1575–1630)*, Warszawa, IBL PAN, 2003 ("Studia Staropolskie. Series Nova", III [LIX]). Lo studioso doveva tuttavia riuscire a vedere pubblicati anche i risultati addirittura di altre due ricerche che lo avevano impegnato per lunghi anni, e incentrate una sulla fortuna di Dante in Polonia, „Dantego któż się odważy tłumaczyć”, *Studia o recepcji Dantego w Polsce*, Warszawa, IBL PAN, 2005 ("Studia Staropolskie. Series Nova", X [LXVI]), l'altra su Mickiewicz a Roma, *Rzym Mickiewicza. Poeta nad Tybrem, 1829 – 1831*, Warszawa 2005.). Sono, queste, due ricerche che nella loro complementarità riflettono nella maniera più evidente il duplice ruolo che nel corso degli anni Andrzej Litwornia era venuto ad assumere con crescente passione e impegno, e cioè quello di diffusore della cultura polacca in Italia, ma anche di quella italiana in Polonia; un ruolo che svolse tra l'altro anche in qualità di ispiratore di una serie di documentari televisivi dedicati alla cultura polacca, vista soprattutto nei suoi legami con quella italiana. Emblematica della sua inesausta curiosità come anche dell'amore per la sua nuova patria d'elezione è infine anche l'ampia antologia sui diari e i resoconti dedicati al Friuli Venezia Giulia da viaggiatori polacchi fra Cinque e Ottocento, apprestata in collaborazione con L. Burello, *La porta d'Italia. Diari e viaggiatori polacchi in Friuli-Venezia Giulia dal XVI al XIX secolo*, Udine, Forum, 2000.

Questo breve, sintetico ricordo del prof. Andrzej Litwornia risulterebbe gravemente incompleto se non contenesse almeno un accenno alla sua straordinaria biblioteca (comprendente anche una ricca collezione di monete e di stampe), una della più ricche raccolte polonistiche europee fuori dalla Polonia, che era strumento preziosissimo per le sue ricerche, ma che con grande generosità era egualmente sempre aperta e a disposizione di amici, colleghi e, last not least, studenti. Perché anche l'amore per i libri faceva tutt'uno in Andrzej con l'amore per la sua professione – intesa qui non solo come lavoro ma anche come vocazione – di docente universitario e di studioso.

Giorgio Ziffer

**SLOVANSKA MITOLOGIJA
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

Maritime skills and astronomic knowledge in the Viking Age Baltic Sea

George Indruszewski (Viking Ship Museum, Roskilde, Denmark) and Jon Godal (Rissa, Norway)

The issue of orientation at sea is discussed in relationship to archaeological, historical, linguistic information and new data obtained from experimental archaeology. The Viking Age sailors, regardless of their ethnic affiliation prowled the Baltic Sea with their ships, orienting themselves after celestial bodies such as the sun and the North Star. The vocabulary of most Slavic languages contains terms referring to time count and spatial orientation points in relationship to the position of the sun. The archaeological evidence, most specifically the discovery of an 11th century incised wooden disc, seems to reinforce the impression that astronomic orientation was used during and after the Viking Age Baltic Sea in the creation of mental, cognitive maps that served to orient sailors in a largely illiterate society.

Orientation at sea: theory and practice

The issue of orientation was never an easy subject even nowadays with the advance of satellite-based positioning systems and other radio- or sound-based navigation instruments.

This change, however, does not make any easier the task of defining what navigation is, especially when it comes to navigation in the age of the Vikings.

Modern navigation places an ever-increasing reliance on radar, satellite receivers, radio communication, and other means to steer ships that become bigger, faster, and more prone to disaster in and out of the trafficked deep-sea navigation lanes. For modern sailors, navigation has become an exact science, where the classic method of dead-reckoning is sophisticatedly computerized to the extreme, and where the formula 'range of estimated outcomes' is replaced by the motto 'secured navigation'.

According to type and scope, there are different kinds of navigation: celestial navigation, pilotage (where the navigator makes heavily use of landmarks and navigational aides such as lighthouses, buoys, beacons, etc), dead reckoning (DR), waypoint navigation, position fixing, radio navigation (for automated navigation systems) and radar/sonar navigation.

The first three kinds are rooted in mankind's seafaring history, while the rest is basically the scientific output of our modern times. Worth to note here, that the name dead reckoning (DR) coming to us from Elizabethan times implies a contrast between the instruments used for navigation: the 'dead' navigation with map and compass, as opposed to the 'live' navigation with the help of celestial bodies, mainly the Sun, the North Star, and the Moon.¹ As mankind developed more technology, the trend seems to have been towards an increased

¹ 'Dead' may also have derived from 'deduced', but the word 'dead' was and is used commonly. For navigation knowledge at the end of the Middle Age period and onwards see Waters 1958: 39-77. For definitions of 'DR' see

reliance on the 'dead' method of navigation. Therefore, it is perhaps no wonder why in the modern process of education, young navigators start with the mastering of dead reckoning navigation method, strongly backed by other modern navigation types, and only thereafter they pass to a 'higher' level of instruction, the celestial or astronomic navigation.²

But before our times, navigation was not a science it was an art. It was the art of applying a multifaceted knowledge, a techno-scientific knowledge³, to the practical task of leading a vessel from its departure point to destination on a selected route. It was the exclusive and unique skill of a Viking Age *stýrimaðr*, who 'carved the sea with the prow'.⁴ In scientific terms, navigation was and is 'the process of determining and maintaining a course or trajectory to a goal location'⁵ or the 'art of directing ships in any waters'.⁶ This implies determination of position and direction of travel any time anywhere.

The problem, thus, for both scientists and the larger public, was and still is how this illiterate helmsman, often fulfilling the captain's role on board, was able to 'carve the sea' so that his ship not only reached the planned destination, but, through repetition, it gave also birth to sea routes and shipping lanes.

Since the successful Atlantic crossing in 1893 of the Gokstad ship copy, the *Viking*, a vast amount of writing was spent on Viking Age navigation, and several theoretical currents were profiled over the published and unpublished material. These theoretical constructs, though, do not necessarily contradict each other, and they may even run in parallel by describing complementary features of Viking Age navigation.

A wooden disc found in 1948, in the ruins of the Benedictine Convent from Uunartoq, Greenland constituted the event that triggered the formation of a main current of opinion within the research field of early medieval navigation (fig. 1). C. Sølver's interpretation in 1953 of the find, as the remnant of a sundial was supported and furthered mainly by T. Ramskou, C. Roslund, and S. Thirslund.⁷ The mainstay of their arguments was to prove that the Uunartoq's wooden disc was a Viking Age navigation instrument that was successfully employed in direction finding on the open seas. In addition to that, T. Ramskou published several times his arguments regarding Viking Age navigation, which in a nutshell, state that the Vikings mastered non-instrumental, coastal navigation where bearings on land and local knowledge were the main prerequisites for successful voyages.⁸ For Ramskou, Wulfstan's voyage, like Ohthere's, was a *de facto* coastal sailing.⁹ With the

Mixer 1979: 136-139. For practical limitations of DR navigation see Sølver & Marcus 1958: 18-34. For details see http://www.wordiq.com/definition/Dead_reckoning.

² A good example is given by the education system employed by the Danish Seafaring Authority (Søfartsstyrelsen), which divides these two levels into two patent-earning categories: skipper of the 3rd rank, followed by skipper of the 1st rank. For details see <http://www.fritidssejler.dk/>. Nevertheless, Mixer (1979: 142) in his *Primer of Navigation* points that experience based on astronomic navigation 'cannot be taught in books'.

³ As Schiffer & Skibo (1987: 592-622) pointed out, the term techno-science includes among the products of technology, those facts drawn from the interaction with material matters and which constitute a prescriptive mental body of knowledge. This knowledge is learned through personal experience and shared with others.

⁴ This sentence is characteristic of skaldic stances depicting the headway of a ship. For details see Jesch 2001: 177.

⁵ Franz & Mallot 2000 at http://www.wordiq.com/definition/Navigation_research

⁶ Mixer 1979: 1; also the Webster's Revised Unabridged Dictionary defines navigation as 'the science or art of conducting ships or vessels from one place to another, including, more especially, the method of determining a ship's position, course, distance passed over, etc., [...]'

⁷ Thirslund 1995, 1999

⁸ Ramskou 1969: 39-74, 1982: 14-50

⁹ Ramskou 1982: 39-40



Fig. 1. The Uunartoq disc fragment (after Thirlund 1987: 38).

Sl. 1: Odlomek lesenega diska iz Uunartoqa (po Thirlundu 1987: 38).

advent of deep-sea voyages to the North Atlantic islands this knowledge, according to Ramskou, expanded to include the use of instruments, such as the wooden sundial (from Uunartoq) and the *sólarsteinn* (the polarizing crystal) mentioned in St. Olaf's Saga from the 13th c. AD.¹⁰ A. L. Binns supported in 1972 the idea of instrumental navigation by presenting the so-called 'Canterbury Portable Sundial', a metal rectangle with holes and abbreviated Latin letters, tentatively dated in early 11th century, as a reliable proof of Viking Age navigation instrumental aids.¹¹ Another proponent of instrumental navigation is S. Larsen, who rejected most navigational instruments, with the exception of the wind-vane who helped the 'Vikings' in addition to their astronomic navigation (sun mostly).¹² L. Karlsen follows nowadays his predecessors in earnest, when he, in his book, explains practically 'how the Vikings used their amazing sunstones and other techniques to cross the open ocean'.¹³ For all purposes, one can call the mentioned proponents and their theories, as the 'school of thought' of Viking Age instrumental navigation. Their arguments were in principle based on practical interpretation of archaeological evidence.

In 1953, G. J. Marcus continued H. Falk's position¹⁴ when he strongly advocated a non-instrumental navigation in the Viking Age.¹⁵ The Viking navigator was educated within a strong oral tradition encompassing all the knowledge needed to steer a ship to its destination; this knowledge included reckoning bearings on land, celestial navigation, and the observation of natural phenomena at sea. In this way, the Viking helmsman was able to *deila ættir* that is to distinguish the airts and steer the course.

E. G. R. Taylor's book, printed for the first time in 1956, provided a thorough presentation of navigation knowledge at a global level that went back to the Phoenician times.¹⁶ For the Norsemen and the Irish, Taylor reserved an entire chapter titled 'Navigation without compass or chart' where she appealed to historical sources ranging from Dicuill's 9th

¹⁰ For discussion on the *sólarsteinn* see Ramskou 1969: 59-79, 1982: 21-29, also a comprehensive survey in Schnall 1975: 92-114.

¹¹ Binns 1972: 23-34

¹² Larsen 1975:52-60

¹³ Karlsen 2003

¹⁴ Falk 1912: 15-23

¹⁵ Marcus 1953: 112-131. Like Haasum later, he erroneously uses the term 'dead reckoning' in describing the process of spatial orientation at sea. He, nevertheless, alternates it with 'reckoning', which is acceptable from a theoretical point of view.

¹⁶ Taylor 1958: 65-85

century *De Mensura Orbis Terrarum* to the early 13th century King's Mirror (*Konungs Skuggsjá*) in order to argue for an astronomic, non-instrumental navigation type used in the Viking Age Northern Europe.

S. Haasum published her thesis in 1974 where besides her negative arguments about the ability of Viking ships in sailing to windward the navigation theme occupied quite a central place. After stating that the Vikings did not use compass, wind-vanes or any other instruments, she erroneously described their use of celestial bodies, landmarks, and other seascape features for orientation and way-finding at sea as '*död räckning*'.¹⁷

U. Schnall published in 1975 a comprehensive survey of historical sources about Viking Age navigation where each issue pertaining to both instrumental and non-instrumental navigation was approached from an analytic perspective. After strongly disqualifying the arguments for instrumental navigation, the author proposed coastal navigation as the main type of knowledge 'at work' in Viking Age Northern Europe, knowledge that was supplied by crude astronomic orientation for deep-sea navigation.¹⁸ The sum of these publications give thus an idea of the other theoretical construct built through the critical analysis of medieval written sources, mainly the saga literature. The main idea of this construct was the omnipresence and omnipotence of non-instrumental navigation in Viking Age Northern Europe.

In 1983, O. Crumlin-Pedersen pioneered a specific theoretical construct in the ongoing discussion about Wulfstan's navigation, namely the idea of sounding navigation, where the ship would follow a pre-selected bathymetric line (in this case, the author chose the -10 and -20 m depth lines respectively) that would run along the southern Baltic coastline from the mouth of the Schlei to the mouth of the Vistula.¹⁹ In other words, the author argued that the orientation system for the Viking Age navigator was below the waterline and not above it, and that coastal sailing was the main type of navigation knowledge for that period.

Besides these three main currents of opinion, there are some other thoughts that embrace or reject more than one of the aforementioned theoretical constructs. A. E. Christensen, for example, strongly favors non-instrumental navigation in the Viking Age, but also points out that navigation by soundings is of little help along the Norwegian coastlines, since the abrupt changes of sea bottom depths are detected too late to help in steering the course of a vessel.²⁰ J. H. P. Barfod, in his defining notes on navigation, has practically embraced all theoretical constructs, by mentioning the non-instrumental, instrumental, and the sounding as types of navigation knowledge available to the Vikings.²¹

A peculiar place is occupied by M. Vinner who drew on his practical experience in sailing copies of early medieval vessels, when he argued that Viking Age navigation can be dealt in two co-existing parts: a 'natural' navigation type where human senses and intuition are used to develop an instant orientation system, and an instrumental type of navigation ranging from Flóki's ravens²² to the late medieval solar stone from Albuen, on

¹⁷ Haasum 1974: 97

¹⁸ Schnall 1975: 181-183

¹⁹ Crumlin-Pedersen 1983: 42-43

²⁰ Christensen 1993: 155

²¹ Barfod 1967: 260-263

²² Hagland 2002: 37

the Lolland island. For him, though, the most important element in navigation was the human sense of spatial orientation, called by him the ‘cognitive instinct’.²³

Spatial orientation in early medieval times

In its own narration, Wulfstan’s geography is a maritime orientation system with the ship as the central point. He does not orient the coastlines and islands in relation to each other, but in relation to the ship. This system contrasts with Alfred’s *Orosius* own orientation system(s) (Korhammer 1985: 251-269), and is unique also in the historical sources in general. And paradoxically, but not unexpected, it levers the least amount of error in terms of cardinal directions. When Wulfstan said that the islands that belong or accepted Danish suzerainty are left on the port side, and that Weonodland was on starboard all the way until the Vistula Mouth, there is no room for error in interpreting that his ship was actually eastbound, and that he sailed on a rough course line from west to east.

In addition, Wulfstan’s account uses the language of cardinal points: the Elbing comes from the East, the Vistula from the South, and then the Elbing or the Vistula flows into the sea West and North. Thus, Wulfstan’s travel account includes all cardinal points, and moreover and in contrast with the rest of Alfred’s *Orosius*, it actually corresponds with the 9th century geophysical settings in the Vistula Lagoon as reconstructed recently by M. Kasprzycka (Kasprzycka 1999: 148-151). Needless to say that parallels are found in the Skaldic Corpus if one wishes to use them (Jesch 2001: 134, 174-175, 176).

But, was this really the navigator’s system of orientation while on board that sailing ship? One can deduce from the Wulfstan’s text that the horizon was divided at least in four parts: the heading of the ship, the point of departure lagged behind, and the two sides of the vessel, port and starboard. This primary division of the horizon line could have been furthered by the next four directions (northeast and –west, southeast and –west), and in this manner, one arises at a total of eight direction points identical with the eight Old Norse cardinal points (clockwise these are *nordr*, *landnordr*, *austr*, *landsudr*, *sudr*, *utsudr*, *vestr*, *utnordr*), or the eight winds from the later King’s Mirror (*Konungs Skuggsjá*). This kind of reasoning is very tempting, especially when one knows that it reverberates in a vast literature that supports it.

However, there are two major objections besides the fact that the text does not refer to these points directly. The first is the ‘Scandinavian’ origin of the eight-point directional system. As Taylor mentioned a long time ago, the eight-point directional system was known since the Classical times in the Mediterranean (Taylor 1958: 7-8) and so it is quite possible that this system was ‘imported’ in Northern Europe through the works of literate monks. One important aspect, neglected by those seeing only Viking Age roots in saga literature, is the fact that this literature was written after the Scandinavian societies were imbued by Christian horizons of knowledge, which mediated actually the Classical World knowledge and values into the local cultural realm (Hollander 1962: 18-19). A quick look into the Classical World meteorology convinces almost immediately that the Ancient World knew not only about the horizon division into 12 equal parts (Aristotle’s description) but also used this division to define Mediterranean wind-roses, such as the 2nd to 3rd c. BC marble anemoscope from Rome (Taub 2003: 105-108) (fig. 2). The other

²³ Winner 1998: 1-40

objection point was explained by M. Korhammer in 1985, and sets quite clearly Ohthere's orientation system in terms of sectors or arcs of horizon instead of directional points (Korhammer 1985: 251-269). If this is the situation, and saga and other Norse literature are utterly 'contaminated' by Southern European knowledge, then what is there left for a reconstruction of a Viking Age orientation system?

The most 'risk-free' avenue is by way of mythological and linguistic research combined with first-hand ethnographical knowledge. For all practical reasons, Scandinavia

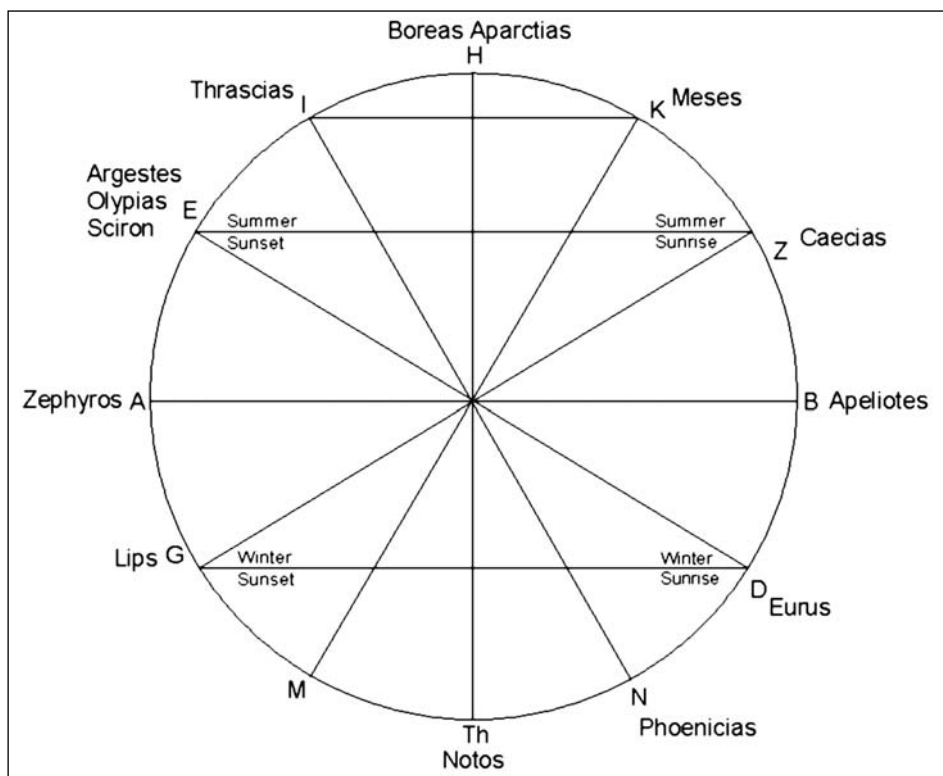


Fig. 2. Classical World's wind-rose according to Aristotle (after Taub 2003: 105, fig 3.2).

Sl. 2. Aristotelova veternica klasičnega sveta (po Taubu 2003: 105, sl. 3-2).

remains a region where warm and cold are not only life-bearing sensual perceptions, but also matters of life and death. For Scandinavians (no ethnic connotation here) South (as a fixed direction) was where the Sun was at its highest and warmest during summer time, and from this point one could be deriving thus the first orientation axis (North-South). It is probably not incidental that in the Scandinavian mythology, the primordial chaos, *Ginnungagap*, was actually a world divided between the icy North and the glowing South. And looking at the geographical 'arrangement' of the Norwegian and Danish coastlines, this directional axis makes more sense, since it defines (not in the modern acceptance of accuracy) the direction in which one can travel and communicate with others (from north to south and vice versa). Finally, there is the etymological explanation of cardinal

points, which clearly distinguishes the relationship South-Sun among the other cardinal points. Literally **east** is the point on the horizon where the sun rises. It comes from the Indo-European base *aus* which has a dual meaning of 'east' and 'dawn.' It is also the name of the prehistoric Germanic peoples dawn goddess, *Austron*, whose festival occurred in the spring. In Old English she was called *Eastre*, and is the origin of the English *Easter*. The Greek word for east is *eos*. It is not known for certain where **north** came from, but it has been suggested that its origin is *nertru*, which means 'left' in an extinct language of Italy known as *Oscan-Umbrian*. The underlying meaning is that north is 'to the left as one faces the rising sun.' *Nord* in German, Swedish and Danish stands for 'north' while the Irish 'north' was based on *tuaisceart*, *clé* meaning left. **South** comes from the Germanic *suntha*, and may have been derived from the base of *sunnon* or 'sun' - in which case *south* would literally mean 'region of the sun, side on which the sun appears.' This represents the direction to the right of the observer as the sun at sunrise. Descended from the Indo-European *wes*, **west** is literally the direction in which the sun goes 'down.' This also produced the Latin *vesper* and the Greek *hesperos* or 'evening' and is related to the Sanskrit *avas* or 'down' (<http://www.jesusismyth.net/glossary.html> and Falk & Torp 1996: 875).

As mentioned before, historical studies are of limited use when searching for the origin of navigation knowledge, and it may be we will never know exactly how much navigation knowledge is due to orally-transmitted tradition and how much came from the Mediterranean-based knowledge. Nonetheless, these sources could be regarded as measures of reflectance of several key issues, such as the notion of measuring time. Time in the Viking Age was related seemingly to the sun movement, and there are words where the meaning signify both time and direction (to the sun). Although late, medieval written sources mention two concrete occasions when measuring the altitude was done *ad hoc* by using whatever was available at hand, without prejudicing the accuracy of the measurement:

The first mention was made in the 12th century Icelandic *Grågås Law*

Then the sun is a handle high if a man is standing on a beach when sea is middle between ebb and flow looking the sun on her way down. If it looks as if a spear is placed under the sun so far that a man can reach it and the point of the spear just reach the lower edge of the sun, but the lower end of the handle goes down to the sea surface if the sky is clear.²⁴

The second mention comes from Greenland where an expedition sailed in 1266 to the bottom of the ocean (Næss 1954). Three days on the way south from the bottom of the ocean (that means the edge of the permanent polar ice) a crew on a six oared boat reached Kroksfjardarheidr on the 25th July:

It came ice on the sea at night, but sun was shining day and night and was not higher when in south that if a man was laying crosswise the boat and his head with the board, the shadow of the board nearest the sun would fall in his face. At midnight the sun was as high as home in (nearest?) settlement when it is in northwest.²⁵

These accounts indicate how early navigators measured the sun altitudes, established bearings and directions according to the sun, counted time and probably also north-south

²⁴ Translated by J. Godal from the Icelandic *Grågås Law*.

²⁵ Translated by J. Godal.

distances by using simple devices available on hand, in this case the spear and the boat's side.

Thus it seems that the time-direction concept is older than the information provided by early medieval written sources, taking different meanings already in Old Norse language. The concept seems to have been born as a practical matter, because when following the sun during the day one automatically recognizes the altitude as well. The day is at its highest, *högstdags* in New Norse and *hādegi* in Old Norse, and one sings about *sprouting of the sun in east*.

A similar situation is perceived when looking at the Baltic Slavs, who used for orientation seemingly East and West as major cardinal points, and the diurnal trajectory

of the sun. Until today, some of the major Slavic languages hold for the engl. 'west' terms that define actually sunset (Pol. *zachod*, Cz. *západní*, Rus. *Западный*, hserb. *zapanjny*) or evening (Cz. *večerní*, hserb. *nawječorny*), while for the engl. 'east' there are terms depicting rise, sunrise, dawn (Pol. *wschód*, Cz. *vychod*, Rus. *Восточный*, hserb. *wuchodny*) or morning (hserb. *narańši*, *rańši*). If east and west are similar or identical in most modern Slavic languages, not the same can be said about the other two cardinal points. For languages other than Polish, 'north' is Cz. *sever*, Rus. *Северный*, hserb. *sewjer* and 'south' is Cz. *jih*, Rus. *Южный*,

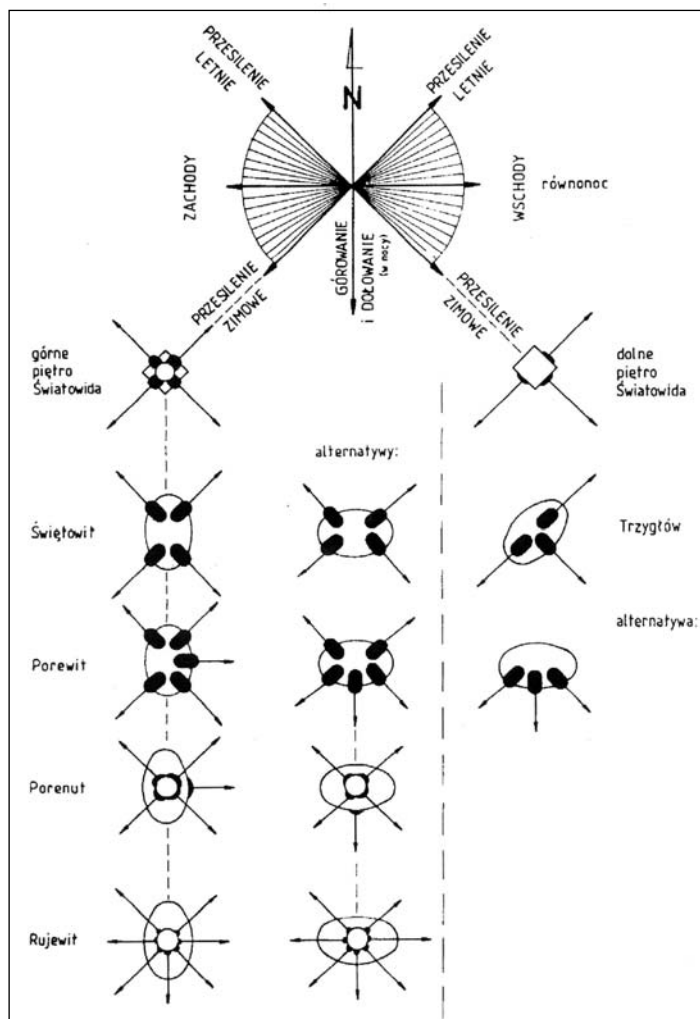


Fig. 3. The solstice orientation of the 4-faced Slavic deities as proposed by Kotlarczyk (Kotlarczyk 1993: 62, fig. 2).

Sl. 3. Solsticijska usmeritev štiriobraznih slovanskih božanstev kot jo predlaga Kotlarczyk (Kotlarczyk 1993: 62, sl. 2).

hsorb. *juho, južno*. In Polish, though, the word '*północ*' means 'midnight' which is to be related to the other important celestial body, the North Star (Pol. *Gwiazda Północna*). The North Star, is named in the Czech language after its direction pointing, to the North (Cz. *Polárka, Severka*). Besides that, 'south' is Pol. *półudnie*, which is a composite term between *pół*, the half, mid-, and *dnia*, the day, literally means the time of the day when the sun is at its zenith and points towards the geographic south.

The orientation system was rooted, as in the Scandinavian case, in Slavic mythology. Saxo Grammaticus' Svantevit (*Świętowit*) from Arkona and the statue of *Światowit*²⁶ from Zbrucz each had 4 faces/heads that can be related to the sun position at the summer and winter solstices (fig. 3).²⁷ J. Kotlarczyk's interpretation seems all the more convincing if the statue of Svantevit is placed in its original location in the temple from Arkona. The temple, recently identified during the salvage excavations carried out several years ago, was located somewhat in the middle of the fortified compound, but had a clear view of at least 180° horizon line (due to erosion, the area today is in the immediate vicinity of the edge of the high cliff). From this location both sunrise and sunset could have been observed in relation to the sea horizon. It is interesting to note, that the temple and the fortified compound at Arkona faced the open Baltic Sea towards northeast, and in days with clear skies, the location of the Bornholm Island (situated at about 92 km or 50 Nmi from Arkona) can be seen as a cloud formation at the horizon line (fig. 4).

If we take into account that an early medieval Arab historical source informs that holes were made in the walls of Slavic temples so that the Sun could be observed during



Fig. 4. Arkona.
Sl. 4. Arkona.

its diurnal journey in the skies²⁸, then it is apparent that Arkona's temple could not have been better positioned for such solar observations. From this perspective, one can perceive Arkona's temple as a marine sanctuary related not only to the movement of celestial

²⁶ The connection of this deity with the sun & the sky is present in all Slavic cultures. In the Baltic Slav mythology the sun-deity appears under the name of *Światowit, Triglav, Jarowit*, while in other Slavic cultures he is known under the name *Swarog, Swarozyc* (Lat. *Zuarasiz*). L. Niederle even found an etymological link between these last names and the indo-european names *svar* meaning sun, and *svargas* meaning sky. For details see Jedlicki 1953: 346-348.

²⁷ Kotlarczyk (1993: 56-64) makes the point by setting each of the carved faces towards that azimuth the sunrise or sundown has during the two annual solstices.

²⁸ Kotlarczyk 1993: 61. Al-Massudi informs about holes in Slavic temples for observing the sunrays.

bodies but also to the sea. Thus, the spatial orientation system in the early medieval times can be reconstructed as being based on at least four directional points corresponding to modern cardinal points, points which nevertheless were parts of horizon sectors, or arcs.

Time measurement

Another important element in the orientation system was how time was measured. **Reckoning time** after Sun, Moon, and star movements is as old as the beginning of the history of mankind. These celestial bodies were closely observed and their diurnal/nocturnal movements well recorded, especially by the priests, Christians and pagans alike. The periods of light and darkness were divided by Greek and Romans, as well as by other people, in twelve equal parts (Healy 1999: 361). The parts, however, were not equivalent with one hour. To facilitate time calculation, sundials, water-clocks, star clocks, and shadow-tables spread from the Near East throughout the Antique World throughout the centuries, especially during the *pax romana* period.²⁹ They were used to assess the position of the sun in relation to the observer, who could afterwards divide the horizon in four equal parts along the two major axes: the east-west *decumanus*, and the north-south *kardo* (Chouquer & Favory 1992: 65, 68-76). This allowed the observer to work with a combined notion of time and spatial orientation, without having to use the accuracy of modern time division and spatial orientation.

Since the advent of the Greek method of time computation, the diurnal/nocturnal periods were divided in eight equal parts, three hours each. As in the case with the medieval saga literature, this method of dividing the day and night in 3-hours blocks was spread throughout Europe, being common not only in Viking Age Scandinavia³⁰ but also in the British Isles³¹ and throughout Northern Europe. This method might have been used by Wulfstan and in spite that his account stops at 'days and nights', it actually tells us that that his sailing time was divided according to the Earth's cyclical rotation.

This issue is, however, intrinsically related to the combined time-distance concept, and how was this concept practically measured. The nautical heritage in Scandinavia has the Danish *uge søs* and the Old Norse *vikur sjofar* translated directly into English *week at sea*. The ON. *vikur* is etymologically related to inlet (Nor. *vik*) and departure (Nor. *vike*). As in the case of Nor. *Lid*, here too there are several meanings such as: shifting, time, and distance. The meaning distance probably came from the time accounted for, and in this case *vikur sjofar* reflects a combined time-distance concept similar to Nor. *døgr sigling* ('day sailing') and Nor. *døgr haf* ('day at sea'). Translated in modern parlance, that would correspond to expressions such as *a day walk* or *one hour by car*. 'Day sailing' on the coast of Norway tends to account as double the 'day rowing', that being about 72 Nm distance. Discussions about distances and about distance-time concept were carried out by several

²⁹ For details of sundials and other time-measuring devices see Schaldach 1998.

³⁰ Falk (1912: 189) citing from the mythical *Volsungasaga* (12) and the later (10th to 12th c.) *Fornmanna Sögur* (IV, 381) stated that the *eykt* (corresponding to three hour-blocs) was the main time division in Viking Age Scandinavia without detailing how this came into being, and without mention of Southern European time measurement systems. Karlsen (2003: 115, 189-190) uses basic Old Icelandic dictionaries and also the King's Mirror to name the Old Norse division of time: *midnætti*, *óttá*, *midur morgunn*, *dagmál*, *hádeggi*, *eykt* (*nón*), *midafan*, *náttmál*.

³¹ The Anglo-Saxon Chronicle notes that in AD 795 a moon eclipse occurred between three o'clock in the morning and dawn (<http://sunsite.berkeley.edu/OMACL/Anglo/part2.html>)

authors, including A. Næss and R. Morcken (Morcken 1977). Not going into details, it is necessary to stress here the difficulty of reading medieval sailing information dealing with the combined time-distance concept, because one has to conclude how much it is about time, how much it is about distance or how much it is about both.

One short example illustrates this problem: Ohthere said that his voyage along the Norwegian coast from his home place to *Sciringesheal* lasted 30 days. If one accounts for 36 Nm travelled each day, then the total sums up to 1080 Nm, which leads us to figure a route between Tønsberg (near Sciringesheal) and the northern border of growing grain at that time – on western part of Kvaløya in Trøms. Here we are left wondering if he was accounting for distance when talking about time. The main point illustrated here though, is not the distance itself, but the way of thinking in that period. There is a time-distance concept based on a speed assessed as normal. For scientists and other modern-minded persons this is a problem, since the well-known mathematical relationship between speed, distance and time cannot be applied here. In addition, distance was difficult to measure on the open sea at that time. Today, modern sailors use the clock and other devices to calculate the speed, but the mechanical measuring of time is quite a new feature in the history of navigation.

Cognitive mapping

Besides these astronomically-based methods of spatial and time orientation systems, Wulfstan offers in his account plenty of geographic information, which ought to be related to the process of DRAWING A MENTAL MAP OF THE ROUTING. This passage is important, particularly because it strives to describe in few words the geographical sense of the world, the accuracy of spatial distances and perspectives reflected in an early medieval cognition, and besides all the image of the ‘mental map’ of the Baltic Sea and the surrounding lands that guided Wulfstan (or the navigator in his account) to safe arrival in Truso.³² The process of drawing such a map, based on existing knowledge, can be described here as a sequential chain:

1. The first task is to recognize peculiar features from the surrounding sea- and landscape as one sailed out of the port at *Hæðum*. Vital for the recognition process is the shape, the location, and the timing each specific feature has within the visual field of the observer. A major role is played here by weather (visibility) and time of observation (day, night).

2. The second step is to transform these land- or seamarks into points of sailing or bearings. For example, the cliff at 135 m high (*Queen's Throne*) on the Møn Island is visible in good weather from 20 km offshore distance, thus being an excellent bearing ‘due north’ for vessels hugging the eastern coast of Falster.³³ In the same manner, the high cliff at Stævn, on Sjælland, was a visible bearing ‘due west’ for vessels crossing the Baltic from Scania to Rügen (fig. 5).³⁴

³² For medieval manuscript depictions of ‘mental maps’ and seafaring perceptions, see J. Flatman, *Medieval Perceptions of Maritime Space*, <http://www.arch.cam.ac.uk/%7Efc22/register.htm>.

³³ For practical observations with the Skuldelev 1 replica, *Ottar*, in the summer of 2004 see Englert & Ossowski report, Wismar Seminar September 2004, in press.

³⁴ This observation was taken by the author during sailing with *Nidhug* from Scania to Hiddensee in the summer of 1999.

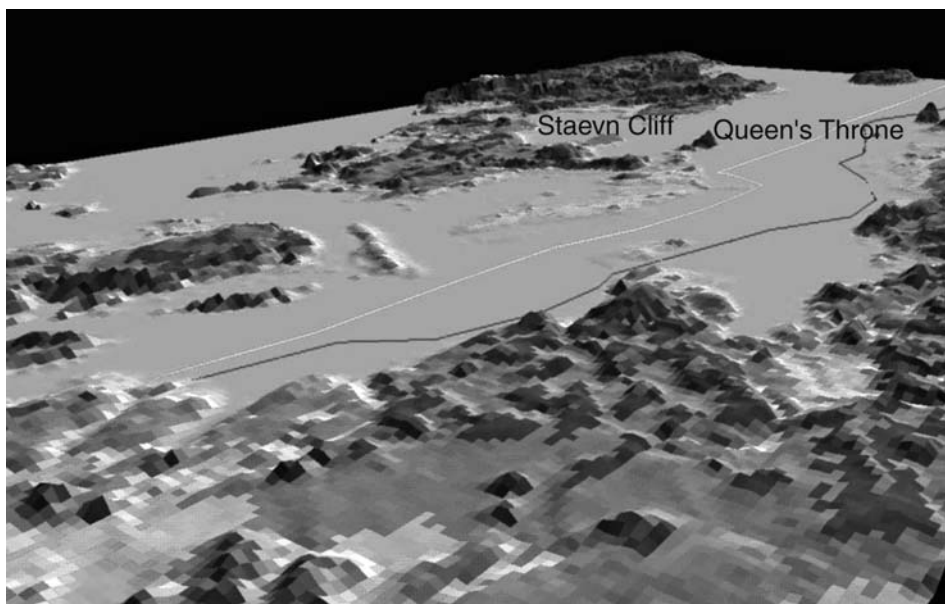


Fig. 5. A 'birds-eye view' towards Scania on a 3D model of Wulfstan's routing in the Western Baltic region.
 Sl. 5. Pogled na Skanijo s ptičje perspektive na 3D modelu Wulfstanove trase na področju zahodnega Baltika.

3. The next step is to insert these points of sailing into a more complex and general orientation system based on objective (astronomic observation) and subjective (human instinct) inferences. This system had to be reliable to such an extent, as to enable the navigator to reach the same or nearly-identical result repetitively.

4. The last step is passing the information in a kind of 'mode of transmission' to another person, be it the helmsman from the second watch, or simply the one who would inherit the task of steering ships on that particular route.

In Wulfstan's account, we have actually a changed version of the last step, since his narration has come to be written by a learned scribe from Alfred's entourage. In spite of this added difficulty, one can try to trace back the 'mental map' of the region. Thus, the account states clearly two main seascapes: the area which practically could have been seen from the sailing ship, that is the actual sailing area, and the 'beyond the sailing horizon' area which was not visible but was known to be there. The very existence of this latter part in the historical account is a secure sign that Wulfstan (the navigator) was depicting to Alfred's scribe from his own 'mental map' of the Baltic region. He did not and could not see Möre, Blekinge, Öland and Gotland from the deck of his ship, but he knew they were there somewhere on the port side, north of his route (step 3). Going further back (step 2), one can reasonably assume for all practical purposes that for each mentioned 'land' the navigator had some specific bearings, not mentioned in the text, which nevertheless were used *in praxis*.

Navigation method

The navigation method and type can be deduced first of all from the historical sources, and especially from the comparison between Ottar' and Wulfstan's accounts in

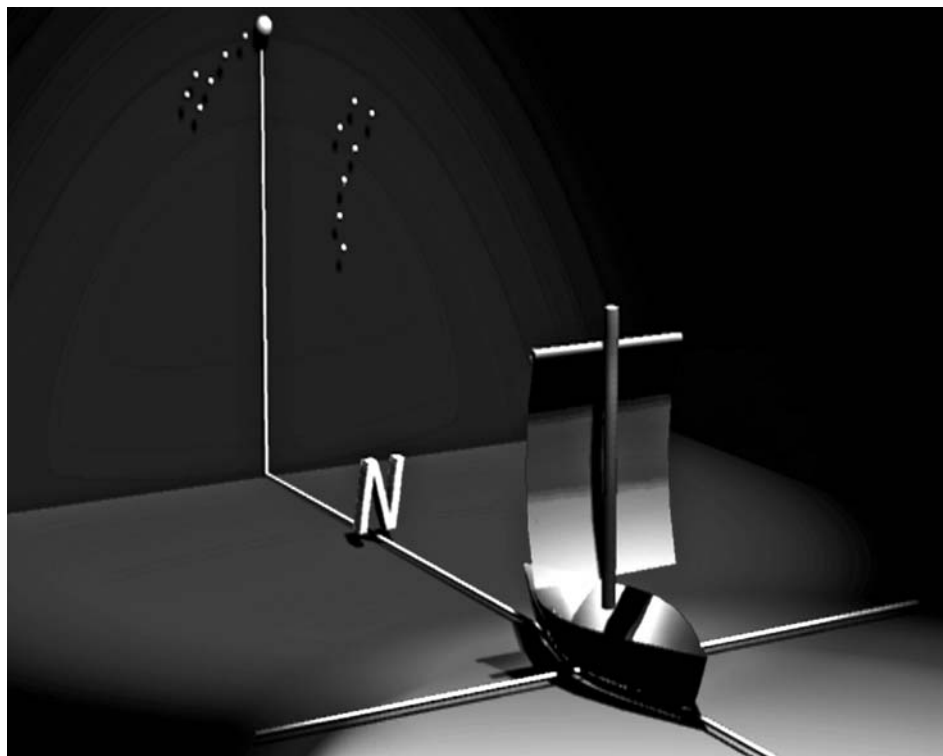


Fig. 6. Astronomical night sailing and direction-finding.

Sl. 6. Astronomsko usmerjanje med nočno plovbo.

Alfred's *Orosius*. There are two types of navigation mentioned in the text: coastal navigation with night-stopping (Ottar's account on sailing along the Norwegian coastlines), and non-stop navigation (Wulfstan's account). The account of Wulfstan, in fact, stresses this by repeating in the text that the ship *wæs ealne weg* sailing. Here, we have one of the earliest and clearest informations that Viking Age voyages were not only pure coastal navigation no matter how often this method was practiced. Another important piece of information hidden in Alfred's text is the expression *yrnende under segle*, which occurs in two more instances throughout the Anglo-Saxon Corpus, once under an entry for year 1046 and a second time in a poem.³⁵ In both instances the combination of these words means actually driving the ship by sail only, and most importantly running it before the wind. Thus, in our case, one can venture to say that Wulfstan (the navigator) was actually implying that his ship was running with the westerlies under the sail all the way out to the Vistula Mouth Area. This information and the fact that sailing was carried out by day and by night points actually not only to the method of navigation but also to the route Wulfstan may have chosen to sail to destination. By day, he was probably orienting himself after the Sun, the visible landmarks, and other navigational signs known to him, and by night he was using the North Star as a fixed celestial point from which a horizon heading could be deduced in order to position/orient the ship in relation to the four cardinal directions (fig. 6).

³⁵ J. Bately, pers. comm. Roskilde, September 2004.

Navigation aids: the wooden disc from Wolin

Navigation aids found in the **archaeological context** are very rare, but a recently-found artefact from Wolin seems to possess the attributes of a sundial. Archaeological excavations carried out on the path of the present bridge that by-passes the town of Wolin unearthed in the summer of 2000 a wooden disc at about 2 m ground depth (Stanisławski 2001: 163). The peat and vegetation layer that contained the artefact covered also the remains of two residential structures and remains of shore reinforcements. The double pole-layer of the shore reinforcements showed signs of a wattle construction onto which fragments of ship planks were laid. The first residential structure displayed vertical rows of poles as main structural wall components. The filling between two occupational levels marked by clayish floors contained ceramic sherds of the Menkendorf type, osteological remains of mammals and fish, ship-related fragments (parts of a ship's bow, fragments of ship planks, framing treenails, repair laths with rivets), a cultic wooden figurine, fish floats, one Saxon coin, a wooden disc with incised lines, and other metal, wooden, and textile artefacts (Stanisławski 2001: 164). The wood used in the construction of the house and that used in the shoreline reinforcement was dated dendrochronologically to between 935 ± 7 and $1011 \pm 9/8$ AD, while the secondarily-used ship planks were dated to between 938 ± 7 and $995 \pm 9/7$ AD (Stanisławski 2000: 164). The dating ranges seem, thus to converge quite well, showing the beginning of the construction before the first half of the 10th c. AD, continued afterwards towards the end of that century into the beginning of the 11th c. AD. The author concluded on the basis of the dendrochronological dating that the house and the shoreline reinforcements were built at the end of the 10th and beginning of the 11th c. AD. The presence of ashes and the thickness of layer nr. 4 made him to assume an occupational period for the entire first half of the 11th c. AD ended by the historically-mentioned attack on Wolin by the Danish king Magnus the Good in 1043 AD. The presence of a Saxon coin, dated to the end of the first half of the 11th c., together

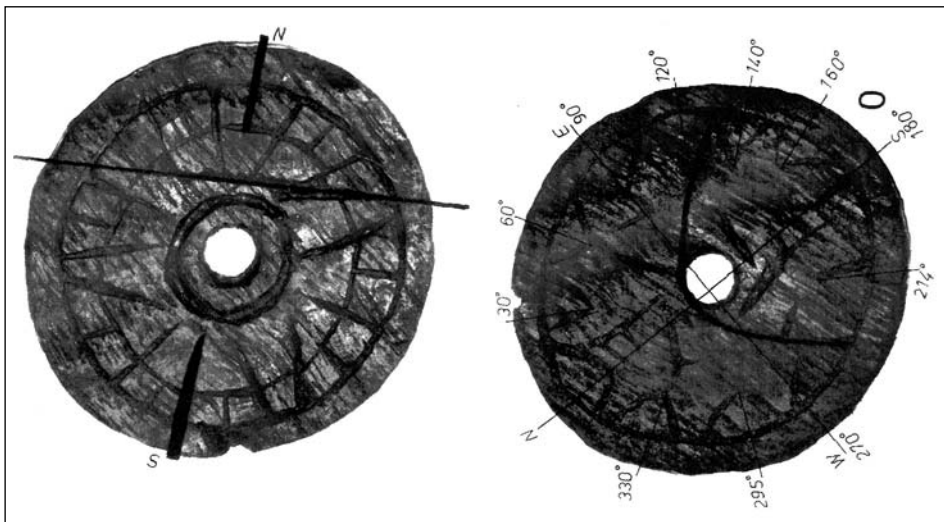


Fig. 7. The wooden disc from Wolin (after Stanisławski 2001: 172-173, figs. 5.7-5.8).

Sl. 7. Lesen disk iz Wolina (po Stanisławskem 2001: 172-173, sl. 5.7-5.8).

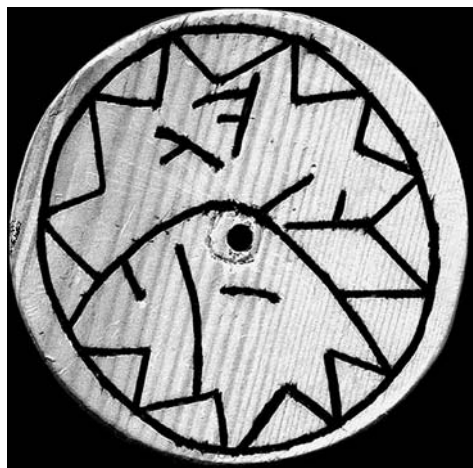


Fig. 8. The replica of the 11th century sundial from Wolin.

Sl. 8. Kopija lesene sončne ure iz Wolina.

with an ornamented fibula (Ringerike style) in the same layer nr. 4 were further arguments for the selection of the end of first half of the 11th c. as the probable date for the wooden disc (Stanisławski 2001: 164-165). The wooden disc, thus, can be said to post-date this dating range, being used after all probabilities within the first half of the 11th c. AD. The fact that the investigator preferred to date the wooden disc at the end of the first half of the 11th c. AD is to be seen as a purely archaeological dating, marking the end of the use of the artefact rather than the time span when the artefact itself was actively used. After consulting several specialists from Sweden and Denmark, B. Stanisławski cautiously interpreted the find as a possible sundial, although he concluded that

the main aim of his article was the presentation of the unusual artefact that may become the topic of further analysis and scholarly interest in the future (Stanisławski 2001: 174).

The wooden disc, made of oak, has a diameter of ca 8.3 cm, a thickness of about 0.9 cm (fig. 7). Its irregular circular shape seems to have been more the result of deposition circumstances, than of deliberate wood-carving. The disc has a central hole of about 1 cm diameter that cuts through the disc surface. Both faces show lines of irregular width incised into the disc surface. On one face, named by the investigator face A, there are two concentric circles, the space between them being divided by twenty-four separator lines. The lines can be classified in short- and long-lines; the short ones do not trespass the limits of the inner circle. There is an apparent pattern, where long-lines seem to encompass the shorter ones. However, this pattern is broken in four distinct locations, placed seemingly in opposite directions (up and down, left and right). Stanisławski drew a line through the longest long-line and interpreted it as a gnomon line for equinox time (late March and October). In the same time, he arbitrarily took a long line as the southern indicator and a short line as a northern indicator. He further divided the other face of the wooden disc, designated as face B, in compass degrees and established a short inner line intersected by two shorter lines as the 'north pointer'. On this face, the concentric circles are replaced by a large circle drawn along the disc edges. Triangle apexes were constructed inside this circle by incising shorter oblique lines that join each other in a seemingly regular pattern. There are twelve of such small triangles within the larger circle, but their pattern seems disturbed in at least three locations. The most characteristic line, however, on this face, is a curved line that unites the edges of the large circle, the middle of the curved line being tangential to the centre-hole of the disc. This line was interpreted as a gnomon line for the 60° N latitude (Stanisławski 2001: 173).

The most convincing argument for interpreting the Wolin-wooden disc as a sundial comes from a small experiment with replicating and using the artefact, experiment which was carried out in the summer of 2004 on the island of Møn. Four wooden discs have been set up for this experiment, three 'blanks' and the copy of the Wolin artefact (face B only)

(fig. 8). In addition, the bandwidth of a wooden sundial marked at Haithabu, Germany in the same time period was used as a control device. The three blank discs had their central pin set at different heights: the first disc had the pin at 0.6 cm height above the disc face; the second disc had the pin at 0.8 cm above the disc face and the third disc had the pin at 1 cm above the disc face. The experiment was carried out as detailed below:

- | | | |
|---------|---|---|
| 5:53 am | - | set up the discs at even intervals and levelled with the sea surface. |
| 6:05 am | - | set up disc nr. 1: 4: 0.3 cm pin height |
| | - | marked shadow at both times |
| | - | shadow on disc nr. 4 is fully on the disc face |
| | - | shadow on discs nos. 1, 2, 3 is still on the edge |
| 6:20 am | - | sun azimuth: 75° N |
| | - | set Wolin copy and Haithabu discs |
| 7:00 am | - | marked shadow on all discs |
| | - | sun azimuth: 81° N |
| 7:30 am | - | on the Wolin disc-copy the pointer end is at intersection between the curve of the gnomon shade and the first zigzag line to west |
| 8:00 am | - | marked shadow length on all discs |
| | - | the shadow length touches now the range line drawn on the Haithabu disc |
| | - | sun azimuth: 93° N |



This incised sign (above) cannot be a 'North pointer' for the Wolinian disc-copy. If oriented to point North, then the line shown below does not point to East.



The pin shadow jumps over to the 'northern' side of the curve.

- | | | |
|----------|---|---|
| 9:00 am | - | marked shadow length on all discs |
| | - | Wolin disc is asymmetric: shrinkage and deformation seems to have taken their toll after more than 1000 years in the wet ground |
| | - | sun azimuth: 95° N |
| 10:00 am | - | marked shadow length on all discs |
| | - | sun azimuth: 116° N |
| 11:00 am | - | marked shadow length on all discs |
| | - | sun azimuth: 119° N |
| | - | Wolin disc-copy has the end of the shadow right on the incised curved line |
| | - | disc nr. 4 has shadow in the edge of the hole |

- | | | |
|----------|---|---|
| 12:00 am | - | marked shadow length on discs nos. 1-3 |
| | - | Wolin disc-copy has shadow on incised curved line |
| | - | sun azimuth: 150° N |
| 1:00 pm | - | marked shadow length on discs nos. 1-3 |
| | - | Wolin disc-copy has shadow on incised curved line |
| | - | the shadow on disc nr. 4 is in the pin-hole |
| | - | sun azimuth: 177° N |

The tip of the pin shadow was marked, thus, on all blank discs in the same timing sequence. That enabled the drawing of radial lines of sight through all the shadow points before noon (fig. 9). These points were, afterwards, united through a continuous line and the discs were partitioned by a permanent North-South axis (fig. 10). The last step in the construction of the experimental sundial was the extension of the gnomon line on the other shadow points in the afternoon, and the marking of daytime hours at the end of each radial line (fig. 11).

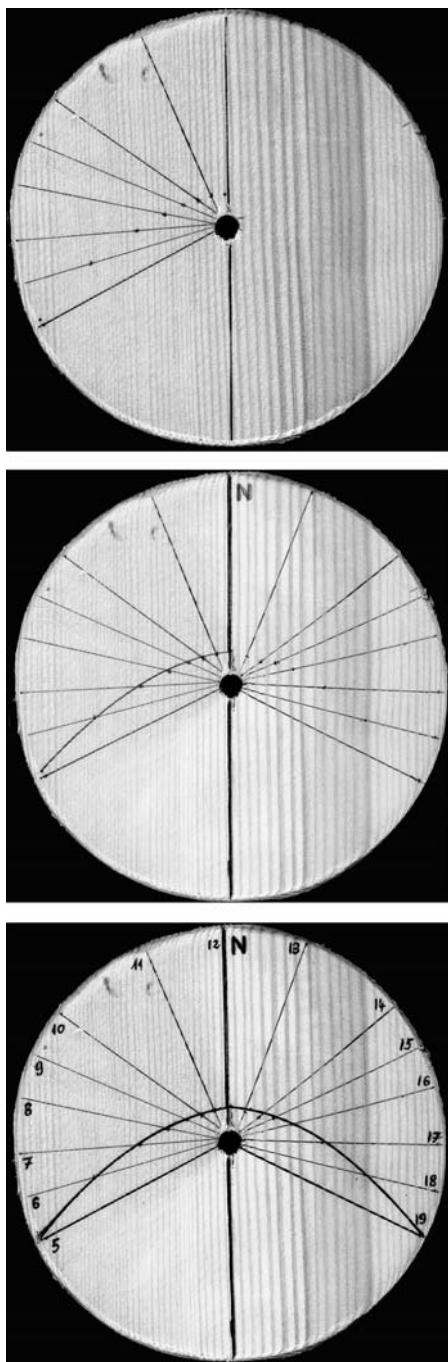
The experiment has shown further that there is a relationship between the pin height (H) and its diameter (D). If pin height is less than pin diameter $H < D$ (0.3 cm < 0.5 cm), then the end of the pin shadow around noon time sinks in the pin's hole. If pin height is greater than the pin's diameter $H > D$ (1.7 cm > 0.5 cm) (the case of the Haithabu disc), then the shadow will trespass the disc edges. The optimal height of the pin was shown to be at 1 cm for a pin diameter D of 0.5 cm. From this relationship, there is the ratio $H - D$ of 2:1 or lower.

Based on these considerations, one can analyse further the wooden disc from Wolin. The Wolin disc has a hole with a diameter of 1.1 cm, but for the dimensions of the disc (diameter of 10.9 cm) this hole-diameter is too large since the pin ought to have been as high as its diameter in order for the shadow to be kept out of the pin's hole. But it could not have been too tall in order not to trespass the disc edges. The only possible explanation is that the diameter of the centre-hole on the Wolin disc shows the diameter of the base of the pin and not the diameter of its pointer end.

The experiment has shown that the curved line on face B of the Wolin disc corresponds with the trail of a gnomon shade for the 55° N latitude for the month of July. The time of the year corresponds with earlier estimates, but the latitude has changed. The curved line on face B of the Wolin disc is a gnomon curve that matches a solar band at the end of July on or around 55° N latitude. This confirms that:

1. the disc is a sundial
2. the disc has been manufactured and used in the Baltic and possibly the North Sea for non-stop voyages on the same latitude.
3. the 12 tacks on the face A could be orientation marks which divide the horizon in 4 quarters each with 2 bearing tacks within major cardinal points. In this case, the 12 tacks carved along the edge of the disc might, represent sectors of horizon.

The experiment points also to another interesting detail. Observations for this experiment were made at the position of 54° 57.921 latitude N and 12° 33.157 longitude E. The 55° N latitude line, which crosses not far from this point, has an interesting geographic incidence with known historical places related to navigation and seafaring (fig. 12).



Figs. 9-11. Sequential steps in replicating a sundial for the 55° N latitude.

Sl. 9-11. Zaporedni koraki posnemanja sončne ure pri 55° severne geografske širine.

The line passes through the mouth of Tyne on the eastern coast of England, through Aabenraa, Svendborg on the southeastern coastline of Fyn, Vordingborg on Sjælland, Møn, the southernmost tip of Bornholm, it crosses just above the Sambian landspit, and touches the Dniepr River near Smolensk. All these areas are connected with seafaring activity both in the Viking Age and in the Middle Age. Some activity can be ascribed to the Scandinavian Vikings, but it should be stressed here that not all Viking Age seafaring activity needs to be connected to ethnic Scandinavians. The Newcastle upon Tyne lies south of the Holy Island, an area that witnessed the earliest documented piratical activity ascribed to the *Northmen*, the people from Scandinavia. The monastery at Lindisfarne, located on this island, experienced towards the end of the 8th c. AD the destructive action of Viking piratical actions, and the whole region was within the action range of the Viking fleets reaching the British isles.

In the Danish archipelago, both Svendborg and Vordingborg became during the High Middle Ages strategic locations from which offensive actions were taken against the Wendish Vikings. The isle of Møn is one of the Danish isles where Wendish settlements were established. On Bornholm, which constituted a landmark for the Baltic shipping on the east-west axis at all times, the latitude line passes just south of the southernmost tip of the island where a concentration of Viking Age settlements and burial grounds with Slavic artefacts have been excavated (excavations at and near Grødbby). The line passes also along the Sambian landspit, which was a landmark for reaching the rich amber grounds of the pagan Prussians, while Smolensk is well-known for its trading importance in the early medieval times. Its Viking Age predecessor was the settlement complex from Gnezdovo with its ten burial grounds ex-

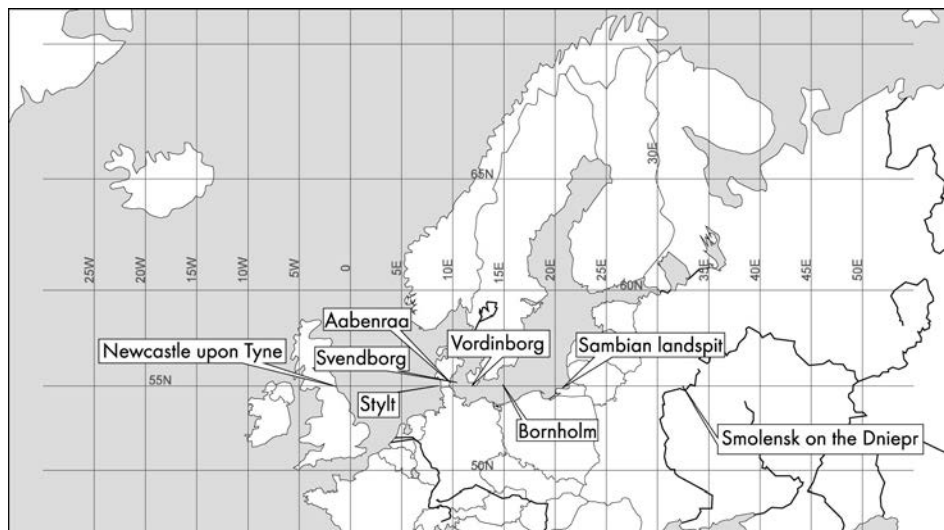


Fig. 12. The 55° N latitude line across Northern Europe.

Sl. 12. Črta 55° severne geografske širine po severni Evropi.

hibiting thousands of burial mounds. Stalsberg counted at least one hundred burials with Scandinavian grave goods, half of which she counted as Scandinavian. Among these, she included a simplified list of eleven graves with incinerated grave-boats, all dated to the 10th c. AD (Stalsberg 1999: 437, 444-448). Although it is not certain that the dead incinerated with or in these boats were ethnic Scandinavians, the simple presence of these features point to the multifaceted cultural environment at the Upper Dniepr in those times. Coupled with this, one should note that the Dniepr was the main 'highway' for voyages headed towards the Black Sea and the magnificent Byzantine capital, Constantinople. The 55° N latitude line, thus, seems to be rather vital for communication and transport where navigation played a major role on the east-west axis on both the Northern and the Baltic Sea, as well as on mainland Russia. Thus, a sundial fashioned for this latitude should not be seen as an exquisite article since long-distance sailing actually depended on making as less contact with land as practically possible.

The sundial from Wolin should be seen also in the context of other finds in order to give an idea about the possibility of instrumental navigation in the Viking Age Baltic Sea area. These finds, all made in the Oder Mouth area consists of :

1. the miniature wind-vane from Menzlin dated approximately to the 10th c. AD (Lamm 2002: 57-63).

2. Adam of Bremen's *olla vulcani*, the unique 'lighthouse' from Wolin running on 'Greek fire' dated to the 11th c. AD is an example on how night navigation might have been made safer in the Southern Baltic (Filipowiak 1985: 91-102).³⁶

These two finds coupled with the wooden sundial from Wolin, seem to point again to the importance of the Oder Mouth Area for the navigation and long-distance seafaring in the Viking Age. In addition, these finds altogether indicate that navigation in that period

³⁶ For its navigational purpose, see Indruszewski 2004: 110.

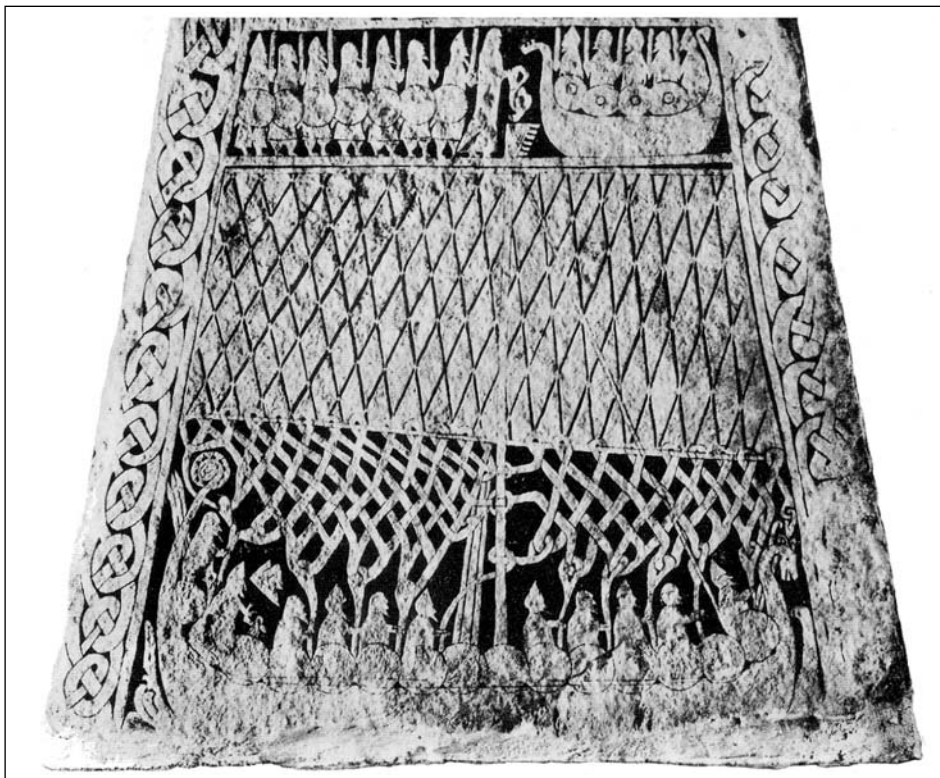


Fig. 13. The Stenkyrka runic stone (after Lindquist 1941, fig. 97).

Sl. 13. Runski kamen iz Stenkyrke (po Lindquistu 1941, sl. 97).

was an art based on human senses and cognitive estimates of an orientation system that took advantage of stored knowledge about celestial bodies, landmarks, and other navigational benchmarks employed at sea or during inland navigation.

Conclusion

The progress made in navigation and spatial orientation ought to be related directly to the progress made in the introduction and performance of sailing technology in the Central Baltic area from the 8th c. AD onwards. The unique ship representations carved on the Gotland runic stones stand as a conclusive argument. The windvane from Stenkyrka Smiss 1 (fig. 13), the bowline from Lärbro St. Hammars 1 and Hejnum Riddare, the tacking boom depicted in Klinte Hunninge 1, and the general trend in the sail aspect ratio *Ar* are all indicative of the technological development that happened sometime between the 8th and the 10th c. AD (Indruszewski 2001: 261-269). Although the dating of these ship representations still remains a debatable issue, they clearly show that navigation and sailing in the Viking Age Baltic Sea were greatly influenced by the introduction of sail as a major method of propulsion. In other words, the discovery of a sundial in Wolin matches in terms of navigation the progress made by the introduction and the use of sail in sailing, both items being indispensable for long-range travel at sea. It seems that the 8th

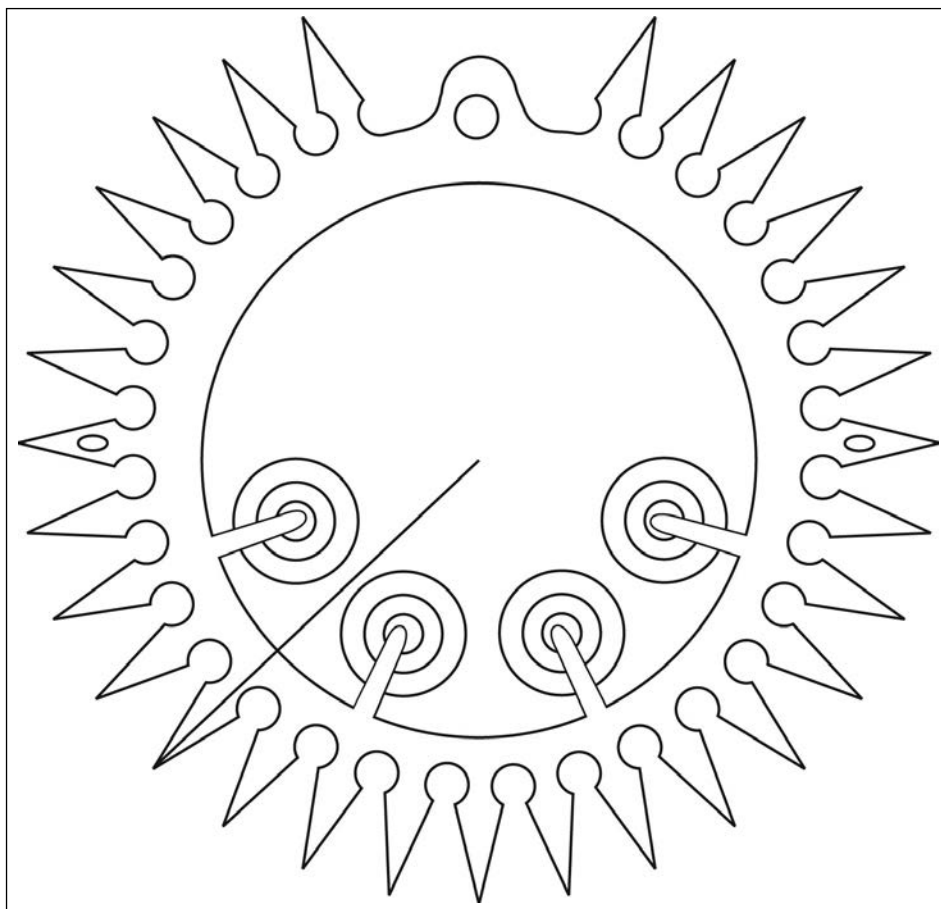


Fig. 14. Metal disc from Ile de Groix (after Müller-Wille 1970: 192).

Sl. 14. Kovinski disk z Ile de Groixa (po Müller-Willeju 1970: 192).

through the 10th c. AD was the period when long-distance sailing transformed the Baltic Sea into a veritable communication and transportation hub. This trend does not seem specific only to the Baltic, but can be also perceived from everywhere around Europe, starting with the Byzantine and Arab seafaring in the Mediterranean and ending with the Viking raiding and conquest in the British Isles, Normandy and Ireland. The seafaring activity in the latter area has left also traces similar to that found in Wolin. The best example comes from the Gulf of Biscay, specifically from the *Ile de Groix*. Besides the incinerated ship-remains of hundreds of rivets and nails from the 10th century burial ground, the isle came to be known also for the discovery of a metal disc (Müller-Wille 1970: 192) that presumably represents a sundial with four concentric circles symbolizing the sun at different positions during its diurnal trajectory (fig. 14). These artifacts come to complete an entire range of archaeological artifacts, historical information, and linguistic evidence that point altogether that Slavs, Scandinavians, Balts, and other people engaged in long-distance travel on sea and land during and after the Viking Age (8th through 11th c. AD) possessed a multifaceted knowledge of their natural environment including the movement of stars

and of the sun. This knowledge left seemingly imprints in the mythological and supernatural beliefs, as well as in the mundane vocabulary of modern languages. People of that time were more inclined to use the natural means at their disposition to orient themselves spatially than the modern man and the scholarly circles of today like to think of. In fact, the use of the sun during the daylight and of the stars during the night time for marking time and spatial location continued throughout the Middle Age up to the modern times, when sundials were displaced by clocks and other time-keeping devices. In this respect, it is perhaps not incidental that Olaus Magnus's historical information from the mid 16th century on the use of the magnetic compass in Northern Europe is utterly confusing (Seaver 2001: 235-254), since it reverberates a situation when Late Medieval navigators were relying more on their sundials for orientation at sea than on the 'relatively-new' magnetic compass.

Bibliography

- Barfod, J. H. P. 1981: Navigation. *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder*. Viborg. 260-263.
- Binn, A. L. 1972: Sun Navigation in the Viking Age, and the Canterbury Portable Sundial, *Acta Archaeologica* XLII, København, 23-34.
- Chouquer, G. & F. Favory. 1992: *Les Arpenteurs Romains. Théorie et pratique*. Paris.
- Christensen, A. E. 1993: Vikingernes Verdensbilde, skipsbygging og navigasjon. Norsk Sjøfartsmuseum Årsberetning 1992, 151-164.
- Crumlin-Pedersen, O. 1983, Skibe, sejlads og ruter hos Ottar og Wulfstan, in J. Skamby-Madsen ed., *Ottar og Wulfstan, to rejsebeskrivelse fra vikingetiden*, Roskilde, 32-44.
- Falk, H. 1912: *Altnordisches Seewesen*. Heidelberg.
- Falk, H. & A. Torp, 1996: *Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog*. Oslo.
- Filipowiak, W. 1985: Garnek Wulkana, najstarsza latarnia morska nad Bałtykiem w XI wieku. *Nummus et Historia*, 91-102.
- Franz, M. O. & H. A. Mallot, Biomimetic Robot Navigation. In T. Arai, R. Dillmann, T. C. Henderson, eds.) *Robotics & Autonomous Systems*, vol. 2, Issues 1-2, 133-153 (internet summary at http://www.wordiq.com/definition/Navigation_research)
- Haasum, S. 1974: Vikingatidens segling och navigation. *Theses and Paper in North European Archaeology*. Stockholm.
- Hagland, J. R. 2002: Landnámabok etter Hauksbók. Stavanger.
- Healy, J. F. 1978: *Mining and Metallurgy in the Greek and Roman World*. Thames & Hudson London.
- Hollander, L. 1962: transl. *The Poetic Edda*. Austin.
- Indruszewski, G. 2001: Technical Aspects of sail representations on Gotland's runic stones: a non-parametric approach. In E. Wilgocki et al. (eds.). *Instantia est mater doctrinae*. Szczecin, 261-269.
- Indruszewski, G. 2004: *Man, Ship, Landscape. Ships and Seafaring in the Oder Mouth area AD 400-1400. A case-study of an ideological context*. Copenhagen.
- Jedlicki, M. Z. 1953: *Kronika Thietmara. Biblioteka tekstów historycznych* 3. Poznań.
- Jesch, J. 2001: *Ship and men in the late Viking Age: the vocabulary of runic inscriptions and skaldic verse*. Woodbridge.

- Karlsen, L. K. 2003: *Secrets of the Viking Navigators. How the Vikings used their amazing sunstones and other techniques to cross the open ocean.* Seattle.
- Kasprzycka, M. 1999: Tło paleogeograficzne osadnictwa Żuław Elbląskich w pierwszym tysiącleciu naszej ery. In P. Urbańczyk (ed.) *Adalbertus – Tło kulturowo/geograficzne wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie.* Warszawa, 7–185.
- Korhammer, M. 1985: The orientation system in the Old English Orosius: shifted or not? In N. Lapidge & H. Guesuss (eds.) *Learning and Literature in Anglo-Saxon England.* Cambridge, 251–269.
- Kotlarczyk, J. 1993: W poszukiwaniu genezy wielotwarzowych wyobrażeń Światowita, Świętowita, Rujewita i innych. In M. Kwapiński & H. Paner, *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich.* Gdańsk, 56–64.
- Lamm, B. 2003: Die wikingerzeitliche Miniaturwetterfahne aus Menzlin. *Bodendenkmalpflege in Mecklenburg-Vorpommern Jahrbuch 2002, Band 50.* Lübstorf, 57–63.
- Larsen, S. 1975: *Vikingerne hav.* København.
- Lindquist, S. 1941–1942: *Gotlands Bildsteine, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvets Akademien,* Uppsala.
- Marcus, G. J. 1953: The Navigation of the Norseman. *Mariner's Mirror* 39, 112–131.
- Mixter, D. 1979: *Primer of Navigation.* New York.
- Morcken R. 1977: *Veien mot nord, Sjøfartshistorisk Årbok* Bergen 1977, 334–379, Bergen.
- Müller-Wille, M. 1970: Bestattung im Boot. Studien zu einer nordeuropäischen Grabsite, *Offa* 25/26: 7–203.
- Næss, A. 1954: *Hvor lå Vinland.* Oslo.
- Ramskou, T. 1969: *Solstenen – primitiv navigation i Norden før Kompasset.* København.
- Ramskou, T. 1982: *Solkompasset.* København.
- Schaldach, Kh. 1998: Römische Sonnenuhren. Eine Einführung in die antike Gnomonik. Frankfurt a. M. (Harri Deutsch).
- Schiffer, M. B. & J. M. Skibo, 1987: Theory and Experiment in the Study of Technological Change. *Current Anthropology* 28 (5): 595–622.
- Schnall, U. 1975: Navigation der Wikinger. *Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums* 6. Oldenburg, 5–207.
- Seaver, K. A. 2001: Olaus Magnus and the 'Compass' on *Hvitsark.* *Journal of Navigation* 54, 235–254, Cambridge University Press.
- Stalsberg, A. 1999: Skandinaviske båtgraver fra vikingetiden i Rus'-riket: oversikt og tolkning, *AmS-Rapport* 12B, 419–450, Stavanger.
- Stanisławski, B. 2001a: Wczesnośredniowieczna ceramika słowiańska oraz bałtycko-wendyjska z Wyspy Bornholm, *Materiały Zachodnio-Pomorskie* XLVI, 107–123.
- Stanisławski, B. 2001b: Dysk drewniany z Wolina jako kompas słoneczny – następny krok w badaniach nad wczesnośredniowieczną nawigacją? *Materiały Zachodnio-Pomorskie* XLVI, 157–177.
- Sølver, C. V. and G. J. Marcus. 1958: Dead reckoning and the ocean voyages of the past. *Mariners' Mirror* 1/44, 18–34.
- Taub, L. 2003: *Ancient Meteorology.* Routledge. London and New York.
- Taylor, E. G. R. 1958: *The Haven-Finding Art – A History of Navigation from Odysseus to Captain Cook.* London.
- Thirslund, S. *Træk af Navigationens historie – Fra oldtiden til 1530.* Helsingør.
- Thirslund, S. 1995: *Viking Navigation.* Humlebæk.

- Wagnkilde, H. 2001: Slawische Relikte in Bornholmer Gräbern aus der Zeit der Einführung des Christentums im 11. Jahrhundert, in C. Lübke (ed.) *Zwischen Reric und Bornhöved. Die Beziehungen zwischen den Dänen und ihren slawischen Nachbarn vom 9. bis ins 13. Jahrhundert*, Stuttgart, 57–77.
- Waters, D. W. 1958: *The Art of Navigation in England in Elizabethan and Early Stuart Times*. London.
- Winner, M. 1998: *Kompendium i Vikingetidens Navigation. Roskilde. Manual for use in the Museums Course Centre*. Unpublished. Roskilde

Pomorske spretnosti in zvezdoslovno védenje v vikinškem času na Baltiku

George Indruszewski (Viking Ship Museum, Roskilde, Denmark) and
Jon Godal (Rissa, Norway)

Človekovo prostorsko orientacijo na morju v zgodnjem srednjem veku severne Evrope so v večini 20. stol. z večjim ali manjšim uspehom premlevali znova in znova. Širok spekter hipotez in rešitev so ponujali tako mornarji kot zgodovinarji, arheologi, ladjedelci in drugi zainteresirani znanstveniki. Vrteli so se predvsem okoli sprejetja ali zavrnitve navigacije z inštrumenti, glede na uporabo znamenj v pokrajini in nebesnih teles za določanje položaja in iskanje smeri na morju. Leta 1948 so v Uunartoqu na Grenlandiji našli lesen disk z gravurami (*sl. 1*). Nekateri raziskovalci in mornarji so ga razlagali kot sončno uro. To je sprožilo ostro debato. Taka razlaga je odprla možnosti za drugačen pogled na orientacijo na morju.

Članek prikazuje orientacijo na morju v povezavi z arheološkimi, zgodovinskimi, jezikoslovnimi podatki in novimi spoznanji, ki jih je prispevala eksperimentalna arheologija. Morjeplovci iz vikinških časov so se ne glede na etično pripadnost s svojimi ladjami klatili po Baltiku in se orientirali s pomočjo nebesnih teles, kot sta sonce in Severnica. Besedišče večine skandinavskih in slovanskih jezikov obsega izraze, ki se nanašajo na merjenje časa in na točke, ki omogočajo orientacijo v prostoru glede na položaj sonca, kar nakazuje, da so zgodnj srednjeveški mornarji uporabljali enovito predstavo o prostoru in času, ki je danes skoraj povsem zatonila v pozabo. To "skrito" védenje se odraža tudi v arheoloških najdbah, ki se navezujejo na poganska verovanja baltskih Slovanov, posebno na prostoru najpomembnejšega svetišča v Arkoni (*sl. 4*) na Rügen. Njegova lega kaže, da je bil njegov kultni pomen neločljivo povezan z določeno ravnijsko zvezdoslovnega védenja, ki je v vsakdanjem življenju lahko služilo tudi plovbi na velike razdalje. Uporabo zvezdoslovnega védenja nakazujejo tudi skandinavski poznosrednjeveški zgodovinski viri, za katere se zdi, da predstavljajo mešanico evropsko-krščanskega védenja o orientaciji v prostoru in času ter zgodnejšega izročila, ki odseva v mitološki temi *Ginnungagapa*, prvobitega kaosa.

Arheološki dokazi, še posebej odkritje graviranega lesenega diska iz 11. stol. v zgodnj srednjeveškem trgovskem središču v Wolinu na Poljskem (*sl. 7*), krepijo vtis, da so tako v vikinškem času kot po njem na Baltiku uporabljali astronomsko orientacijo in z njo ustvarjali duševne, miselne zemljevide, ki so pomagali mornarjem v sicer večinoma nepismeni skupnosti, da so se znašli. Disk je postal predmet proučevanja leta 2004, ko so izdelali kopijo in jo preizkusili na danskem otoku Møn. Članek opisuje rezultat poskusa (*sl. 8-11*), in kaže, da leseno ploščico iz Wolina v resnici lahko razlagamo kot sončno uro, ki so jo uporabljali pri navigaciji vzdolž 55° severne geografske širine (*sl. 12*). Ta vzporednik je prikazan, ker zajema področje, kjer so delovali Vikingi – oznako avtor uporablja kot opisno in ne etnično ime – večino vikinškega obdobja (8. do 11. stol.).

Poliški tročan

Andrej Pleterski

The Police village is situated in western Slovenia. Folklore and select characteristic toponyms communicate important spatial points. Their distribution demonstrates a well-considered arrangement of space, which may also be linked with the symbolic arrangement of the village region. The present day level of experience enables a comprehension dealing with spatial ideograms. The presented ideograms from the village Police are an expression of the age-old belief in three fundamental forces of nature (heaven-sun-fire, earth, water = tročan, the principle of a triad). The localities Roglca (=earth), Sv. Ivan in Šebrelje (=sun), and the Štribabe stones in Police (=water) compose the Major Tročan. The stones Štribabe in the middle of the Police field represent the Minor Tročan. A processional pathway enables a synthesis of the entire folklore, which until today remained preserved in mere fragments. They facilitate the reconstruction of two legends. The first clarifies the cycle of the seasons, while the second sets order to chaos in the instance of a natural disaster (drought, flood).



Slika 1. Police in poliško polje s severozahoda.

Figure 1. Police and the Police field from the northwest.

1. IZHODIŠČA

Vas Police na Cerkljanskem leži na naravni polici vrh grebena med strugama poto-
kov Poličnica in Sjaunk (Slika 1), ki se izlivata v Idrijco. Ta polica je južni obronek hriba
Degarnik, ki se dviga nad vasjo in jo ščiti pred severnimi vetrovi. Rekonstrukcija pos-
estnega razvoja Polic, katerega sledovi so se ohranili v Franciscejskem katastru iz 1826,
je omogočila rekonstruirati zgodovinsko dogajanje v vaškem prostoru. Pokazala je, da
sta se sedanje polje in vas začela razvijati že v zgodnjem srednjem veku, najkasneje v 9.
stoletju. Najstarejše polje leži najbližje vasi, najpozneje v 10. st. so ga razširili proti jugov-
zhodu (Pleterski 2006). Ljudsko izročilo (Flego 2006) in nekatera značilna ledinska imena
opozarjajo na pomembne prostorske točke. Njihova razporeditev kaže strogo premišljeno
ureditev prostora. Prav ta premišljenost pa nam omogoča povezati v celoto izročilo, ki se
je sicer do danes ohranilo samo v drobcih. En del izročila se nanaša na zgodovino vasi, ki
sega daleč v davnino, in daje izjemno zanimiv vpogled tudi v način slovanske naselitve v
zgodnjem srednjem veku (Pleterski 2006). Drugi del izročila je mogoče povezati s skrbno
domišljeno, simbolno ureditvijo vaškega prostora. Današnja stopnja poznavanja omogoča
razumevanje, po katerem imamo opraviti s prostorskimi ideogrami.

V modernem času, ki je tako naklonjen klasificiranju vseh vrst, je ustaljeno tudi
razlikovanje med pisnimi in ustnimi kulturami. Prve naj bi ohranjale svojo tradicijo pisno,
druge ustno. V nasprotju s tem mnenjem želim v nadaljevanju utemeljiti trditev, da tudi
"ustna kultura" pozna zapisovanje svojih misli in da pri tem kot eno od sredstev uporablja
prostor, da torej na nek način piše s prostorom. Uporablja ga na najmanj dva načina. Prvi
je, da misli vpenja na prostorske točke, ki postanejo memotehnično pomagalo. Takih za-
pisov ne moremo prebrati, ko ni več skupnosti, ki jih je ustvarila. Drugi način je, da misel
zapisuje s prostorskimi ideogrami. Te pa je kot vsak zapis mogoče prebrati tudi po tem, ko
ni več "piscev". Povezava med prostorom in izročilom pa pomeni tudi to, da spreminjanje
in uničevanje prostora spreminja in uničuje tudi izročilo ter prostorske zapise. Zato je
pomembna sestavina vojne uničevanje nasprotnikovih svetih krajev.

Videli bomo, da so predstavljeni ideogrami izraz starega verovanja o treh temeljnih
silah narave (neba-sonca-ognja, zemlje, vode), ki jih ljudje pomagajo vzdrževati v
ravnovesju z vrsto obrednih dejanj. To verovanje je bilo mogoče zaslediti že na različnih
mestih (Pleterski 1995; 1996; Pleterski, Belak 2004, 52–54 ; Pleterski, Mareš 2003, 9–13).
"Učeno rekonstrukcijo" pa sedaj s strukturnim ujemanjem potrjuje osupljivo cerkljansko
izročilo o tročanu, ki ga je v svojih zapiskih rešil Pavel Medvešček (2006).

2. IZROČILO

Cerkljansko izročilo o tročanu

"Ko je Aldo Trnovec učiteljeval v Zakojci v letih 1958–1959, je večkrat zašel tudi v
Zakojško grapo, kjer je spoznal gospodarja Muščeve kmetije Janeza Krivica, rojenega leta
1899. Ko je ta nameraval orati, se je čudil kamnu, ki je stal na sredi neke njive. Gospodar
je najprej ročno okopal zemljo okoli njega, drugo pa preoral. Ko mu je učitelj predlagal,
naj moteči kamen odstrani, je odgovoril, da tega ne bo storil. Zakaj ne, pa ni bil pripravljen
razlagati, češ da bo to hišno skrivnost zaupal le sinu, pa še njemu na smrtni postelji, kot
so to počeli pred njim njegovi predniki. Leta 1965 pa je Janez Obid iz Bukovega povedal:

“Moj oče, ded in praded so od časov, ko so tu še tlačanili, prenašali izročilo o tročanu, ki je takrat pomenil tudi način življenja. Ko so se odločili, da bodo postavili hišo, kaščo in hlev, so najprej poiskali tri kamne. Dva so uporabili za temelj, tretjega pa so imeli za binkl – varuha, ki so ga varovali kot skrivnost, saj je zanj vedel le gospodar – graditelj, ki je na smrtni postelji povedal bodočemu gospodarju, kje je. Tročan je bil vedno v znamenju ognja (sonca), vode in zemlje. Prenekatero kmetijo je pobralo, ker se je vedenje o hišnem tročanu izgubilo ali pa so ga celo iz nevednosti uničili. Kmetije, hiša, kašča, hlev, kozolec ali čebelnjak so bili vedno grajeni v tročanu. Tudi v sadovnjaku so sadili po tem pravilu. Če to ni bilo mogoče, so to storili s posevki. Baje je imela vsaka kmetija takrat svoj binkel, vendar le ognjenega, vodenega ali zemljenega.

Marija Hojsak, prav tako iz Bukovega, je bila mnjenja, da so vraže okoli tročana ohranili le zaostali in v vraže zaverovani ljudje. Predvidevala je, da je bilo teh le še nekaj. Vsi pa so menda živeli pod Poreznom, ki je skupaj z Otavnikom in Robijo tvoril veliki tročan. Kot ji je pripovedovala mati, so v njenem otroštvu tudi drevesa in poljščine razvrščali po sončnem, vodenem in zemljenem znamenju. Če jo spomin ne vara, spadajo v sončnega ajda, jablana in vino, v zemljenega bob, češplja in mleko, v vodenega pa repa, tepka in studenčnica.

Nekateri pa so poznati tudi take binkle, ki so padli z lune takrat, ko je bil lunin krajec obrnjen navzdol proti zemlji, in je potem čez kakšen dan mrknil v črni mlaj. Podrobnosti o tem pa ne ve, ker so bili tisti kamni zelo iskani in cenjeni, še posebno pri tistih, ki so prerokovali.

Oni, ki so kaj vedeli o tročanu, so bili prepričani, da imajo Muščevi voden binkel, saj imajo v Zakojški grapi največ vode. Če bi ga odstranili, bi morda presahnil potok. Tako so vsaj verjeli staroverci.

Zadnji gospodar Janez Krivic, ki je še živel z zemljo in z vsemi starimi navadami, je leta 1971 umrl na svojem domu. Ob njegovi postelji ni bilo sina, ki bi mu lahko zaupal skrivnost kamna sredi njive, tako so z njim stari časi za vedno potonili. K sreči pa se včasih poti spominov ne končajo v pozabi. [V letih 1959-1998 pripovedovali: Aldo Trnovec, rojen 1938, Šempeter pri Gorici; Janez Obid, rojen 1901, Pri Jernejetu, Bukovo; Marija Hojsak, rojena 1897, Pri Flandru, Laharnar – Bukovo; Ivan Mavrič, rojen 1889, Pri Maurču, Žabže – Bukovo; Veronika Brišar, rojena 1911, v Osojah, Zakojca.]” (Medvešček 2006)

Roglca

Neki domačin iz Laharn, zaselka v dolini ob poti proti Kojci, se je pozno ponoči vračal peš iz Cerknega. “U Klapíh” [pod Roglco] po Želinu mu prične slediti temna postava. Prestrašen začne hiteti, postava pa za njim. Nato začne teči, večkrat menja smer teka, enkrat po levem robu poti, drugič po desnem, vendar mu spremljevalec vedno sledi. Ko pride do Reke, se pred križnim znamenjem prekrži. Tedaj sliši za seboj, kako je nekaj štrbunknilo v vodo, spremljevalec – bil je to sam hudič – se je namreč pogнал v Idrijco. Hiti prestrašen naprej in ko pride domov, mu je od vsakega lasu curljal znoj. Vendar ni prišel k sebi in je po kakem dnevu umrl (Flego 2006).

Sv. Ivan v Šebreljah

Prvi naseljenci – takrat še pogani – so po ustnem izročilu imeli na skrajnem severnem delu planote majhen tempelj, kjer so častili boga Sonca. Danes je na tistem mestu



Slika 2. Sv. Ivan v Šebreljah. Okov iz bronzaste pločevine.

Figure 2. Sv. Ivan in Šebrelje. Belt plate made of bronze sheet metal.

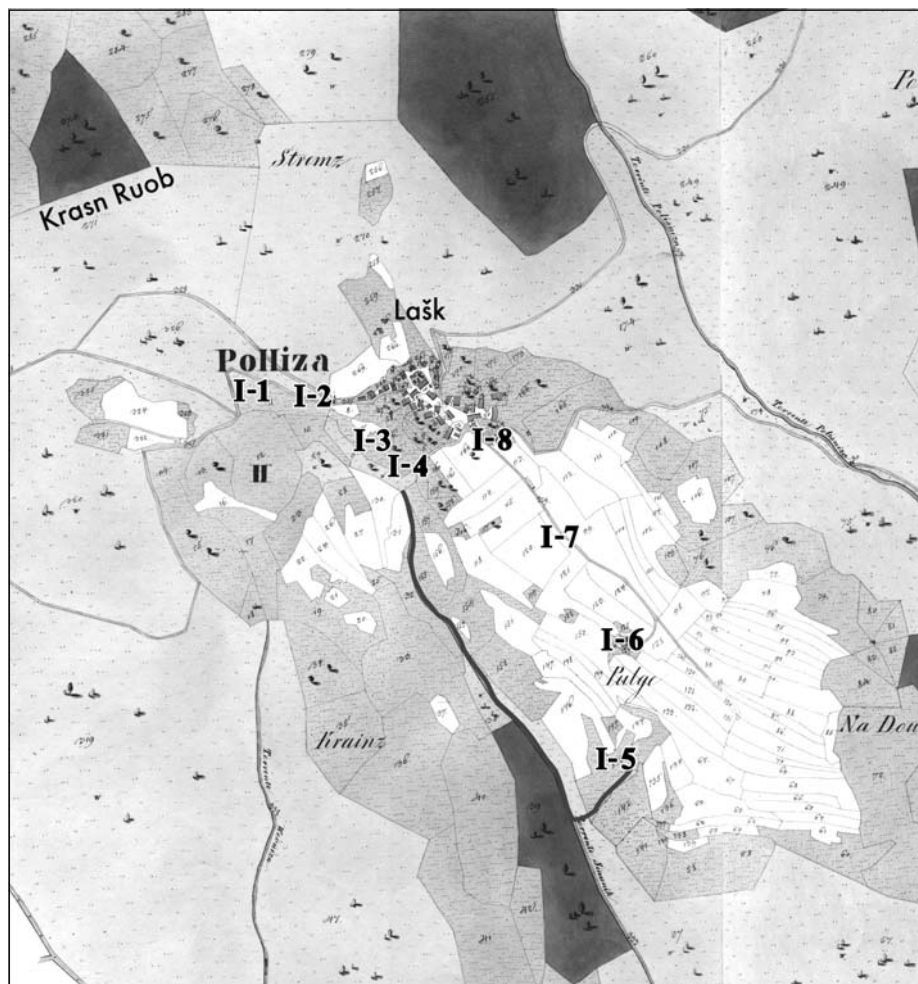
podružnična cerkev sv. Janeza Kresnika. Nad glavno oltarno sliko je na modrem polju napis: JANEŠ KRESNIK (Pagon-Ogarev 1976, 12–13). Cerkev sv. Ivana je bila leta 1763 po odredbi cesarja Jožefa II. porušena. Po nekaj več kot sto letih so prebivalci cerkvico popolnoma obnovili in nad vhodna vrata zapisali letnico obnove: 1870. Ker so bili stroški obnove veliki, sta takratni župnik in župan sestavila posebno prošnjo vernikom za pomoč: «Preblagi čitatel! Več stoletij je stala na samotni Šebreljski višini cerkev sv. Ivana Krstnika s pokopališčem vred, na katerim več tisoč umrlih s 6 duhovnim pastirjem v krilju hladne matere zemlje spi, v letu 1763 podrta inu zelo pozabljena. Sporočuje se, da od te dobe opustilne cerkvice večji del slabetne dotičnim prebivalcem dohajajo, in da se mnogo-krat natim svetiščem razne svitlobe vidijo. [Podčrtal A.P.] Z teh in drugih vzrokov, posebno pa zavoljo pokopališča, je ondašne prebivalce prebudila sv. Ivanu Krstniku zopet cerkvico sezidati. Ker pa stroški že nad 3000 segajo, domača moč je oslabela, cerkev še brez oltarja, strop brez glavov, torej vljudno prosimo, pridite katoliški bratje čistilci in čistilke sv. Ivana na pomoč, tudi sv. Ivana pomoč Vam ne bo izostala. V Šebreljenah 18 dne grudna 1870. Andre Kacin, župnik. Andre Mlakar, župan, po meni: Juri Lapanja» (Pagon-Ogarev 1976, 13–14). Ob menjavi tlaka so bili 1994 v zahodnem delu cerkve odkriti stavbni ostanki starejše enako usmerjene cerkvene stavbe in razmetane človeške kosti. «Tik ob zidu v severni ladji cerkve je v črni ilovici še v prvotni legi ležal skelet otroka. Tu so bili odkriti tudi odlomki časovno neopredeljene lončenine (sivo-črna lončenina, izdelana na lončarskem veretenu)» (Bratina 1999). Ivan Turk (Inštitut za arheologijo ZRC SAZU) je ob topografskem obhodu leta 1997 našel zunaj cerkvenega obzidja, v izkopani zemlji za jarek strelovoda, zahodno od cerkve okov iz bronzaste pločevine, dolg 5,6 cm (slika 2). Še 5 m zunaj obzidja so bile človeške kosti. Jarek je bil približno 30 cm globok. Na okovu je upodobljena svetniška postava in jo lahko okvirno postavimo v čas romanike. Verjetna je misel, da gre za okov knjižnih platnic in s tem za morebitno potrditev zgornjega podatka o pokopih duhovnikov.

Izročilo v Policah (Slika 3)

Krasn Ruob. Skalnat rob, izpod katerega izvira potok Sjaunk. Njegovo ime je morda mogoče povezovati z besedama *kras* in *kres*. *Kras* = II krog, obod, vrsta kače; litavsko *kreipti*: sukati obračati; rusko *kresb*: vstajenje. III. lep, vrsta kače, barva, barva ognja. *Kres* = kavzativ h **krbsnoti* – oživljati, vstati od mrtvih, možna primerjava z litavskim *krai-pyti*: sukati, obračati (Bezljaj 1982, 82, 90.). **I-1** Na *Dalejn Sjaunk* se nanaša nenavadno izročilo o prisotnosti merjasca, ki kotali krožnik: “*deuje suene taler tače*” (Flego 2006).

I-2 Na *Trateh*, kraju nad vasjo v smeri proti “Kuotlam”, na križišču štirih poti, se ponoči dva srnjaka borita z rogovi, zato se sliši pokanje in vidi iskrenje (Flego 2006).

I-3 *Kar sem slišala, da je bila vas zelo obljudena, pa da je prišla ena bolezen, kuga so dejali. So pa eden za drugim pomrli. Le eden je ostal pa je hodil rjut tja na Žubršk, tja v en*



Slika 3. Polica. Prostorske točke z izročilom. I-1 – Sjaunk, I-2 – Na Trateh, I-3 – Žubršk, I-4 – Pad Urtem, I-5 – Urtača, I-6 – poliška cerkev, I-7 – Štribabe, I-8 – presahli studenec. (osnova: Franciscejski kataster iz 1823. Državni arhiv v Trstu / Archivio di Stato di Trieste).

Figure 3. Polica. Spatial points with folklore. I-1 – Sjaunk, I-2 – Na Trateh, I-3 – Žubršk, I-4 – Pad Urtem, I-5 – Urtača, I-6 – the Polica church, I-7 – Štribabe, I-8 – the drained spring (basis: Franciscan cadastre from 1823. National Archives in Trieste-Trst / Archivio di Stato di Trieste-Trst).

grič. Potem so pa prišli Cigani gor po dolini in so ga vprašali, zakaj rjove. In je dejal: “Jaz sem pokopal vse do zadnjega. Kdo bo pa mene, ko bom umrl?” So dejali: “Bomo pa mi drugi poskrbeli za vas.” In potlej so ti Cigani ostali tu. Po tistem, so dejali, da sta dva priimka še sedaj tu v vasi, Makuc in pa Božič, da bi bila obstala od tiste ciganske rodovine. Tako so govorili, potlej, če je res, pa ne vem. [Pripovedovala v Policah 1989 Francka Makuc]

(Fonetično poknjžjen narečni zapis iz objave: Raziskovalna naloga Polica. – Osnovna šola, spomenik NOB, Cerklje 1989, 9)

I-4 Pri neki hiši v vasi je bila za deklo ženska, ki se je obnašala čudno. Ko je nosila kosilo koscem v “Bile Patuč”, odročno in zelo strmo senožet pod Degarnikom, je, na-

mesto da bi hodila po stezi, kar tekala po robu tamkajšnjih prepadov. Vaščani so jo dolžili tudi, da povzroča točo. Zato so jo sklenili pokončati. Prijeli so jo in odvedli na travnik "Pad Urtem" pod zahodnim robom vasi, ob poti, ki pelje k zaselku Laze v dolini Idrijce. Tu so za vsak njen ud privezali vola in dali živalim ukaz, da povlečejo. Na tak način so jo razčetrili. Njene ostanke so nato vlekli naprej po poti za Laze in pokopali v manjši grapi ob stezi, ki na levi strani poti pelje do poliške cerkve. Po tej poti so hodili k maši v Police prebivalci zaselka Laze. Kraj domnevnega pokopa čarovnice se torej nahaja južno pod poliškim poljem okoli 150 m od cerkve pod dolino z imenom *Urtača* (Flego 2006).

I-5 *Urtača* je globoka dolina, 100 m južno od poliške cerkve. Na zahodni in južni strani strmo pada v grapo, ki se po "Dalin" spušča proti Lazam ob Idrijci. Pravijo, da je nastala ob nekem izrednem deževju in povodnji, ko je zemeljski usad odnesel del poliškega polja in tudi kraj, kjer je bila pokopana čarovnica, v grapo [Franciška Makuc, 1927, po pripovedovanju Andreja Makuca, 1903 - 1979]. (Flego 2006)

I-6 Po izročilu naj bi prvotno nameravali [Marijino] cerkev zgraditi na Homcu, malem griču, ki stoji ob vhodu v vas. Po izročilu naj bi na prostoru, kjer stoji današnja cerkev, stala nekoč cerkev "neke druge vere". Do dobe pred drugo svetovno vojno so ob veliki suši prirejali procesije v Police tako iz Bukovega kot iz Šentviške Gore. Daleč naokrog je bila *poliška cerkev* znana kot "cerkev za dež". Pravili so, da kdor se udeleži procesije, mora vzeti s seboj dežnik. (Flego 2006)

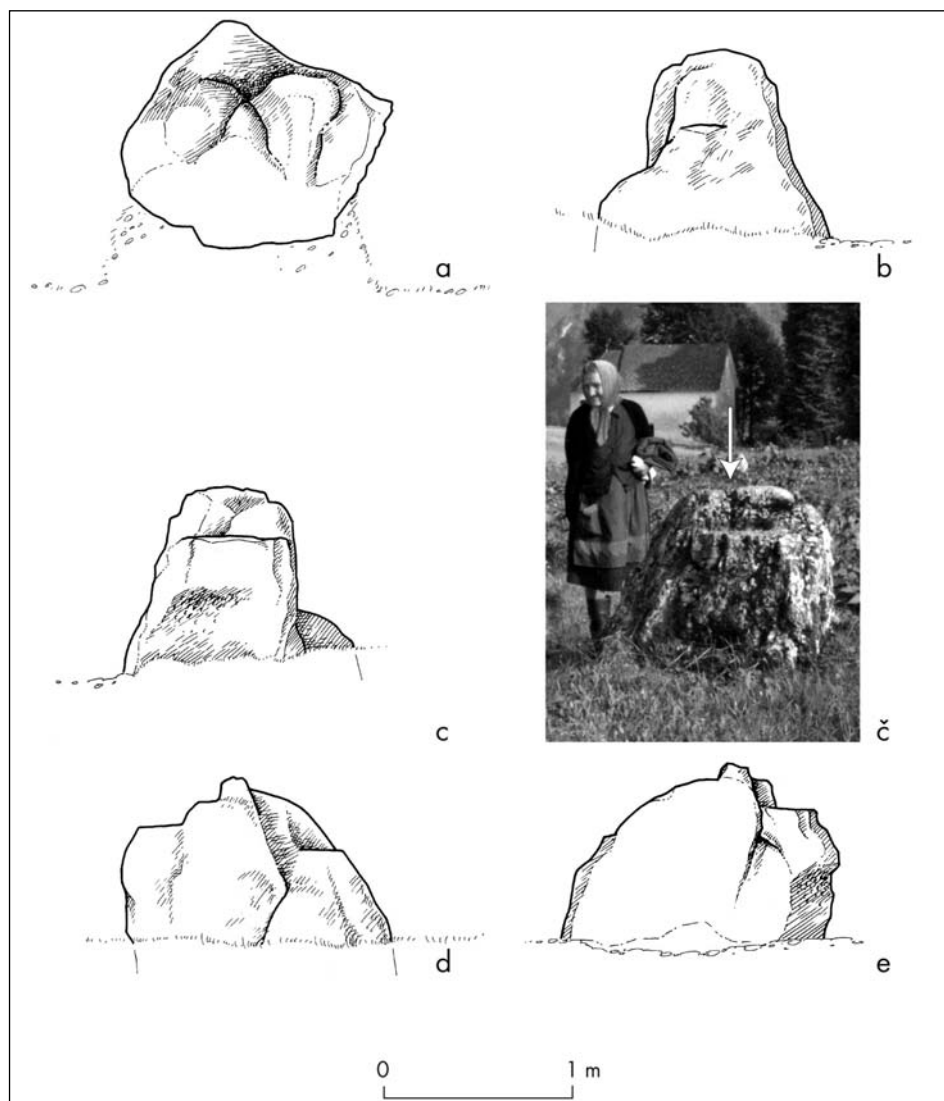
I-7 Po ustnem izročilu naj bi se po površini današnjega polja razprostiral nekoč gozd in skale. Slednje naj bi bile podobne tisti, ki stoji danes, čeprav poškodovana, ob kapelici na polju. Danes še obstoječa skala je služila do nedavnega kot mesto za počivanje s košem na poti iz polja proti vasi. Na skali sta še danes vidna dva večja in dva manjša vseka, ki sta služila za počivanje s košem, zato imenujejo kamen tudi "Pačiuau". Izročilo o obstoju gozda na Polju ima svojo oporo tudi v toponimu "U Luogu", ki ga nosi parcela v neposredni bližini kamna. Kapelica je bila zgrajena leta 1899, kot razberemo iz letnice, ki je vklesana na skali, na kateri je bila sezidana. Prej je stal na tem mestu lesen križ. Starejši, sicer danes že redki vaščani, še zmeraj imenujejo kraj "Pr Križu", medtem ko ostali pa „Pr Kapel“ (Flego 2006).

[Tročan] Slišala sem že za podobne kamne, toda pozabila sem njihova imena. Vem, da je Jožef Laharnar nekoč povedal zgodbo o treh *kamnih* – *babah*, ki še danes stojijo ob poljski poti vzhodno od vasi. Zdi se mi, da je takrat tudi rekel, da so kapelico postavili ob njih zato, da bi uničili moč ciganske štribabe [Franciška Kacin, rojena 1899, Police 1970] (Medvešček 2006).

I-8 Vaščanom je dobro znan studenec Na Bleku. Nahaja se vzhodno od vasi na desnem bregu Poličnice pod stezo, ki pelje v dolino v Laharn ali na Reko. Posebno v vročih poletnih mesecih ob košnji so hodili vaščani po hladno vodo k izviru. Po izročilu naj bi se nekoč ta izvir nahajal na Zajčevem vrtu, to pomeni med današnjo hišo št. 5 "Pr Zajcu" in cesto, ki pelje v vas. Ker pa so takrat z vodo izvira domači "Pr Zajcu" prali usrane plenice je ta usahnil in začel teči Na Bleku, kjer je danes (Flego 2006).

3. KAMNI (ŠTRI)BABE – opis

Sredi vaškega polja stoji ob zahodnem robu poti vpadljiva naravna skala iz apnenca, ki je visoka približno 1 m, 1,5 m dolga in do 1,3 m široka. 2004 so mu odbili vzhodno stranico. Na severni strani ima vklesano do 30 cm široko polico sedeža, ki ga

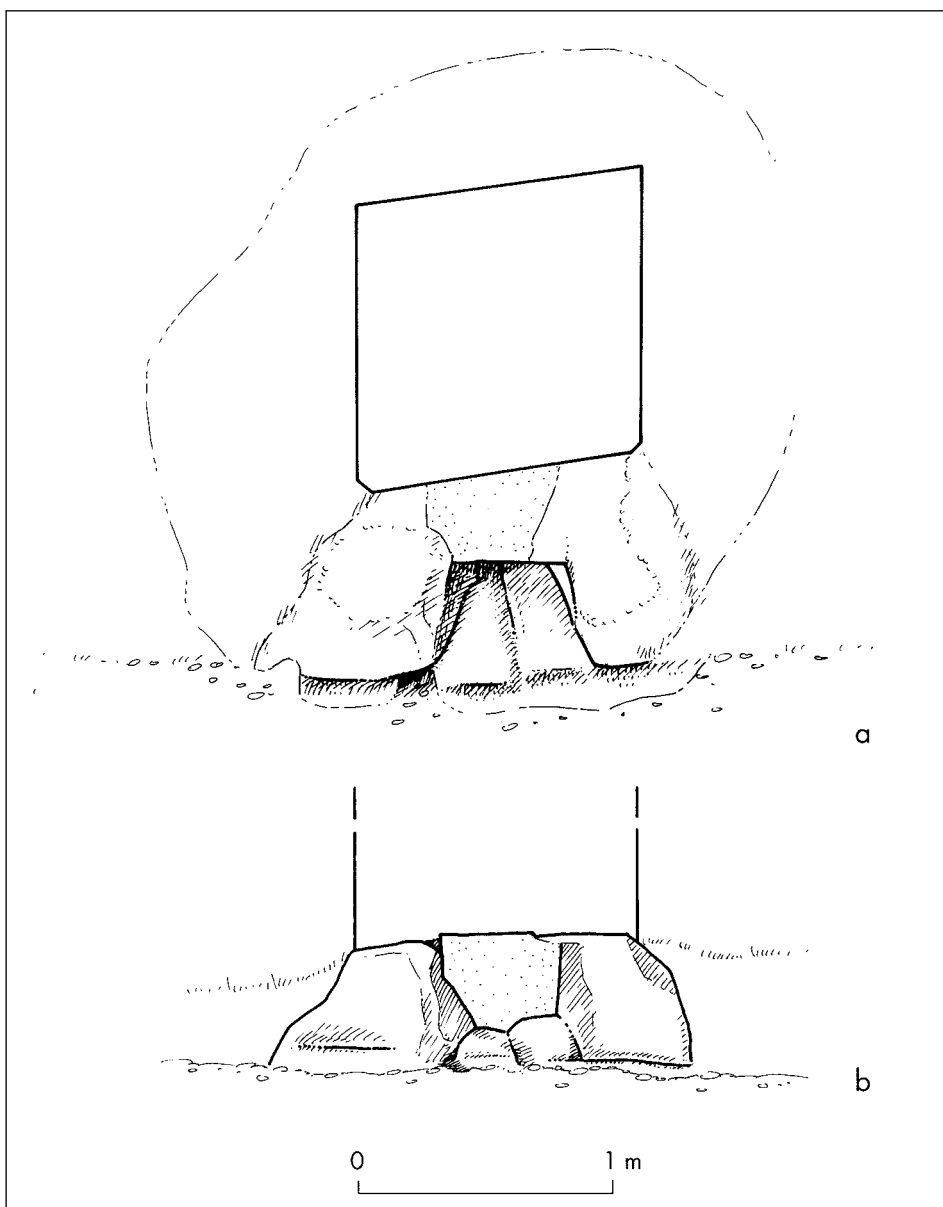


Slika 4. Police. Kamen sredi polja. Risbe stanja 2005 in fotografija stanja iz 1977 (Foto: Stanko Flego): a – pogled z vrha, b – južna stran, c – severna stran, č – puščica kaže razpoko, po kateri so odbili del Kamna, d – zahodna stran, e – vzhodna stran.

Figure 4. Police. Stone amidst a field. Drawing of circumstances in 2005 and photo of circumstances in 1977 (Photo: Stanko Flego): a – from the top, b – south side, c – north side, č – crack in the stone, where it was damaged later, d – west side, e – east side.

domačini imenujejo „Ta velk počivauc“. Podobna, nižja, nekoliko ožja in bistveno manj izrazita polica je tudi na južni strani (Slika 4) in nosi ime „Ta mihn počivauc“.

3 m jugovzhodno preko poti je drugi kamen – vrh žive skale v ovalu s premerom približno 2 m, katere vrh se vzpenja do 0,5 m visoko iz okolne ravnine. Na njej je večinoma travna ruša, na sredini pa stoji na umetno zravnanem in odbitem vrhu zidana kapela. Med



Slika 5. Police. Kamen s kapelo: a – pogled z vrha, b – zahodna stran.
Figure 5. Police. Stone with chapel: a – from the top, b – west side.

kapelo in cestnim robom je vidna gola skala, z odklesanim vrhom in izklesano kvadratno vdolbino, ki je najverjetneje služila kot stojišče lesenemu križu. V vdolbini je v beton, ki pokriva zadnjo steno vdolbine, vpisana letnica 1899, ki pomeni leto gradnje kapele. Dno vdolbine je bilo 16. VI. 2005 zapolnjeno s peskom. V njem je bil dvojni obroč iz železne žice, zapognjen železen kavelj z ostro konico ter nekaj odlomkov malte. Te najdbe je mogoče



Slika 6. Police. Trije kamni Štribabe.

Figure 6. Police. The three Štribabe stones.

Naslednja os se začne v dolini Sjaunk, teče preko grička Žubršk in Kamna sredi polja ter sega do vrha Roglca pod vasjo Ravne nad Cerknim. Njena vzporednica skozi Marijino cerkev je os druge širitve polja (Slika 8).

Tretja os ima začetek na grbini „Na Gamil“ v vasi. Preko vzhodne polovice grbine vodi sveže vkopana dovozna pot. V preseku je vidna stara jama, ki je zapolnjena z zemljo in kamenjem. Os poteka preko Kamna in se konča na robu najstarejšega polja, ki ga deli na dve polovici. S prejšnjo osjo tvori obredni kot (Pleterski, Belak 2004, 52–54) približno 22°.

Merska ureditev (Slika 9)

Razdalja med sedanjo Marijino cerkvijo in Kamnom ob kapelici sredi polja je približno 180 m, razmik med obema vzporednicama proti Roglci pa 90 m. Slednjo razdaljo bomo imeli za mersko enoto vaškega prostora. Razdalja med jamo „Na Gamil“ in Kamnom je 270 m ali tri merske enote in na isti osi do konca najstarejšega polja je še enkrat 180 m ali dve merski enoti. Pravokotnica na to os prav tako meri 180 m. Prvotno polje je torej dolgo 360 m in 180 m široko, v njegovem središču stojijo Štribabe.

povezovati z gradnjo ali obnovo kapele. Poleg tega je bil v vdolbini tudi del rožnega venca iz bronaste(?) žice in koščenih jagod. Na mestu, kjer skala prehaja pod pot, je vanjo vrezana kolesnica (Slika 5).

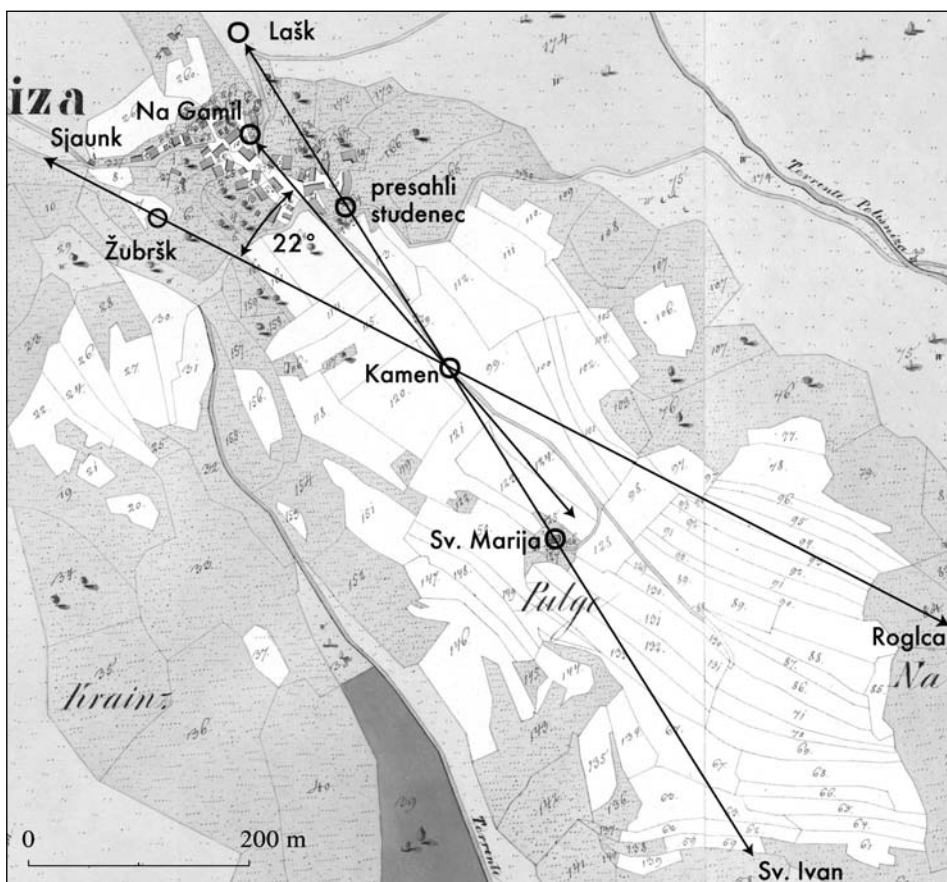
Približno 20 m severneje je ob zahodnem robu poti s travo prerasla grbina, zadnji ostanek tretjega kamna (Slika 6).

4. PROSTOR

Prostorske osi

(Slika 7)

Najbolj očitna je prostorska os, ki se začne pri vaškem studencu Lašk. Od tod gre črta preko prostora presahlega studenca, preko Kamna sredi polja, Marijine cerkve in se nadaljuje do cerkve sv. Ivana na Šebreljah.



Slika 7. Police. Tri osi vaškega prostora.

Figure 7. Police. The three axes of the village area.

Pot (Slika 10)

Pot, ki poteka skozi vas in polje, navidezno nerazumno vijuga. Če nanjo položimo vse tri vaške osi, vijuge dobijo pomen. Prilegajo se osem. Posamezni deli poti ležijo na oseh ali vzporedno z njimi.

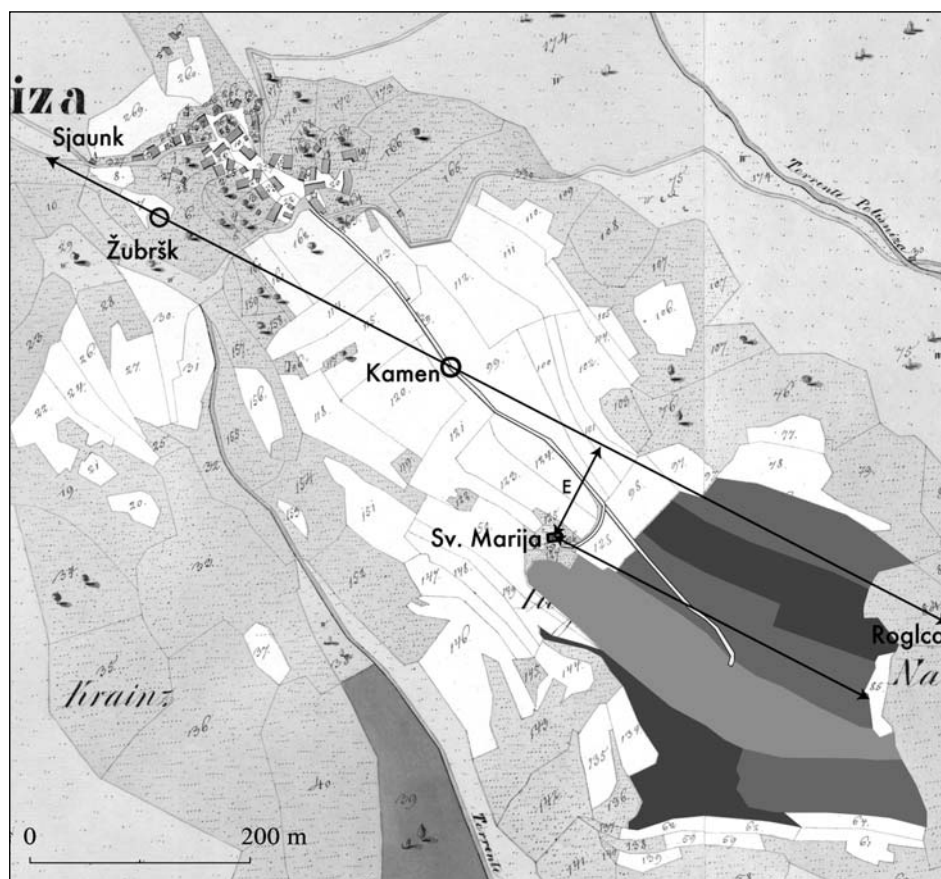
Trikot (Slika 11)

Sv. Ivan na Šebreljah, Kamen na poliškem polju in Roglca pod ravnami tvorijo obredni kot (Pleterski, Belak 2004, 52–54) približno 24° , z vrhom pri Roglci.

5. RAZPRAVA

Izročilo o tročanu nam je v veliko pomoč. Roglca spada v skupino imen tipa Rog, Rogla, Rogatec, ki označujejo mesto božanstva zemlje, podzemlja, teme (pozneje krščanskega hudiča). Izročilo o temni pošasti U Klapih tako razlago potrjuje.

Sv. Ivan, ki po izročilu stoji na mestu starodavnega svetišča, je zamenjal božanstvo sonca. To potrjuje tudi ime Kresnika, ki je najmočnejši v času poletnega sončnega obrata.



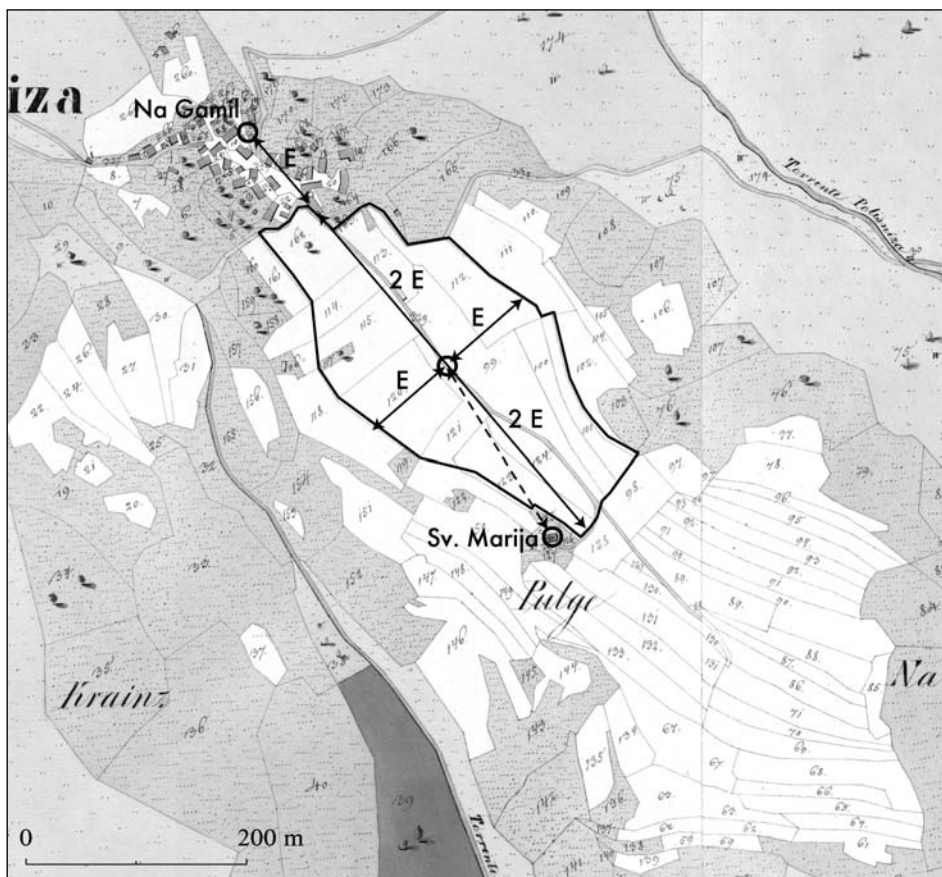
Slika 8. Police. Prostorska os, ki povezuje Police z Roglco, in njive mlajše izkrčenega polja.

Figure 8. Police. The spatial axis connecting Police with Roglca, and the range of a newly cleared field.

S tem se ujema tudi ime potoka pod njim – Sjaunca, ki z imenom govori o svetlobi. Če ga vzporedimo s štajersko Sevnico z nemškim imenom Lichtenwald, je očitno, da tamkajšnji grb z drevesom in dvema ptičema (Otošec 1988, 177–178) kaže svetovno drevo svetlobe s soncem in mesecem. Ta dva namreč v upodobitvah na istem strukturnem mestu nadomeščata ptica (prim.: Čausidis 1994, Tabla XXXV: 11, 17, 23).

Procesije za dež k poliški Mariji nedvoumno kažejo, da je poliški prostor povezan z vodo. Ni nepomembno, da Police obdajajo trije studenci: Kuotle (izvir Sjaunka), Lašk in Na Bleku. Vsi trije so posredno ali neposredno povezani s prostorskimi osmi. Pomen izvira Na Bleku pa kažejo tudi tamkajšnje najdbe drobiža iz polpretekle dobe ter bro-nasta okrasna zaponka in železna sulična ost (Flego 2006).

Trikot Roglca – Sv. Ivan – poliške Štribabe je veliki tročan: Roglca = zemlja, Sv. Ivan = sonce, Štribabe = voda. Poliške prostorske osi vpenjajo vaški prostor v veliki tročan. Tri-je kamni sredi poliškega polja – Štribabe so očitno mali vaški tročan. Preko njih se križajo prostorske osi in v tem smislu so hkrati tudi osrednja podporna os vaškega sveta. In če vemo, da so se starodavna ustoličevanja poglavarjev dogajala v središču skupnosti, ki so jo zastopali (Banaszkiewicz 1991), potem kamnita sedeža Štribab mnogo manj pomenita



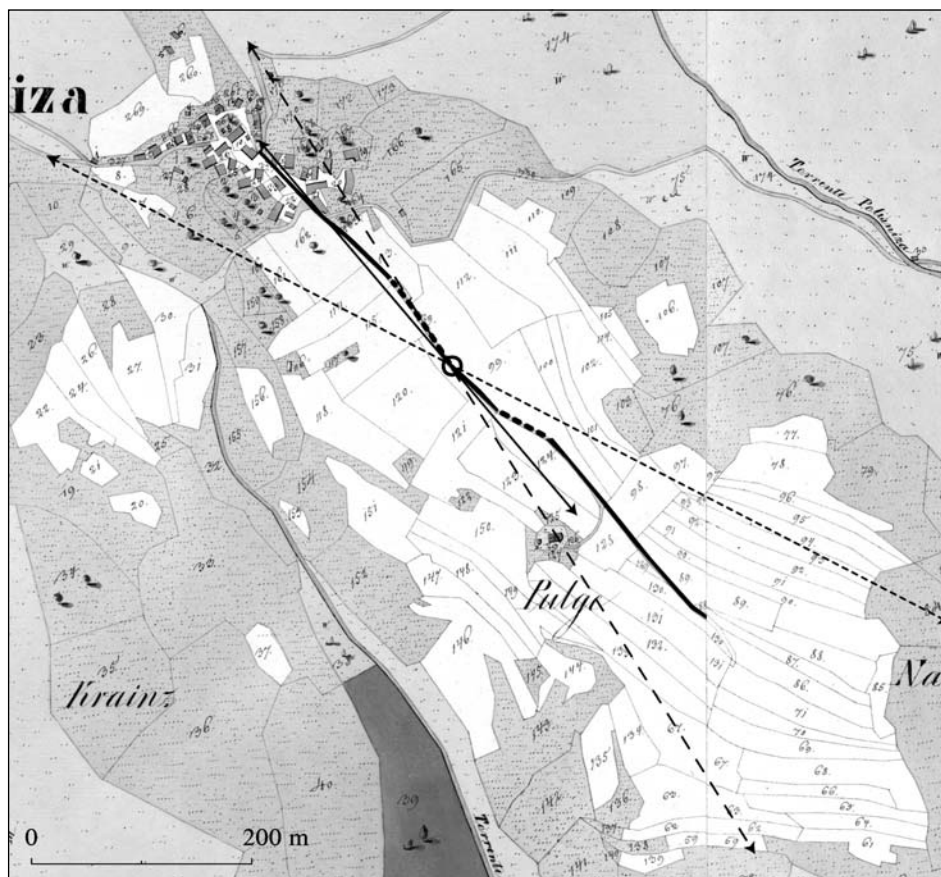
Slika 9. Police. Merska ureditev najstarejšega polja in vasi.

Figure 9. Police. Modulated arrangement of the oldest field and the village.

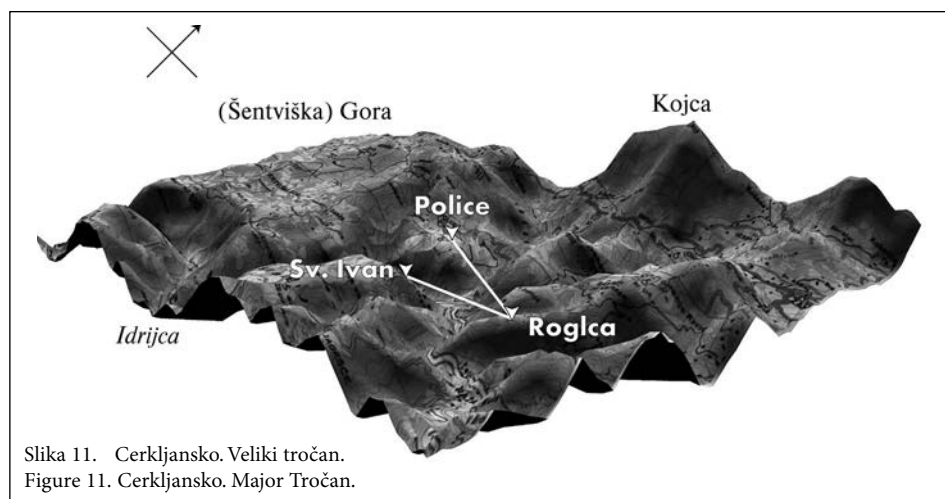
počivališče na poti s polja, ampak mnogo bolj del strukture, kakršna je nekoč stala tudi na Sveškem polju/Zollfeld na Koroškem in služila v obredih ustoličevanja koroških knezov (prim.: Pleterski 1997, 7–23). Lahko se celo spogledujemo z mislijo, da so pri Štribabah nekoč ustoličevali “cerkljanskega” župana.

Pri merski ureditvi Polic je opazno, da gre za mnogokratnike razdalje 30 m. Našli smo jo tudi pri urejanju prostora v Pragi na Češkem, kjer je bilo mogoče ugotoviti, da gre za staro daljinsko mero provazec – vrv. Tam je bil prostor urejen s pomočjo mnogokratnikov 2, 3, 5 – mitoloških števil in prvih treh praštevil. Tudi v Policah je tako. Prvotni poliški prostor vasi in polja je dolg 450 m, kar je $(30 (= 2 \times 3 \times 5) \times 3 \times 5)$ m in širok 180 m, kar je $(30 (= 2 \times 3 \times 5) \times 2 \times 3)$ m.

Prilagajanje vaške poti prostorskim osem in stem (protistavnima?) členoma tročana – soncu (Perunu?) in zemlji (Velesu?) nakazuje, da gre za procesijsko pot, kjer so se med hojo obračali na posamezne prostorske točke in tudi tako preigrali obredne dogodke, ki so bili potrebni za dober potek leta. V tej luči postane zanimiva tudi zgodba o čarovnici in pot, po kateri so jo vlekli. Podatka, da je Urtača nastala šele po tem, ko so čarovnico že pokopali (I-5), hkrati pa Urtačo upošteva že širitev polja proti jugovzhodu, kažeta, da



Slika 10. Police. Glavna vaška pot in prostorske osi.
Figure 10. Police. The main village road and the spatial axis.



Slika 11. Cerkljansko. Veliki tročan.
Figure 11. Cerkljansko. Major Tročan.

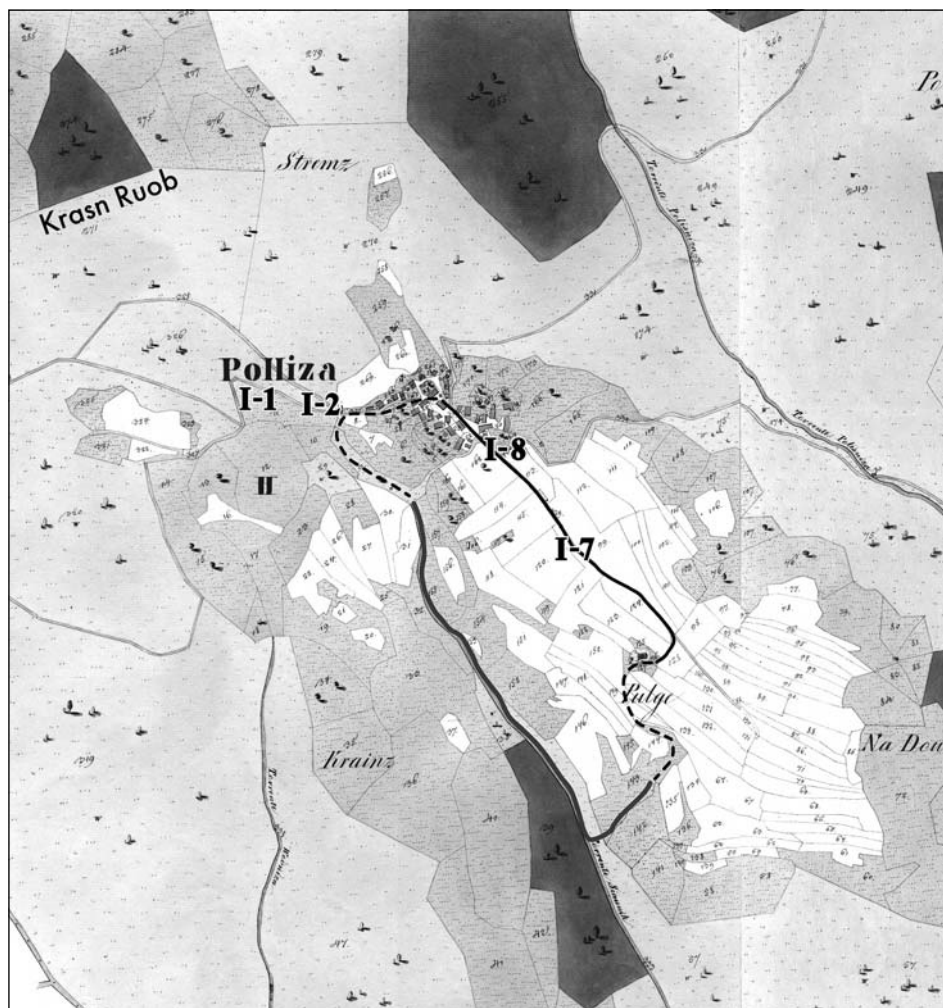
razčetrverjenje čarovnice leži v mitski preteklosti. Da gre torej za mitsko čarovnico, pot njenega pogreba pa je prav tako procesijska pot. Obe procesijski poti je mogoče povezati s pomočjo drugih vaških poti v krožno pot. Ta pa nam poveže drobce mitskega izročila v celoletni cikel.

Zaslutiti je dve zgodbi. Sestavljajo ju pripovedni odlomki, ki so se ohranili v povezavi s posameznimi prostorskimi točkami. Verjetni manjkajoči deli so navedeni v oglatih oklepajih. Obe zgodbi se začneta pri Štribabah (I-7). V nadaljevanju je predstavljena prva diskusijska skica rekonstrukcije, ki v bodočnosti zahteva podrobnejšo obdelavo, že v tem trenutku pa kaže sestavine starodavnega mita (prim.: Toporov 2002), ki je pojasnjeval tek letnih časov in urejal vdor kaotičnih razmer.

prostor	Štribabe	Zajčev vrt	Na Trateh	Dalejn Sjaunk	Krasn Ruob
oznaka		I-8	I-2	I-1	
izročilo		ženska pere otroške plenice, voda presahne	srnjaka se ponoči borita, pokanje in iskrenje	divja svinja taka okroglo ploščo	(etimološka rekonstrukcija) ognjena kača vstane od mrtvih
zgodba	Baba	pere, voda presahne [otroka-sonca ni več, nastane tema]	v temi dvoboj rogatih živali z bliskanjem in grmenjem	divja svinja prikotali [sončno] ploščo	sonce vstane od mrtvih
približni čas		jesen	zima	pomlad	poletje

Pri prvi (Slika 12) zaradi dejanja (babe?) presahne voda (I-8), [ki nosi sonce?]. [Nastopi] tema, v kateri pride do dvoboja rogatih živali (I-2). [Njegova posledica je], da divja svinja prikotali [sončno] ploščo. Sonce-ognjena kača spet oživi (Krasn Ruob). – Da kresno sonce, če ga opazujemo z Roglce, zahaja nekako nad Krasnim ruobom, ne more biti zgolj naključje. Poleg tega se v strukturo vklapljata tudi potok in dolina Sjaunk, nedvomno z istim pomenom kot šebreljska Sjaunca (glej zgoraj) – kot prostor svetlobe. Pranje, ki pomeni udarjanje (Bezljaj 1995, 104), je povsem očitno dvoboj, zaradi katerega presahne voda. Zmaga enega nasprotnika nad drugim namreč zapre vodo. Nočni dvoboj srnjakov je drugi dvoboj, na drugem kraju in zato tudi v drugem času. Ta dvoboj mora imeti obraten izid, da se vzpostavi ravnovesje. Vodo pač odpre, da prinese sonce. Zgodba se očitno dogaja skozi celo leto in se stalno ponavlja, o čemer priča nedovršenost: srnjaka *se borita*, svinja *tače*.

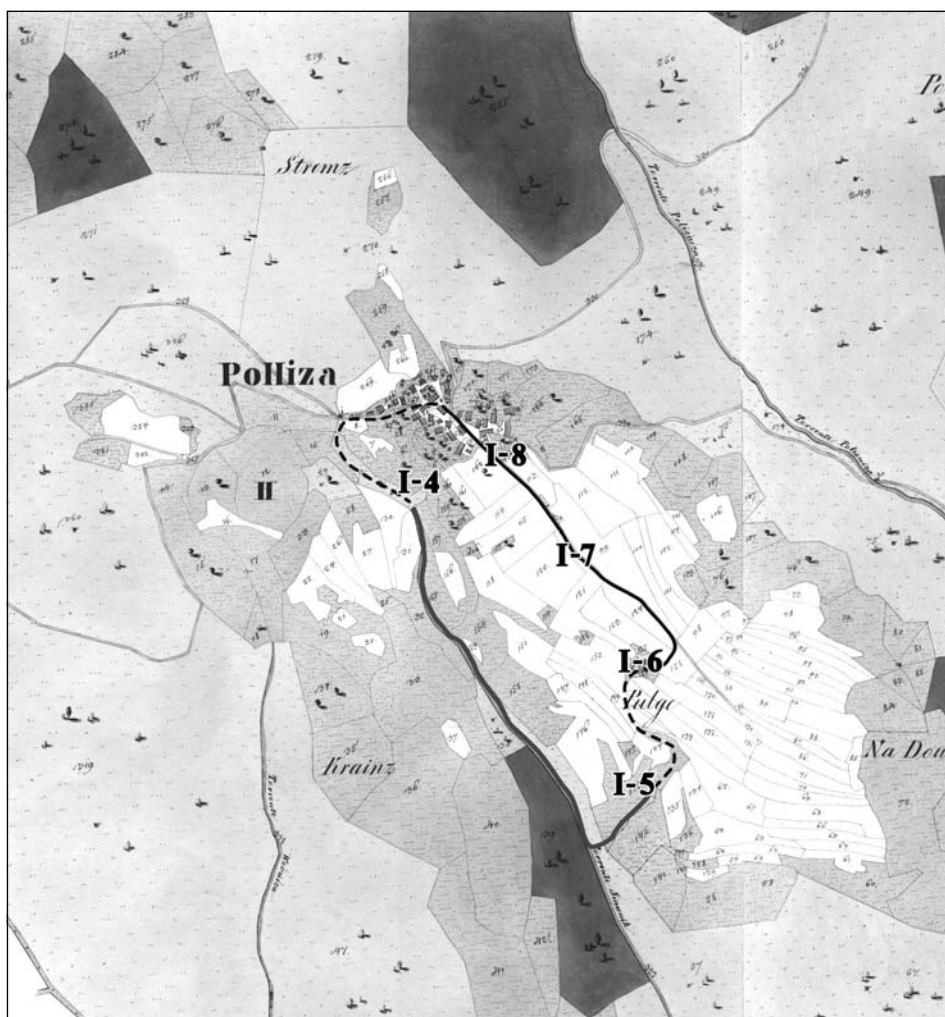
prostor	Štribabe	Zajčev vrt	Pad Urtem	Urtača	poliška cerkev
oznaka		I-8	I-4	I-5	I-6
izročilo	Baba	ženska pere, voda presahne	voli razčetrverijo čarovnico	čarovnico pokopljejo	začne deževati, nastane plaz, ki odnese čarovnico
zgodba	Baba	pere, voda presahne	voli ubijejo Babo	Babo zakopljejo,	začne deževati, prekomerni dež izniči njen grob



Slika 12. Pollice. Prizorišča procesijske poti v ciklusu letnih časov.

Figure 12. Pollice. Scenes of the processional pathway through the cycle of seasons.

Zdi se, da se tudi druga zgodba (Slika 13) začne podobno, pri Štribabah (I-7). Zaradi dejanja (zmage) Babe presahne voda (I-8), [nastopi suša]. Babi ubijejo (I-4) voli (rogata žival). Babi pokopljejo (I-5), nato začne deževati (I-6). Njen grob (I-4) pozneje izgine. Štribaba je seveda štriga baba, torej čarovnica, v bistvu ista, ki jo je potrebno pozneje ubiti. Ker je po zmagi v dvoboju zaprla vodo, pač nastopi suša in šele njena smrt vodo osvobodi. Zato začne deževati. Ker pa je mrtva, dež ne preneha. Izginutje njenega groba v bistvu pomeni njeno oživitev, da se ravnoesje spet vzpostavi. Zgodba je strukturno zelo podobna prejšnji. Prav tako imamo dva dvoboja z nasprotnim učinkom, deloma nastopajo iste sile. Vendar je razlika v večini prizorišč. Pri prvi zgodbi se vzpostavi svetlobno ravnoesje, v drugi vremensko. Dejanja druge zgodbe so opisana kot enkratno dejanje, kar morda nakazuje, da se ni dogajala redno, ampak samo v primeru izjemne suše ali morda celo dežja.



Slika 13. Police. Prizorišča procesijske poti v času vremenskih nepravil.

Figure 13. Police. Scenes of the processional pathway in times of natural disaster.

Procesije k poliški cerkvi (I-6), bi bile lahko prežitek starodavnega obreda. Štribabe pa se tako kažejo kot gospodarice vremena in vode.

Predstavljati si je mogoče, da so po opisani poti hodile procesije, bodisi v skladu s prvo zgodbo redno (morda večkrat letno) v določenih koledarskih trenutkih leta, ali izredno v skladu z drugo zgodbo, kadar je bila potreba zaradi neprimerne vremena ali drugih nesreč. Pri tem so igrali dejanja obrednega dogajanja na obrednih mestih. Spomin na te postaje se je ohranil do danes.

Raziskava Polic nikakor še ni končana. Morda se celo šele začne. Možna so še nova odkritja izročila, nove topografske ugotovitve, nove arheološke najdbe. Takrat bodo mogoči tudi popravki in dopolnitve zgornjih izpeljav.

Literatura

- Banaszkiewicz, Jacek 1991, Entre la description historiographique et le schéma structurel. L'image de la communauté tribale: l'exemple des Lučane dans la *Chronica Bohemorum* de Kosmas vers 1125. – [v:] L'historiographie médiévale en Europe, Paris 29 mars–1^{er} avril 1989, 165–175.
- Bezljaj, France 1982, Etimološki slovar slovenskega jezika II. – Ljubljana.
- Bezljaj, France 1995, Etimološki slovar slovenskega jezika III. – Ljubljana.
- Bratina, Patricija 1999 (2001), 198 Šebrelje. – Varstvo spomenikov 38, Poročila, 121–122.
- Čausidis, Чаусидис, Никос 1994, Митските слики на Јужните Словени. – Скопје.
- Flego, Stanko 2006, Poliške zgodbe. Ustno izročilo iz vasi Police pri Cerknem. – Idrijski razgledi 51/1, v tisku.
- Medvešček, Pavel 2006, Let v Lunino senco – pripovedi o starih verovanjih. – Nova Gorica, v tisku.
- Otorepec, Božo 1988, Srednjeveški pečati in grbi mest in trgov na Slovenskem. – Ljubljana.
- Pagon-Ogarev, Andrej 1976, Šebrelje skozi stoletja. – Ljubljana.
- Pleterski, Andrej 1995, The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system. – Światowit 40, 113–143.
- Pleterski, Andrej 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. – Zgodovinski časopis 50, 163–185.
- Pleterski, Andrej 1997, Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov. – Zbirka Zgodovinskega časopisa 17, Ljubljana.
- Pleterski, Andrej 2006, Police na Tolminskem – prva “ciganska” vas na Slovenskem? – Vojetov Zbornik, Ljubljana (v pripravi).
- Pleterski, Andrej – Belak, Mateja 2004, Structures in the area of Lauterhofen in Bavaria. – Studia mythologica Slavica 7, 43–61.
- Pleterski, Andrej – Mareš, Jiří J. 2003, Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha. – Studia mythologica Slavica 6, 9–35.
- Toporov, Vladimir 2002, Predzgodovina književnosti pri Slovanih. – Zbirka Županičeva knjižnica 9, Ljubljana.

V svet Polic me je pripeljalo vztrajno prigovarjanje in spodbujanje Stanka Flega. Dolgujem mu gradivo, opozorila na arheološke najdbe ter vodstvo in spremljanje pri mojih terenskih ogledih. Upam, da se mu bom z zgornjim spisom vsaj malo oddolžil. Hvala tudi Mateji Belak za zavzeto izdelavo priloženih slik, Benjaminu Štularju za tridimenzionalni model pokrajine, Tamari Korošec Lavrič za risbe kamnov, Dragici Knific Lunder za risbo okova, Ljupču Risteskemu za konstruktivne pripombe k rekonstrukciji mitske zgodbe, Pavlu Medveščku, ki mi je pomagal s svojimi zapiski, in Silvu Torkarju, ki je potrpežljivo prenašal moja spraševanja.

Del raziskave je nastal v okviru projekta V6-0978 “Historični principi urejanja prostora na Slovenskem in opredelitev pravil za urejanje prostora v sodobnosti”, katerega naročnik je Ministrstvo za okolje in prostor R Slovenije, sofinancer pa Agencija za raziskovalno dejavnost R Slovenije.

“Tročan” in village Police

Andrej Pleterski

The Police village (figure 1) is situated in western Slovenia. The present day field and village began to develop already during the Early Middle Ages, during the 9th century at the latest. The oldest part of the field lies closest to the village, and by the 10th century at the latest, it expanded southeastwards. Some folklore refers to the history of the village and entertains an intriguing point of view also concerning the type of Slavic settlement during the Early Middle Ages (Pleterski 2006). Folklore (Flego 2006; Medvešček 2006) and select characteristic toponyms communicate important spatial points (figure 3). Their distribution demonstrates a well-considered arrangement of space (figures 7–11), which may also be linked with the symbolic arrangement of the village region. The present day level of experience enables a comprehension dealing with spatial ideograms.

In modern times, which are so well disposed to all types of classifications, the differentiation between written and oral cultures is also sound. The former supposedly perpetuate their tradition in writing, while the latter *viva voce*. Contrary to this point of view, this contribution argues the statement that »oral culture« also knows how to record its thoughts and that it uses space as one of its means. That is to say, it uses space to write. It uses it in at least two ways. The first is by anchoring thoughts into spatial points, which then become memo-technical instruments. Such records are impossible to read now with the community that created it being extinct. The second manner entails writing the thought using spatial ideograms. These of course, as any record, are readable also when there are no longer any »writers«. The connection between space and folklore also means that the changing and destruction of space hence changes and destroys the folklore and recordings in space.

The presented ideograms from the village Police are an expression of the age-old belief in three fundamental forces of nature (heaven-sun-fire, earth, water), which humans help to maintain in balance by carrying out a series of ceremonial deeds. This faith is discernible already in several places (Pleterski 1995; 1996; Pleterski, Belak 2004, 52–54; Pleterski, Mareš 2003, 9–13). »Learned reconstruction« now in combination with structural accordance, confirms the astonishing folklore from Cerkno about ‘Tročan’. According to this legend, Tročan (=the principle of a triad) once signified a way of life. Tročan was always signified by fire (the sun), water and earth, which were illustrated in several ways: three stones, three different trees, three different plants, three different fluids. Buckwheat, the apple tree and wine represented the sun sign, while the earth sign was symbolized by the broad bean, the plum tree and milk, and the water sign by the turnip, the must pear tree and spring water.

The localities Roglca (=earth), Sv. Ivan in Šebrelje (=sun), and the Štribabe stones in Police (=water) compose the Major Tročan (figure 11). The stones Štribabe in the middle of the Police field (figure 6) represent the Minor Tročan. At the same time, the latter also form the supporting axis of the village microcosms. Three main space axes intersect upon them (figure 7) thus anchoring the field area into the Major Tročan. The main village road runs through the settlement and field congruent with these axes (figure 10), which also suggests it to be a processional pathway. It enables a synthesis (figures 12, 13) of the entire folklore, which until today remained preserved in mere fragments. They facilitate the reconstruction of two legends. The first clarifies the cycle of the seasons, while the second sets order to chaos in the instance of a natural disaster (drought, flood).

Садот, печката и куќата во симболичка релација со матката и жената (неолитски предлошки и етнографски импликации)

Гоце Наумов

Because of their similar shape and function the dishes, the oven, and the house were viewed during the Neolithic and later in prehistory as parallels to certain features of the female body. Some dishes and ceramic models of ovens and houses bore painted, carved, or affixed motifs with exaggerated female attributes. Since the inside of these objects closely resembled the womb, the dishes and oven models were often used as coffins for newborn babies and children. Adults and children alike were frequently buried in certain parts of the house. These ritual acts whose origin probably dates to prehistory have parallels in the traditions of the Balkans. They are connected with traditional burial and calendar customs related to the house and family, and with etymological significance of different receptacles for everyday and ritual use.

Во многу култури ширум светот, садот, печката и куќата се замислени како објекти кои во себе содржат елементи на човековото тело. Она што нив ги обединува е внатрешниот простор во кој се наоѓаат членовите на семејството, храната за нив и намирниците потребни за таа да се подготви. Бидејќи секоја од овие компоненти била подеднакво важна, се очекувало токму таквиот простор да придонесе во одржувањето на заедницата. Затоа, садот, печката и куќата, во обредите се често третирали како објекти кои ги имаат особините на женските родилни органи. Од нив се очекувало да го акумулираат и инкубираат она што внатре се наоѓа, како би се овозможило истото „да се роди“ во доволен број. Намирниците, храната и домаќините биле изедначени со супстанцијата која се наоѓа во утерусот, па оттука во архаичните култури, објектите во кои таа супстанција „престојува“, биле изработувани во форма на женско тело. Ваквиот „женски карактер“, паралелно егзистирајќи во неколку сегменти на неолитските религиски традиции, бил подеднакво присутен во сферата на обредите за обезбедување на благосостојбата, како и во оние, врзани за култот кон починатите.

Бидејќи неолитот е време во кое сè уште не постојат пишани извори, ваквите релации меѓу садот, печката и куќата изискуваат натамошни анализи и паралели. Во таа смисла како најпогодни се јавуваат етнографските извори од словенскиот и балканскиот фолклор, во кои сè уште свежо се зачувани обредните активности, мошне слични на оние од неолитот. Затоа и во овој труд ќе се направи обид, ваквиот фолклорен материјал да се искористи во два аспекта: - од една страна, во откривањето на „живиот контекст“ на неолитската духовна култура, и од друга - во барањето на „историските корени“ на словенските и балканските фолклорни традиции.

I. Неолитски антропоморфни садови

Конципиран како предмет во кој ќе се чуваат суровините неопходни за одржување на животот, но сфатен и како медиум преку кој ќе се објаснат причинско - последичните фактори на регенеративната логика, садот автоматски се „етаблира“ како посредник меѓу секојдневната егзистенција и религиските начела на одредена култура. Оттука, не случајно, во голем број култури од праисторијата па сè до современите фолклорни традиции, се изработуваат садови кои, настрана од нивниот амбалажен карактер, имаат и функција да посочат кон одредени митско - религиски аспекти. Затоа, на садовите се сликани или моделирани орнаменти, митски ликови и сцени со цел да се опредметат религиските убедувања и митските претстави и воедно тие да се приближат до свеста и љубопитството на човекот. Врзани за обележјата на одредена религиска предлошка, на некои од садовите им се додаваат функции карактеристични за човековото тело. На тој начин, овие садови добиваат форма која потсетува на стилизирана фигура на човек, или пак на некои од нив се претставуваат и другите анатомски карактеристики кои асоцираат на неговото тело. Меѓутоа, интересно е што на значително поголем број од овие т.н. антропоморфни садови, се присутни специфични женски атрибути. Доколку се земе предвид дека кај многу народи, процесите во природата се објаснети токму преку одредени функции на женското тело, тогаш може да се востанови причината за создавањето на овој вид садови. Самото присуство на ваквите садови во култури кои временски и просторно не се блиски, укажува на тоа дека во нивната основа стои архетип, кој сосем логично ја објаснувал природата на садот и особено на она што се наоѓа во него.

Антропоморфните садови се најрано констатирани во времето на неолитот. Но, како што нивниот идеен контекст се зајакнува, така и тие во следните епохи ја прошируваат својата функција и примена, па дури и во фолклорните традиции кај словенските народи и покрај промената на формата успеваат во своите називи и обредите да ги задржат „женските карактеристики“.¹ Можеби, токму во релативно современата етимологијата на овие садови, може да се забележат вистинските „женски“ особини на садот кои беа само навестувани од т.н. „неми“ археолошки наоди. Затоа во овој труд најголемо внимание ќе се посвети на времето кога е зачната појавата на феминизирање на садот, или поконкретно конкретно - на неолитските антропоморфни садови, со посебен акцент на оние пронајдени во Р. Македонија.

Настрана од вообичаената садова продукција, во текот на неолитот овие садови добиваат изглед карактеристичен за антропоморфната пластика. Станува збор за предмети кои во себе ги содржат функционалноста и формата на садот, но и визуелните елементи на културната скулптура, поради што и се нарекуваат антропоморфни садови. Во најголемиот број од примерите, овие предмети сосем наликуваат на препознатливите амфорести садови. Меѓутоа, со апликации, врежување или сликање на керамиката во пределот на вратот, се постигнуваат антропоморфните црти, со што тие се одвојуваат од вообичаениот изглед на амфорестите садови. Оваа разлика сè повеќе се потенцира, така што на садовите се додаваат горни и долни екстремитети, стомачиња, дојки или останати делови од човековото тело. На

¹ Чаусидис Н., 2006, (во истиов број)

тој начин, тие со текот на времето, постепено преминуваат во доменот на фигура- тивната пластика, при тоа сè уште задржувајќи ги амбалажните својства на утили- тарната керамика.

Со одредени варијации, присуството на антропоморфните садови е дијахрониски регистрирано насекаде во праисторијата и современите архаични племенски заедници и тоа во релација од Јужна Америка до Кина и од Западна Аф- рика и Блискиот Исток до северот на Европа.² Во раните фази се јавуваат поретко, но може да се забележи дека нивната концентрација значително се зголемува во текот на доцниот неолит, особено во регионот на Југоисточна и Централна Европа, иако во одредена мера ваквите садови се присутни и во останатите праисторис- ки периоди /T.I; T.III:6; T.IV; T.V:2,4,5; T.VI:10,11,12; T.VII/. Во истиот период, тие се изработуваат и во рамките на неолитските културни групи од подрачјето на Македонија. Иако засега се присутни е во мал број, сепак врз основа на публику- ваниот материјал, може да се дефинираат одредени обележја на овие специфични керамички предмети.

а) Антропоморфни садови од неолитските населби во североисточниот дел на Македонија

Во најголем број, присуството на антропоморфните садови, за жал често фрагментирани, е најзабележителна во неолитските населби од источниот дел на Р. Македонија, што не значи дека после публикувањето на археолошкиот материјал, нивното присуство не може да се очекува и во останатите региони. Од друга страна, пред сè заради скромните информации и илустрации од постарите публикации, не може со сигурност да се утврди дали навистина станува збор за фрагменти од антропоморфни садови, или пак за делови на културната пластика од типот „божици – куќи“.³ Овој вид фигурини, во време на издавањето на некои од публикациите сè уште не биле познати како засебен тип, така што взаемните сличности довеле до нивно мешање. Затоа, во овој труд ќе бидат користени интерпретациите на авторите, притоа оставајќи простор за нивно натамошно ревидирање и реинтерпретирање.

Засега, ваков тип предмети е констатиран во подоцнежните неолитски фази на локалитетот кај Амзабегово (Свети Николе), потоа на „Страната“ – Ангелци (Струмица), „Слатина“ – Зелениково (Скопје), „Канли Чаир“ – Дамјан (Радовиш) и една варијанта на овој тип од локалитетот „Вршник“ – Таринци (Штип).⁴ Иако фраг- ментирани, пред сè заради стилските сличности, сите освен примерот од Вршник, влегуваат во основната типологија на амфорестите садови.

² Gamacchio P. et al., 2005, 92-95; Hessler P., 2003, 67; Pollard G., 1983, 18, sl. 6; Boas F., 1955, 85, 116, 117; Adam L., T. 18; Müller – Karpe H., 1968, T. 60, T. 63; Gimbutas M., 1989, 57

³ Овој тип на неолитска културна пластика засега е евидентиран само во рамките на Амзабегово – вршнич- ката и Велушко – породинската група од Р. Македонија. Се работи за скулптури во форма на женско тело, кои во долниот дел наместо бедра или нозе имаат моделирана куќа. Честата појава на овие моде- ли во неолитските куќи, како и иконографските сличности со културните фигурини, засега наведува на нивниот религиозен карактер.

⁴ Сите наведени локалитети се во Р. Македонија.

- Антропоморфни садови од Амзабегово (Свети Николе)

На овој локалитет се пронајдени фрагменти од 6 антропоморфни садови. Најсочуваниот од нив е т.н. „питос“ кој според истражувачот е датиран во IV - та (доцно неолитска) фаза на оваа населба. Во горниот дел, на вратот од садот, под аплицираните веѓи се врежани ромбоидни очи, додека во долниот дел, на стомакот се врежани „V“ ленти, исполнети со црвена боја, што воедно претставува реткост за овој тип садови од поширокиот регион на Балканот /Т.И:8/.⁵

Следниот фрагмент е со помали димензии, релјефно изведени веѓи и бадемести очи /Т.И:2/. Слични на него се два фрагмента, исто така со бадемести очи, но со потенко моделирани веѓи /Т.И:7/. За разлика од нив, на фрагментот со кат. бр. 53 има врежани два реда веѓи со бела инкрустација, како и кружно обликувани очи /Т.И:5/.⁶ Во јама која не е со сигурност датирана, а за која се претпоставува дека е од пораните фази на населбата е откриен и еден фрагмент на антропоморфен сад со релјефно изведени веѓи и кружни очи. Интересно е тоа што над веѓите се насликани неколку точки со темна кафена боја /Т.И:3/.⁷

- Антропоморфни садови од „Страната“ – Ангелци (Струмица)

Од овој локалитет потекнуваат два фрагмента од кои едниот му припаѓа на антропоморфен сад, додека другиот се претпоставува дека е дел од капак. И двата, имаат слични димензии, со тоа што оној од просопоморфниот капак има врежани очи и незначително испакнати веѓи, додека на оној од садот, очите и веѓите му се врежани. Кај обата, носот е испакнат /Т.И:4,6/. Покрај овие фрагменти е пронајден и дел од сад со невообичаена форма, на чиј стомак е пластично изведена рака со четири прсти.⁸

- Антропоморфен сад од „Канли Чаир“ – Дамјан (Радовиш)

Иако не е публикуван во извештаите од ископувањата, сепак од приложената фотографија во Археолошката карта на Македонија, може да се забележи дека станува збор за фрагмент од антропоморфен сад на кој се аплицирани невообичаени ушиња во горниот дел од главата, како и бадемести очи и нос на лицето.⁹ Меѓутоа во пределот под градите, при реконструкцијата е додаден несоодветен фрагмент од друг керамички предмет, така што се добива впечаток дека се работи за наод со нетипична конструкција.

- Антропоморфен сад (?) од „Слатина“ - Зелениково (Скопје)

Од овој локалитет се пронајдени неколку фрагменти од садови со претстава на човечко лице, од кои е публикуван само еден.¹⁰ Станува збор за фрагмент со пластично изведени очи, веѓи и нос, датиран од авторот „во помладиот неолит“.¹¹ Иако тој ги содржи елементите на антропоморфните садови, сепак не треба да се исклу-

⁵ Gimbutas M., 1976, 240,241, sl. 209

⁶ Gimbutas M., 1976; 229 – 231, sl. 194

⁷ Gimbutas M., 1976; 215, 217, sl. 160

⁸ Санев В. – Стаменова М., 1989, 21

⁹ Санев В., 1996, 325

¹⁰ Galović R., 1964, 11 – 29

¹¹ Галовић Р., 1964, 144, Т., 5, 5

чи можноста да припаѓал и на скулптурите од типот „божици – куќи“, бидејќи во времето на публикувањето на овој наод, ваквите култни предмети се уште не биле познати како засебен тип /Т.II:2/.

- Антропоморфен сад од „Вршник“ – Таринци (Штип)

Овој сад, зачуван во целост, отстапува од вообичаената типологија на антропоморфните садови. Во него е содржана само долната половина од женското тело, со истакната стеатопигија во пределот на бедрата, што воедно претставува реткост за антропоморфните садови. На сивата полирана површина се вдлабени 4 низи на хоризонтални рамни и цик - цак орнаменти кои го обвиваат целиот сад /Т.IV:1/. Од друга страна, при откривањето на наодот (кој според истражувачите припаѓа на IV-а хоризонт), во него е пронајдена низа од 157 перли, составена од школки и полжавчиња, како и една мала перла со црвена боја.¹² Ова секако укажува на тоа дека садот ја загубил својата првична намена за складирање на прехранбени продукти и добил нова функција која влегува во сферата на естетското или култното.

б) Семантичкиот карактер на антропоморфните садови

Ваквата врска меѓу амфорестите садови и атрибутите од човековото тело, поставени на нив, сугерира неколку хипотези кои би можеле да ја објаснат идејата произлезена од обележјата и симболиката на овој специфичен вид предмети. Пред сè треба да се потенцира зонската поделеност на садовите. Во горната зона, во пределот на вратот, секогаш се прикажуваат елементи од човековото лице и тоа најчесто се користи веќе утврдена, препознатлива иконографија со која се истакнуваат само очите, веѓите и носот. Засага, претставата на усни и уши, заради нецелосната зачуваност на садовите, не може да се евидентира, но според аналогиите со сличните садови од останатите неолитски култури, тие се мошне ретки или сосем отсутствуваат. Единствено на примерокот од Амзабегово /Т.I:8/, во долниот дел на вратот се забележува релјефно изведена лачна линија која според истражувачот на овој локалитет се интерпретира како ѓердан.¹³ Нема доволни индиции за орнаментиката на долната зона, којашто целосно го опфаќа стомакот на садот. Од досега единствениот целосно реконструиран антропоморфен сад (претходно споменатиот од Амзабегово), може да се претпостави дека и во долниот дел биле прикажани орнаменти со одредена симболика. Според сличните примери од соседните региони, оваа зона најчесто останува празна или пак, поретко, на неа се аплицирани раце и дојки.

Оттука произлегува дека во неолитот, овој тип садови биле конципирани како женско тело, кај кое, покрај сугестивната обла форма се концентрирани и неколку атрибути на плодноста. Иако од наведените фрагментирани примери тешко може да се заклучи дека станува збор за садови со претстава на женско тело, сепак, според неколкуте зачувани наоди од овој тип, како и аналогиите со синхроните култни скулптури, можат да се донесат неколку заклучоци кои одат во прилог на овие хипотези. Секако пред сè, мора да се истакне дека станува збор за садови со религиски карактер, кои во себе содржат одредени стилски обележја и симболи

¹² Гарашанин М. – Гарашанин Д., 1961, 24, сл. 33 и 34

¹³ Gimbutas M., 1976, 240, 241

што ја објаснуваат нивната форма, припадноста кон „женската сфера“, како и евентуалната култна функција. За да се согледа нивната семантика во целост, неопходно е да се приложат засебни стилско - симболички анализи на двете зони.

- Глава - горна зона

Најмногу од приложените примери припаѓаат на горниот дел од садовите, па затоа и првичните - основни констатации произлегуваат токму од оваа зона /Т.П/. Меѓу нив најчесто се сретнуваат фрагменти со антропоморфни црти на лицето кои според одредени научници, можеби неосновано, беа интерпретирани и како зооморфни т.е со птичји обележја.¹⁴ Во овој случај мора да се потенцира иконографската сличност на приложените наоди со ликовната претстава на горниот дел од „божиците – куќи“ /Т.П.1–4/. Имено, во обата случаи станува збор за речиси идентично изведени карактеристики на лицето (очи, веѓи и нос). Скоро со сигурност може да се тврди дека се работи за неолитски, стабилно осмислен шематизиран концепт во претставувањето на човековото лице. Тој подеднакво се применувал, како во доменот на антропоморфните садови и моделите на „божиците – куќи“, така и кај ситната култна пластика од средниот и доцниот неолит.¹⁵ На скулптурите од типот „божици – куќи“, покрај претставата на лицето, во долниот дел од телото на фигурата се моделирани дојки, раце или stomache, што сосем јасно сугерира на елементите од човековото тело. Оттука, произлегува дека и на фрагментите од амфорестите садови, во пределот на вратот се рудиментирани прикажани обележја на човечко лице.

- Стомак / колкови - долна зона

Како што сугерира и самата форма на садот, логично може да се насети дека во неговата долна половина се претставени нижите делови од човековото тело т.е. пределот на абдоменот и долните екстремитети. На тој начин, сликаните орнаменти на антропоморфниот сад од Амзабегово сосем јасно се вклопуваат во симболичките значења на овие делови од телото. На неговиот стомак се изведени мултиплицирани „V“ мотиви кои се интерпретирани како раце или пак како симболи кои според наше мислење, неосновано се врзуваат за концептот „божица - птица“.¹⁶ Кај фигурините, како и кај некои антропоморфни садови од Централна и Југо - источна Европа, рацете често пати се насочени токму кон стомакот, односно пубичниот дел.¹⁷ Меѓутоа, во нашиов случај, сликаните мотиви во горниот дел формираат триаголник, кој во архаичните култури, особено неолитските, ги означувал репродуктивните органи на жената. Оттука произлегува и идејата на овој мотив како симбол на плодноста и изобилството,¹⁸ што воедно соодветствува со неговата позиција на оној дел од садот каде всушност се складирани храната т.е. намирниците /Т.П.8/.

¹⁴ Gimbutas M., 1989, 51 - 57, и натаму

¹⁵ Спореди ги илустрациите од овој труд со примерите од: Grbić M. et al., 1960, Т. VIII, 1 - 3, Гарашанин М. и др., 1971, сл. 71, 75; Корошец П. - Корошец Ј., 1973, Т. XI, 11; Gimbutas M., 1976, сл. 148, 151, 169; Санев и др., 1976, сл. 144, 237; Колиштрковска - Настева И., 2005, сл. 10, 39, 40 - 44, 47, 49 - 51, 53, 54

¹⁶ Gimbutas M., 1989, 7, 9

¹⁷ Види примери во Колиштрковска - Настева И., 2005, сл. 1, 3, 5, 7, 11, 26, 58; во Gimbutas M. 1989, сл. 18, 40, 42, 50, 61, 83, 149, 217 - 220, 383

¹⁸ Chevalier J., 2003, 715; Lampić M., 1999, 146; Чаусидис Н., 2005, 99; Gimbutas M. 1989, 237 - 239

Во тој контекст, примерот од Вршник наполно го потврдува концептот за осмислување на садот како женска фигура. На него се претставени само долните делови од телото, при што е намерно изоставен венецот и вратот на садот, а со тоа и претставата на човековото лице и горните екстремитети /T.IV:1/. Не случајно, обликот и изгледот на садот се концентрирани само на бедрата т.е. широките колкови, преку кои, покрај функционалноста на садовата форма, се истакнати и архаичните атрибути на плодноста. Интересно е што внимателната изработка и инвентарот содржан во овој сад, укажуваат на тоа дека тој немал амбалажен карактер за складирање храна и течности за секојдневна употреба. Пронајдениот ѓердан во него, сугерира дека тој бил користен за чување предмети носени на телото поради култна намена или како украс. Во Македонија се досега откриени неколку слични ѓердани, меѓутоа засега не е потенциран контекстот во кој се најдени, ниту пак нивната ритуална намена. Меѓутоа, материјалот од кој е направен овој ѓердан (школки и полжави) и покрај тоа што е погоден за лесна обработка, сепак со себе повлекува и одредени симболички значења. Имено, кај архаичните народи, школките, заради средината од која потекнуваат (вода) и нивната форма, функционираше како симболи на „женското“ и на плодноста,¹⁹ додека полжавот (во овој случај веројатно се работи за речен вид) и покрај тоа што е врзан за сексуалната т.е. регенеративната симболика (н.з. вода / слузавост + форма = утерус) ги означува и цикличните процеси.²⁰ Од друга страна, дел од вдлабените орнаменти на овој сад се изведени во форма на цик - цак лента, што секако повторно ги потенцира цикличните движења и водата, преку кои се препознаваат елементите на женскиот принцип. Истиот орнамент, изведен во аналогна техника и поставен идентично на бедрадата, се сретнува и на скулптурата од Мачево (Берово, Р. Македонија).²¹ Во одредена мера, овие семантички сличности, како и врската меѓу обредното тргување со школки и ритуалното кршење на скулптурите (што се забележува и кај фигурината од Мачево) ги ставаат обата предмети во сферата на култното.²²

Интересно е тоа што вакви примери на садови - скулптури (како оној од Вршник) иако не во голем број, се сретнуваат и во други неолитски култури, што значително ја потенцира важноста на бедрата како симболички елемент. Самото кршење на екстремитетите кај минијатурните женски фигури, како и промисленото апстрахирање на останатиот дел од телото, јасно укажува дека во нив се концентрирани скоро сите својства на женската регенеративна природа. Затоа, на овие садови мошне често се забележуваат контури на женското тело, претставено до папокот, при што најзабележлива е стеатопигијата на колковите, дел на садот во кој се всушност сместени храната или течностите /T.IV:1-6/.

¹⁹ Chevalier J., 2003, 679

²⁰ Тресидер Џ., 2001, 201; Chevalier J., 2003, 546

²¹ Спореди ги илустрациите 17 и 27 во: Колиштрковска - Настева И., 2005

²² За тргувањето со школки види го примерот на Малиновски (Chevalier J. 2003, 679, 4); за ритуалното кршење и посредувањето: Наумов Г., 2005-6

в) Антропоморфниот сад и женското тело како симболи за спознавање на универзалните регенеративни процеси

Тргувајќи од елементите на горната зона и взаемните сличности, може да се претпостави дека и неолитските антропоморфни садови и „божиците – куќи“ биле перципирани аналогно – како човеково тело. Станува збор за шематизиран систем преку кој најлогично се изразува функционалноста на женските атрибути врзани за плодноста. Имено во горната зона, во пределот на реципиентот односно вратот на садот, се претставени елементите на идентитетот т. е. лицето. Овие елементи на полно одговараат со иконографската сличност на лицето и горната половина од телото кај моделите на „божиците – куќи“. Што се однесува до долната зона, на местото каде што се наоѓа stomaкот на садот, кај божиците е поставен моделот на куката т. е. и во двата случаи просторот каде се акумулира одредена животна енергија.

Од веќе споменатите аналогии со антропоморфните садови од другите неолитски култури, како и позицијата на рацете на некои од нив, може да се заклучи дека и кај двата типа предмети е претставена скоро идентична положба на рацете. Поставени во пределот на абдоментот односно колковите, рацете повторно ги посочуваат репродуктивните органи и местото каде што примарно се чува и негува животот.²³ Од тука произлегува и онаа заштитничка поза на моделите на „божиците – куќи“, со цел да се назначи сферата во која тие најсилно го остваруваат нивниот матронален карактер.

За врската меѓу овие два типа предмети говорат и двата примера од неолитските локалитети Чавдар и Казанлък во Бугарија. Иако овие локалитети излегуваат надвор од денешните граници на Р. Македонија, сепак пред сè заради сличностите во материјалната култура, може да се стават во одредена корелација со горе наведените наоди. Станува збор за антропоморфни садови чии устја се затворени, при што е оставена само мала дупка во средината /Т.V:4, 5/.²⁴ Овој дел на садот сосем наликува на темето на главите од „божиците – куќи“, што од една страна јасно укажува на овој предмет како преодна форма меѓу антропоморфните садови и моделите на „божиците – куќи“ /спорејќи со Т.III:2,3/. Секако, садот и понатаму ја задржал својата амбалажна функција меѓутоа, иако далеку од извориштето на македонските модели на божици, тој сепак содржел стилски обележја кои оделе во прилог на концептот за садот како божествено женско тело.

Вакви примери на трансформирање на „божицата – куќа“ во сад се сретнуваат и во останатите неолитски култури на Балканот, како и во самата Амзабегово - вршничка група, односно нејзините подоцнежни фази. На локалитетот Радајце во Србија е пронајден сад кој исто како и оној од Казанлък, во горниот дел е моделиран во облик на човечко лице /Т.III:6/.²⁵ И неговото устје е покриено, но е оставен и мал централен отвор кој наликува на оние од темињата на „божиците – куќи“. Меѓутоа, во долната половина, со нагласувањето на аглите, овој сад ја губи кружната основа, постепено добивајќи карактеристики на четвртестиот модел на куката, препознатлива за горе наведените божици. Сличен е и примерот од Бутмир, каде долниот дел на садот напивно наликува на целосно затворен модел на куќа, додека горниот дел јасно

²³ За дијахронискиот континуитет на оваа поза: Чаусидис Н., 1994, 89

²⁴ Георгиев Г., 1974, 7, сл. 5; Чохаџиев С., 2004, 408, сл. 20; Тодорова Х. – Вайсов И., 1993, 214, 215

²⁵ Gimbutas M., 1976, 38

се издвојува со цилиндричниот врат на кој се целосно занемарени цртите на лицето.²⁶ Орнаментите врежани на вратот, како и оние поставени на половината, одат во прилог на женските обележја на овој предмет /Т.III:5/. Што се однесува до самата Амзабегово - вршничка група, вакви фрагментирани модели се откриени на локалитетот „Слатина“ кај Зелениково /Т.III:7,9/. На едниот од нив, акватичките цик - цак орнаменти се врежани во долната половина (која е и единствено зачувана), додека на другиот, наместо оваа декорација се забележува врежување на орнаменти во форма на дланка со прсти.²⁷ Иако слични садови се сретнуваат и во Илипинар (Турција) и Курило (Бугарија) /Т.III:8/,²⁸ сепак не треба да се исклучи можноста дека примерите од Зелениково би можеле да бидат конципирани како преодни форми меѓу овие садови и „божиците - куќи“, или пак да ги претставувале самите модели од типот „божица - куќа“. Примери на такви модели, со целосно или делумно затворен долен дел, се откриени на локалитетите кај Мршевци и Суводол (Р. Македонија) /Т.III:3,4/.

Сиве претходно спомнати примери, иако во недоволен број, сепак говорат за тоа дека идејниот концепт за моделирање бил заеднички за антропоморфните садови и за „божиците - куќи“. Без разлика на хронолошкиот распоред, едната керамичка форма и претходела на другата или пак паралелно егзистирале во рамките на Амзабегово - вршничката група, така што претходно или подоцна се создал амалгам кој ги обединувал и двете форми. Бидејќи засега, култните предмети од типот „божица - куќа“ се познати само во рамките на Амзабегово - вршничката и Велушко - породинската група, возможно е ова нивно спојување со формата на антропоморфниот сад да се случило токму на територијата од овие неолитски групи, за натаму да се прошири во културите од северните региони. Меѓутоа, без разлика на јадрото и правците на простирање на оваа форма, најбитно е што со спојувањето на антропоморфниот сад и моделот на „божица - куќа“ се изедначила и идејата која засебно, но паралелно егзистирала во овие предмети. Имено, она што симболички го застапуваат садот како амбалажен предмет и специфичниот модел на божицата, идејно е врзано за репродуктивниот и апотропејски карактер на женската природа.

Интересно е тоа што оваа релација помеѓу садот, жената и куќата егзистира и на ниво на орнаменти. Имено, голем број орнаменти присутни на садовите, се насликани или врежани и на неолитските култни фигури, сидната декорација на куќите, како и на сидовите од минијатурните модели на куќи. На локалитетот Gorzsa од неолитската култура „Тиса“, сидните површини биле декорирани со мотиви идентични со оние на садовите и антропоморфните фигури. На истиот локалитет, во населбата е откриено и погребување на дете во антропоморфен сад,²⁹ што наполно, преку фунерарните обреди, ги објаснува врските меѓу симболичниот регенеративен карактер на куќата и садот, за што и подоцна ќе стане збор.

Ваквата практика на орнаментално односно идејно претставување на женските аспекти и функции преку геометриски мотиви, се сретнува и во останатите сегменти на садовата продукција. Покрај горе наведените антропоморфни садови, во текот на средниот неолит се изработуваат и амфорести садови кои пред сè заради идентичниот облик со антропоморфните садови, како и орнаментите со апстрактно

²⁶ Hoernes M., 1925, 281

²⁷ Галовић Р., 1964, 143; Гарашанин М. - Спасовска Г., 1976, 107

²⁸ Види ги примерите во Özdoğan M. - Başgelen N., 1999, 167, сл. 18; Todorova H., 2003, 319, сл. 10 а

²⁹ Hodder I., 1990, 52, 62, 63; Бъчваров К., 2003, 217

изразена женска симболика, веројатно ја навестуваат идејата за конципирањето и изработувањето на сатовите со потенцирани, реални елементи на човековото тело. Во примерите од Амзабегово - вршничката група, како и во оние од останатите региони, на мевот од садот или пак на коренот од вратот се насликани геометриски орнаменти кои вообичаено се врзуваат за женските гениталии /T.V:1-3/.³⁰ Од друга страна, наспроти овие типови на неолитски садови, во истиот период се изработуваат и пехари со орнаменти кои покрај „женската“ симболика, му даваат и космолошки карактер на садот.³¹ Треба да се напомене дека некои од овие орнаменти, по четири милениуми, повторно во Македонија ќе се појават на сликните садови од преодниот период меѓу бронзеното и железното време /T.VII:3/. Секако, останува дискутабилно дали овие орнаменти, покрај временските и културните разлики и натаму ќе ја задржат функцијата на елементи кои ги потенцираат женските особини на садот. Иако станува збор за преодниот период од крајот на вториот милениум пред н.е. сепак не треба да се исклучи можноста дека во овие садови е присутен сличен концепт, особено ако се земе предвид дека на некои од нив, во формата, јасно се забележуваат обележја на постарите антропоморфни садови /T.VII:3/.

Во секој случај, изработката на антропоморфните садови не завршува со крајот на неолитот, туку тие продолжуваат да егзистираат во наредните предисториски периоди. Како што сведочат примерите пронајдени во Македонија, Унгарија, Германија и Турција, овие специфични садови наоѓаат своја примена и во енеолитот, како и во фунерарните обреди од бронзеното и железното доба /T.I:1, 9; T.VI:10-12; T.VII:1-3,5,9/. Секако, не треба да се изостави дека и дел од железнodobните метални садчиња од типот „македонски бронзи“, во себе содржат стилизирани претстави на женското тело во позиција на орант, дотолку што некои од нив имаат очигледни иконографски сличности и со халштатскиот сад од Marz (Унгарија).³²

г) Митолошко – обредни манифестации

Иако асоцијативно, садот како женски регенеративен супститут се забележува и во запишаните митови од Стариот век и подоцнежните епохи. Во неколку од нив, одредени митски ликови или божества се раѓаат или пак преродуваат токму од сад. Можеби, во самото дејство не е опишана формата или функцијата на садот, но чинот преку кој се поврзуваат садот и создавањето на божеството, сосем јасно укажува на неговото изедначување со утерусот. Така, во Махабхарата, митскиот лик Дрона е создаден на тој начин што Бхарадваја, соблазнет од Гритаси, своето семе го исфрлил во сад од кој всушност Дрона е роден. Слична ситуација се случува и во Ригведата, каде скоро идентично се создава и богот Сканда, зачат во сад (кана) од страна на боговите Митра и Варуна. Во еден друг мит, кај индијанците од Јужна Америка, се говори за девојка која родила сад, подоцна претворен во момче.³³ Карактеристично за овие митови е тоа што од садот, кој неспорно ја остварува

³⁰ Поопширно за карактерот на антропоморфните садови од Амзабегово - вршничката група: Наумов Г., 2006 (во печат)

³¹ Наумов Г., 2004, 60 – 62; Наумов Г., 2005 а, 76

³² За семантиката на „македонските бронзи“: Чаусидис Н., 1988, 72, Т. I; за примерокот од Marz спореди со Т. VII: 2

³³ Маразов И., 1992, 242, 243

функцијата на матка, излегуваат односно се раѓаат машки ликови. Не случајно и во Елевсинските мистерии, Адонис и Озирис (и покрај тоа што првично не се родени во садови), своето повторно раѓање го реализираат преку вегетацијата којашто излегува од садот. Што се однесува до култот на Адонис, во Атина се изработувале „Адонисови градини“ - садови во кои се саделе билки што бргу растат, кои потоа се оставале во изворите.³⁴ Кај древните Хелени, садот се доведувал во блиска врска и со изгледот и функцијата на женските гради, при што дури се верувало дека и првата патера е обликувана според дојката на Елена.³⁵ Преку овие митови, од една страна се укажува на моќта на божествата постојано да се преродуваат, а од друга страна се потенцира и специфичноста на садот како место во кое паралелно се иницира, создава и одржува животот, но воедно и како место преку кое одредени митски ликови успеваат да се регенерираат.

Сфатен како објект во кој истовремено се акумулираат одредени круцијални супстанции и суровини, садот кај различни култури и во различни периоди се довел до ниво на деификација. Аналогно значење, тој носи и во Индија, каде во некои локални јазици постоеле и специфични зборови кои означувале Божица-сад (на јазикот тамулу - *Kumbattal*, на санскрит - *Kumbahamata*, на јазикот каннара - *Garigadevara*). И тука се забележени слични годишни обреди во кои, сад кој ја претставува Божицата се носи во процесија, се остава три дена сред село, а потоа се изнесува од селото и се крши. Божици - садови се спомнуваат и во митологијата на Хананците.³⁶

Изедначувањето на садот со жена односно со некаква митска жена, е присутно во одредени обреди карактеристични за југо - западниот дел на Македонија, како и за некои свадбени обичаи присутни кај јужнословенските народи.³⁷ Имено, во Ресен и останатите места од Преспа (Македонија), за Иванден - денот на момите, се практикувал обредот „Иванка“, кога девојките подготвуваат кукла („невеста“), направена од декориран керамички сад. За време на подготовката, во садот - тело се става „по нешто за здравје“, а потоа врз него обратно се поставува и врзува друг сад кој ја претставува главата на оваа кукла. Откако ќе се формира телото на куклата, се пристапува кон нејзино декорирање и облекување (се прави коса, се цртаат очи, нос, веѓи, уста и уши). Потоа започнува процесијата, кога се избира девојка која на глава ќе ја носи „Иванката“. На крајот куклата се растура и водата од неа обредно се прска и пие.³⁸ Карактеристично за овој обред е тоа што тој го потврдува деифицирањето на садот во суштество кое треба да обезбеди некаков благодет на заедницата. Самото ставање на нешта „за здравје“, прскањето со водата, како и најбитната нејзина функција поврзана со спојувањето на момчињата и девојки т.е. нивна подоцнежна свадба, укажуваат на нејзината моќ да го трансформира она што е во неа и воедно да придонесе во продолжувањето на животот.³⁹

³⁴ Чаусидис Н., 2006; Neuman E., 1963, 162, 163

³⁵ Маразов И., 1992, 243

³⁶ За индиските традиции: Elijade M., 1984, 342; за ханаските: Гордон С., 1977, 224, 225.

³⁷ Чаусидис Н., 2006; види и погоре во текстот, поглавје III

³⁸ Киселинов Г. Ј., 1942, 52 - 54; Чаусидис Н., 1988, 73

³⁹ Изедначувањето на садот со жената т.е. невестата, е присутно и во други народни обичаи: Чаусидис Н., 2006

Особено интересно е што елементите на овој обред, иконографски можат да се евидентираат и порано, во керамичките садови од праисториските епохи. Станува збор за голем број антропоморфни садови од доцнонеолитскиот период, на кои засебно се моделирани и подоцна споени, телото и главата /T.VII:7-9/. На телото, односно на самиот сад се врежани или моделирани елементи на женското тело, додека главата е составена од просопоморфен капак кој го покрива садот. Некогаш, како кај примерот од Унгарија, главата на садот била изработена во форма на грне, додека вакви слични претстави, со грниња на главата и рацете се пронајдени и подоцна во Троја /T.VII:7-9/.

Битната улога на садот во обредните процеси, се навестува и во подоцнежните фази на локалитетот Хаџилар (Турција), каде некои од антропоморфните садови во рацете држат грне или чинија /T.VII:5/. Според иконографските обележја, кои аналогно влегуваат во доменот на кулtnата пластика, може да се претпостави дека садот во рацете на божицата имал конкретна обредно – магиска функција. Оваа силна врска меѓу жената и садот, се манифестирала и во една обратно – пропорционална ситуација, кога на истиот локалитет, кај одредени плитки грниња се сликаат контурите на женска фигура, веројатно божица /T.V:6/.

Меѓутоа, оваа врска може да биде сфатена и во една друга релација која не влегува целосно во контекст на регенеративната улога на садот, туку во иницирањето на одредени случувања и атмосферски појави. Имено, кај некои балкански народи е познат обредот на „спуштање“ или „молзење на месечината“, во кој, жена – маѓосница со помош на сад наполнет со вода, успева да ја „рефлектира“ месечината, долу на земјата. Познати се и други вакви обреди преку кои се предизвикувал дожд.⁴⁰

д) Етимолошки паралели поврзани со женските обележја на садот

Кај неколку народи од словенскиот ареал, изработката на некои садови и обредите врзани за нив биле во доменот на женските активности во задницата. Од тука и улогата на садот во секојдневниот живот била осмислена преку специфичните функции на женското тело. Ваквите особини, како и во праисторијата, така и кај современите народи, имале за цел - садот хомеопатски да го реализира или имитира она што се случувало внатре во стомакот на жената. На тој начин се верувало дека она што се наоѓа внатре во садот (т.е. храната како суштина на егзистенцијата), тој ќе го инкубира доволно долго за да се обезбеди постојаното присуство на супстанциите кои придонесуваат во одржувањето на заедницата. Притоа и самиот процес на нивната изработка имал задача да го иницира овој фертилитарен карактер на садот. Барањето на погодна земја т.е. глина, периодот и начинот на нејзиното копање, како и завршните постапки на моделирање и печење, биле проследени со обреди кои ја имале токму таа функција да го „стимулираат“ садот за да може доволно да акумулира и „роди“. Затоа, овој женски карактер на садот се задржал и во неколкуте називи кои се однесувале токму на нивната функција и кои воедно ги објаснувале сличностите на садот со женскиот генитален простор.⁴¹

⁴⁰ За овие обреди: Чаусидис Н., 2005, 367, 368

⁴¹ Опширно за изработката, типологијата, магиските и религиските елементи на керамичките садови и нивните имиња: Чаусидис Н., 2006; Филиповић С. М., 1951, 125 – 153; Томић П., 1976, 45 – 80; Дробњаковић М. Б. и др., 1936, 5 - 53

Од особено значење е тоа што во неколку садови форми, познати во народната култура на Словените, се зачувани називи кои говорат за етимолошката врска меѓу садот и анатомијата на женското тело. Имено, забележани се неколку примери од словенскиот јазичен ареал, каде се остварила директна или посредна идентификација меѓу називите кои се однесуваат на одредени садови и родилните органи на жената. Такви се називите на следните садови: **лонец, карлице, дежа, ноќви, таз, бочва, коба**, кои имале широка примена во секојдневниот живот.⁴²

Имињата на спомнатите садови покажуваат дека во функцијата и формата на овие предмети е внесена логиката на „женските активности“. Голем дел од нив немаат директна обредна примена (иако тие непосредно се внесени во бројни обреди), но можеби токму преку називите со подлабоки и постари јазични корени, ги имаат зачувано своите некогашни семантички обележја. Секако, ваквите значења можат да се очекуваат и во имињата на други садови кои натаму би требало да подлежат на соодветна етимолошко - семантичка анализа. Доколку се земе предвид дека во голем број говорни подрачја од словенскиот ареал се користат разни лексеми за именување на исти садови, тогаш може да се очекува дека овие матронални значења на садот сè уште егзистираат во поархаичните дијалектни форми.

Кога се говори за особините на садовата керамика, многу често во археолошката пракса се користат термини кои ги поврзуваат деловите на садот со деловите на човековото тело. Затоа во обемната археолошка литература, одредени елементи на садовите, авторите ги опишуваат како: мев, рамо, врат т.е. грло, устје, нога (доколку се работи за пехар) итн. Притоа, сосем јасни се асоцијациите со човековата анатомија т.е. телесната конституција, која го определува садот, виден и сфатен како мало човеково тело. Оттука произлегува дека садот, надвор од својот ритуален контекст, од етимолошки и визуелен аспект, сè уште ги зачувал своите антропоморфни елементи.

II. Погребувањето како повторно раѓање

Пред сè заради сериозноста на смртниот чин, погребувањето кај разни култури се реализирало преку стабилно утврдени гробни форми. Вообичаено се применувале неколку основни видови на фунерарниот ритуал, манифестиран преку инхумација или кремација на покојникот во конкретен простор (гробна јама, одаја, урна, и т.н.). Објаснувајќи го односот на заедницата кон починатиот, овој ритуал ја определувал вербата во постојаноста т.е. вечноста на животот. Затоа, луѓето одбивајќи ја фаталноста на смртниот чин, се надевале дека преку внимателно положување во земјата, ќе му овозможат на покојникот да го одржи животот во некоја друга форма. На тој начин се изработувале специфични објекти во кои починатиот се легнувал, седнувал или спалувал, како би го продолжил својот вечен сон, или пак повторно би се родил. Оттука садовите, печките и куќите биле конципирани како конкретен „венеричен простор“ во кој би се остварувале некои од овие функции.

⁴² За етимологијата на горе наведените садови: Чаусидис Н., 2006

а) Сад - матка

- Погребување во сад

Иако не особено често, сепак, скоро во сите неолитски култури се сретнува погребување на деца во сад. Овој обичај веројатно потекнува од Левант и потоа се шири во блискоисточните неолитски култури „Hasuna“ и „Tell Soto“ /T.V:11-12/. На епонимниот локалитет Tell Soto се откриени дури 6 погребувања во сад, додека на останатите локалитети Tell Hazna (од истиот регион), Kösk Hüyük и Pinarbasi - Bor од Централна Анатолија, овој број се намалува.⁴³ Интересно е што оваа практика е присутна дури и во неолитската култура Jomon во Јапонија, каде на локалитетот Sugimoto, во садовите биле погребувани само деца.⁴⁴ Во наредните неолитски фази, оваа традиција, се пренесува од Мала Азија кон Балканот, при што се забележуваат две форми на погребување во сад - инхумија и кремација.

На Балканскиот Полуостров, оваа појава е мошне ретка, така што засега се пронајдени само околу пет погребувања во сад, повеќето регистрирани на локалитетите кај Ковачево, Ракитово и Азмак во Бугарија /T.V:7,9/.⁴⁵ Во Македонија се досега откриени безмалку дваесет детски погребувања од кои само едно е евидентирано како погребување во сад. Станува збор за примерот од Амзабегово, каде во сад со открити рачки и дно е пронајдено новороденче на возраст од 4 - 6 недели.⁴⁶ Интересно е што садот не припаѓа на вообичаената типологија и намерно е оштетен за да може да го прими во себе новородчето /T.VI:7,8/. Меѓутоа, при изборот на садот и секундарното дејствување врз него, се внимавало неговиот облик да асоцира на женскиот утерус. Затоа и не е случајно што погребувањето е извршено со поставување на садот наопаку, односно со откритото дно нагоре, како би можел вратот на садот, кој веројатно го претставувал вагиналниот канал, да биде насочен надолу кон земјата. Ваквата позиција на садот симболички би требало да го прикаже повторното раѓање на детето во земјата, од каде се верувало дека потекнува и животот. На некои наоѓалишта е констатирано погребување на покојниците во јамите од кои се ископувала глината. Овој обичај можел да се темели на верувањето дека самата суровина од која се прави керамиката (глината), ги содржи истите родилни особини особини како и почвата.⁴⁷ Во оваа смисла, ритуалот од Амзабегово, објаснувајќи ја врската меѓу живототворниот аспект на садот и земјата од која садот се прави, во себе го содржи целокупниот регенеративен ентитет на погребувањето.

Од друга страна, овој утерален карактер на садот може да се забележи и на формално ниво. За тоа говори грнето, пронајдено на локалитетот Врбјанска Чука, близу Прилеп (Р.Македонија).⁴⁸ Неговиот отвор т.е. устје е обликувано во форма на женски полов орган, што секако, укажува дека и останатиот дел бил замислен како дел од родилните органи /T.VI:4,5/. Иако немал примена во фунераните ритуали, сепак овој сад, и во секојдневната употреба, можел симболички да го манифестира

⁴³ Bačvarov K., 2004, 153

⁴⁴ Votson V., 1965, 85, 101, sl. 16

⁴⁵ Бъчваров К., 2003, 60, 72, 78; Bačvarov K., 2004, 153; Радунчева и др., 2002, 35, 150, 151

⁴⁶ Gimbutas M., 1976, 396

⁴⁷ Бъчваров К., 2003, 142

⁴⁸ Темелковски Д. – Миткоски А., 2005, 43, Т. XI

својот потенцијал за инкубирање. На тој начин и тој, како и примерот од Амзабегово, во рамките на неолитската заедница, својата утилитарна намена некогаш би можел да ја замени со фунернарна.

Ваквата трансформација на утилитарниот сад во ритуален (конкретно користен за погребување), била присутна и во блискоисточните неолитски култури. На локалитетот Tell Soto, во едно од 6-те погребувања во сад, починатото дете е положено во керамичка тепсија која наликува на црепните од балканскиот фолклор /T.V:12/. Иако во овој ритуал може да се забележи секундарното користење на црепната, сепак треба да се напомене дека на Балканот сè до средината на 20 век, изработката и примената на ваквите садови со себе повлекувале голем број обредно – магиски активности. Притоа сè уште останува дискутабилно, дали и останатите садови во кои се вршело погребување, пред ритуалот, биле користени само во утилитарни цели.⁴⁹

- Кремирани остатоци положени во сад

Таквиот матронален чин на погребување во садови, освен во форма на инхумација е применет и во случаи на спалување на покојниците /T.V:8/. И покрај тоа што се верувало дека со кремацијата, душата ќе оди на небо, сепак луѓето верувале оти материјалните остатоци од телото на покојникот треба да се зачуваат во садови во кои ќе му се овозможи и на телото повторно да се роди. Во текот на неолитот, положувањето на кремираните остатоци во сад бил релативно чест фунерарен ритуал, евидентиран на бројни локалитети од Југо-источна Европа: Азмак (Бугарија), Винча - Бело Брдо, Вршац (Србија), Горза (Унгарија), седум сада во Суфли Магула и дури седумдесет примери во Платеја Магула Зарку (обата во Грција). Меѓутоа, интересно е што кремацијата е присутна и во садови - урни, кои имаат назначени конични гради, со што сосем јасно се укажувало на нивниот женски карактер.⁵⁰ И покрај вообичаените недекорирани посмртни садови, кои се карактеристични за кремацијата од бронзеното доба на Балканот, ваквите „феминизирани урни“ се употребувале и подоцна во праисторијата од Средна и Западна Европа, како и во бронзенodobните култури од Западна Анадолија и Егејскиот регион /T.I:1; T.VI:10–12; T.VII:4/. Традицијата на погребување во урни, дополнети со елементи од женското тело продолжила и во Етрурија, кога тие за последен пат во Стариот век ќе се користат како чест фунерарен инвентар. Урни во форма на женска фигура се констатирани до скоро кај современите архаични заедници - конкретно во Африка, но и други региони од светот.⁵¹

Традицијата на погребувањето во садови, освен во оние со антропоморфни елементи, користи и други видови керамички предмети. Станува збор за кремацијата во урни со форма на кука, познати на праисториските локалитети од Блискиот Исток, Крит, Италија, Германија, Данска, Шведска, па дури и во културите од Перу.⁵² Можеби во формата на урните - куки воопшто не се забележува типолошко - симболичката контура на садот, но доколку се земе предвид дека дол-

⁴⁹ Опширно за изработката и значењето на црепната: Чаусидис Н., 2006; конкретно за погребувањето во Tell Soto: Бъчваров К., 2003, 159, сл. 3

⁵⁰ Бъчваров К., 2003, 141, 142

⁵¹ Gimbutas M., 1989, 191; Hoernes M., 1925, 361, 527, 531; Adam. L, 1963, T. 18

⁵² Neuman E., 1963, 163, 164

ната зона на садот го претставува истото она што е застапено и во долниот дел на „божиците – куќи“ т.е. самата куќа како регенеративен простор, тогаш несомнено и моделот на урна - куќа ги содржел истите оние аспекти кои се втемелени во урната - сад, бидејќи обете имале за цел да го продолжат „животот“ на покојникот. Затоа во урните - куќи од Азор, Израел, се зоздало изедначување на овој концепт така што, на врвот од овие модели се аплицирани и врежани елементи на лицето, карактеристични за неолитските фигурици /T.VI:3,6,9 спореди со T.III:1-3/.⁵³ Иако навидум далеку од идејата за феминизираниот сад како урна, сепак и овие модели на куќи влегуваат во контекст на гробницата, сфатена како женско тело од кое понатаму треба да се прероди кремираната индивидуа. Дури и да се надвор од овој концепт, урните - куќи имаат за цел да го симболизираат континуитетот на животниот циклус кој можеби во духовна смисла, повторно се одвивал под закрилата на одредено божество. Иако просторно и хронолошки многу подалеку, сепак, моделите од типот „божица – куќа“ укажуваат на тоа дека куќата, како дел од телото на некакво макрокосмичко божество, постојано била во доменот на нејзините активности, па оттука, сè што се случувало во куќата, било заштитено односно било „под надзор“ на божицата.

- Погребување во питоси и јами за складирање жито

Врската меѓу женското тело, садот и погребувањето е присутна и во житото како средишна симболичка точка која ги обединува плодноста, егзистенцијата и регенерацијата. Во разни култури од праисторијата до денес, пченицата, јачменот и житото – воопшто, се суровини кои интензивно се користени во исхраната и складирани во големи амбалажни садови. Но исто така, тие биле употребувани и во погребните ритуали, така што починатиот се посипувал со јачмен или во негова чест се правело „кољиво“ од пченица. Од тука, сметаме дека не е случајно што питосите (користени како складишта за цералии и вино) се вкопувале во земјата и како садови за погребување на покојниците. Оваа појава, зема голем замав во бронзенodobните култури од Македонија и останатите региони на Балканот. Пред да биде дел од секојдневниот домашен инвентар, питосот првенствено се користел за погребувања.⁵⁴ Ова не изненадува бидејќи и починатиот во питосот, како и житото, требал повторно да „никне“ и тоа од садот кој наликувал на утерус. Затоа, вкопувањето на складишниот сад и самиот негов облик асоцијативно биле врзани за симболиката на почвата како утроба на Мајката - Земја. Дури и во бронзеното време, практиката на погребување во земја била применета и кај покојникот положени во езгрчена поза, карактеристична и за младото камено време. Оваа релација оди до таму што уште во неолитот, покојниците се погребувани во силоси т.е. јами за складирање на зрнести суровини (жито, јачмен, пченица). Некои од нив се наоѓале во рамките на самата куќа, што дополнително ја објаснува семантиката на ритуалниот чин.⁵⁵ Во прилог на овој специфичен ритуал на погребување во јама за жито, оди и една група предмети кои биле конструирани за чување на цералиите. Имено, во внатрешноста на неолитските куќи од Турција се пронајдени големи ан-

⁵³ Спореди примери во Hoernes M., 1925, T. 108: 9, 11, 14 i др.;

⁵⁴ Neuman E., 1963, 162, 163; за погребувањата во питоси од Р. Македонија: Митревски Д., 1997, 288 – 290, 300; Митревски Д., 2001, 21, 25 (дете во питос)

⁵⁵ Бъчваров К., 2003, 142; Hodder I., 1990, 51; Mellart J., 1975, 35

тропоморфни глинени силоси, дополнети со елементи на женското тело кои јасно потсетуваат на сличните фигурални садови од Унгарија и Германија /T.IV:7-9/.⁵⁶ Изедначувањето на женското тело со складишниот простор за жито, го надополнува регенеративниот карактер на јамата за погребување, во која покојникот имал ист „третман“ како и житото кое симболично се чувало во утробата на жената. Од силосот - јама и силосот - сад се очекувало да го зачуваат она што е во нив ставено и со тоа да придонесат кон одржувањето на егзистенцијата и континуитетот на една заедница: од цералиите би се подготвила храната, додека починатиот повторно би се вратил во куќата од која заминал т.е. „духовно“, постојано би престојувал во неа. Од тука, иако индиректно, садот односно неговите женски карактеристики, повторно се доведуваат во блиска врска со инкубацијата и повторното раѓање. Поради тоа, садовите за квасење и печење на лебот (кои денес се нарекуваат „карлици“, „нокви“ и „црепни“), дури и во неолитот биле користени за погребување на деца. Во тој случај, покојникот т.е. детето било идентификувано со зрното кое повторно ќе „изрти“ од утробата на земјата / мајката.

Ваквото значење на големите складишни садови може да се бара и во современите фолклорни традиции, на пример обредните активности во кои, грешните и болните луѓе биле внесувани во буриња (бочви), со цел „да се родат по втор пат“, или во конкретна смисла да се исчистат од гревот или да оздрават. Во словенските традиции, дури постоел обичај, луѓето во одмината старост да се убиваат во буре.⁵⁷

- Етнографски импликации

Практиката на погребување во сад и други предмети кои симболизираат матка, со себе повлекува и неколку етнографски паралели.

Во околината на Ужице (Србија), откако детето ќе се родело, неколку часови се оставало да лежи на земја, на слама или сено. Потоа се ставало во лулка („колевка“) која во дијалектите од тој регион се нарекувала „бешика“.⁵⁸ Самото име на објектот каде новороденчето престојува (преку релацијата „бешика = мочен меур“), се поистоветува со просторот на абдоменот во кој се сметало дека се наоѓаат и женските гениталии. Оттука, не е случајно што лулката (која има за цел да го чува, загрее и успокои детето) го носи името на анатомскиот простор, предодреден да ги остварува истите функции (извоирно можеби родилниот меур околу бебето). Доколку во фамилијата каде детето се раѓа нема „бешика“ тогаш, додека таа се направи, детето се чувало во садови, именувани како карлици („карлице“) кои и обредно и етимолошки повторно се врзуваат за пределот на женските гениталии.⁵⁹ Во истиот регион, доколку детето починело, тоа се носело до гробот во лулка која после погребувањето се превртувала.⁶⁰ Кај некои народи во Црна Гора и Босна се практикувал сличен обред, при кој, пред погребот на детето во лулката, во неа се оставал отвор „за да може мајката (повторно) да роди“.⁶¹

⁵⁶ Özdoğan M. - Dede Y., 1998, 148, 149, сл. 1; Hodder I., 1990, 62, сл. 3.4

⁵⁷ За обредното „преродување“ во бочви и јами: Elijade M., 2004, 105; за убивањето на старците: Велецкаја Н. Н., 1996, 108

⁵⁸ Благојевић Н., 1984, 224, 225

⁵⁹ За етимологијата на садовите („бешика“ и „карлице“): Чаусидис Н., 2006

⁶⁰ Благојевић Н., 1984, 237

⁶¹ Лозанова Г., 1989, 27

Во оваа смисла се интересни древноегипетските традиции каде дрвото *hyle*, (користено за изработка на саркофази) било замислувано како „мајка – лулка“, а во исто време и како „мајка на смртта“.⁶² Ова изедначување на смртта со раѓањето довело до тоа, гробната конструкција, како и садот, да се осмислува како дел од женското тело кој ќе го иницира повторното раѓање. Во текот на неолитот и во подоцнежните фази на западно - европската праисторија се пронајдени мегалитски гробници во кои влезот бил замислен како божествена вагина, при што внесувањето на починатиот во неа добива значење на чин на негова „импрегнација“ (повторно внесување во утроба). Во Малта, Сицилија, Сардинија, Северо-западна Ирска, Германија, Шведска и Србија, гробниците односно гробовите биле конструирани во форма на вулва и утерус, или пак имале контури идентични со оние на женските керамички фигурини.⁶³

Интересно е што во неолитот, настрана од вообичаената инхумација во згрче-на положба или во сад, децата се погребувале завиткани во рогозина (вреќа) и ткаенина, за што сведочат погребувањата од Лепенски Вир и Ковачево.⁶⁴ Оваа ритуална практика повторно оди во контекст на погребувањето како момент на регенерација, со тоа што во овој случај, торбата била замислена како замена за кошулката, односно обвивката во која детето престојува во утробата на мајката. Во некои балкански региони, после породувањето, откако ќе се извади кошулката, таа се третираше како култен предмет кој носи значење на „копија / близнак“ (би додале и двојник) на новороденото дете. Затоа, таа или папочната врвка се чувале на посебно, недостапно место во куќата, се врзувале за „матичњак“ -от, една од носечките греди во куќата, или пак се користеле како амајлија којашто ќе го чува детето.⁶⁵ До средината на 20 век, на Балканот, кај Саракачаните постоела практика, мртвородените деца да се погребуваат во торба. За таа цел, детето се ставало во кожна вреќа полна со сол и се врзувала точно над постелата на родителите, каде што стоела околу 40 дена. За тоа време, мајката воопшто не излегувала од дома и секој ден испишувала крст на земјата. По овој период, детето се погребувало во некој дел од куќата, при што се посипувало со јачмен и вода. Ваквите верувања кај Саракачаните и Власите оделе до таму што после породувањето, кошулката не се фрлала, туку се закопувала т.е. „враќала“ во земјата, како би се создал нов живот.⁶⁶ Слични верувања постоеле и кај народите од Индонезија, каде кошулката се „погребувала“ на конкретно место, на источната страна од куќата, асоцијативно врзана за животот и изгрејсонцето.⁶⁷

6) Погребување во и покрај печка

Иако навидум далеку од археолошкиот контекст, треба да се напомене дека дел од погребувањата во садови биле вршени покрај печките или огништата во куќите. Примерите од Ејнан, Азмак, Самоводене, Агиос Петрос и Лепенски Вир потврдуваат дека кремацијата и инхумацијата во и без сад, биле во некаков сооднос

⁶² Neuman E., 1963, 243, 244

⁶³ Gimbutas M., 1989, 153, 154; Bačvarov K., 2004, 152, Harding A. F., 2000, 110, сл. 3.11: 1, 2, 4

⁶⁴ Borič D. - Stefanović S., 2004, 539; Bačvarov K., 2004, 153

⁶⁵ Благојевић Н., 1984, 220; Borič D., Stefanović S., 2004, 542

⁶⁶ Антонијевић Д., 1982, 61, 134

⁶⁷ Borič D. - Stefanović S., 2004, 542; За односот торба - матка: Чаусидис Н., 2006.

со формата и симболичната функција на домашната печка и огништето.⁶⁸ Присутството на детските погребувања околу овој простор, наведуваат и на етнолошките паралели кои донекаде го објаснуваат изборот на оваа позиција. Имено, во Србија, а веројатно и во други краеве од светот, новороденчињата се легнувале во лулките („бешики“), а потоа се поставувале крај огништето или пак, крај печките за печење керамички садови.⁶⁹ Погребувањето на децата во истата локација, секако би требало да се протолкува како место на кое, мртвите бебиња и после смртта требало да се „греат“ крај изворот на топлина. Меѓутоа, неколку археолошки факти, како и голем број народни приказни, укажуваат на подлабоките семантички значења на печката, паралелно изедначени со садот и матката.

На локалитетот *Curmatura* во Романија, е откриено погребување на дете внатре, во самата печка /T.V:11/. Овој случај, во контекст на погребувањето во садови и јами за жито, повторно би требало да ја определи печката како утерус. Во прилог на овој концепт, оди и жртвеникот пронајден во *Màrtely*, Унгарија, обликуван така што, во исто време наликува и на неолитска печка, но и на матка т.е. stomak со потенциран папок /T.VI:1,2/. Симболичното палење т.е. убивање на децата во печка може да се следи во хеленската митологија, христијанската иконографија од антиката, средниот век, па дури и во многубројните македонски народни приказни. Во катакомбите, како и во подоцнежните христијански храмови од XI – XIV век, на фреските се сликани сцените на „Трите Евреи во печка“. Во нив се претставени три момчиња како во поза на орант горат во печка (види натаму за жртвувањето деца во чест на Молох). Но, благодарение на архангелот, ниту едно од нив нема да умре, на тој начин докажувајќи ја непоколебливата вера во спасението. Горейќи во печката, тие ќе се трансформираат, а потоа како бесмртни ќе се вознесат на небо. Ваков вид трансформација на фрленото дете во печка, се забележува и во некои приказни од Македонија. Во нив се раскажува за деца кои наводно биле печени за да можат старците да оздрават, хранејќи се со нив. Има примери кога тие во фурните се „позлатувале“ или станувале помудри, што од друга страна, наведува и на одредени алхемиски процеси. Ако земеме предвид дека на овој начин, децата во „фурните“ се преродувале во друга посуптилна форма, тогаш печките го добиваат значењето на дел од женските гениталии. Затоа и не е случајно што во алхемиските процеси, како и во европската металуршка терминологија, печката често се нарекува „матка“. Во одредени култури, оваа релација меѓу фурната т.е. печката и мајчината утроба била толку силна што ковачките печки се изработувале со гинекоморфни контури, при што, содржината во нив (особено растопениот метал) го добивал значењето на ембрион.⁷⁰

Под подот на една металургиска работилница во Вучедол (Хрватска) од преминот на неолитот кон епохата на металите, е откриена гробница со 5 деца од кои 4 бебиња. Во Африка, разни обреди ја одразуваат оваа идентификација: - градење металургиска печка на место каде е спалено предвреме родено бебе; - фрлање во печ-

⁶⁸ За примерите од Азмак, Самоводене и Агиос Петрос во Бъчваров К., 2003, 60, 88, 184; за погребувањата на деца и возрасни од Лепенски Вир во Borić D. - Stefanović S., 2004, 533, 541

⁶⁹ Благојевић Н., 1984, 225

⁷⁰ Gimbutas M., 1989: за моделот на печката: 148, сл. 228; за погребувањето во печка: 150, 151, сл. 223; за сцената со трите евреи: Габелић С., 1991, 87; за народните приказни и алхемиско – металуршката терминологија: Стојановић Л., 1999, 186, 187

ките на дел од постелката, за подобро одвивање на металуршкиот процес.⁷¹ Во оваа смисла треба да се спомне и хананскиот бог Молох, на чиј идол, обликуван во вид на печка, во Феникија, Палестина и Картагина му се жртвувале деца. Според Херодот (3, 37) и Аристофан (Av. 436), Грците, блиску до огништата ставале мали џуцести статуи слични на Хефест (џуце = дете).⁷² Ова ги објаснува мотивите зошто и во словенските народни верувања, митските џуциња во куќите често живеат токму под печката или огништето, зад оцакот или под подот (според преданијата седум пара такви џуциња можат да се пикнат во печка или во дежа). На изедначувањето на печката со женските генитали укажува обичајот, учесниците на свадбата, меѓу другото, да ја кршат домашната печка доколку се покаже дека невестата не е девица.⁷³ Симболичкиот однос „варење / печење = усовршување“ е одразен во иницијациските обреди, распространети во бројни архаични култури низ светот, при кои младите се подложуваат на симболичко „варење“ или „печење“ (во реална или симболичка печка, или сад), со цел да се усовршат, односно да преминат во сферата на возрасните. Трагите на овие односи и обреди се зачувале и во наративните форми на митот, во кои младите јунаци, после варењето во казан или печењето во печка се здобиваат со натприродни својства (антички митови за Демофон и Ахил).⁷⁴

Во овие примери, печката и садот ги соединува нивната врска со женските гениталии. Иако, во својата основна функција тие се различни, сепак во нив подеднакво е втемелена логиката преку која, архаичната свест ги сфатила тајните принципи: *почеток, зачеток, растење, созревање, усовршување*, кои подеднакво се однесувале не само на човекот, туку и на лебот, глината или бакарот. Токму преку функцијата на матката и погребувањето во овие нејзини супститути, човекот успева од една страна да ја спознае „живата природа на материјата“ и од друга - бесмртноста на индивидите положени внатре, во нивната „утроба“.

в) Погребување под куќа

Погребувањето во сад, покрај печката и во неа, се обединуваат во уште една просторна целина која повторно е застапник на женскиот принцип. Имено, и во двата случаи, погребниот ритуал се практикувал во внатрешноста на самата куќа. Најголем број од погребувањата во сад, како и оние покрај печката се откриени под подот на истражуваните неолитски живеалишта. Голем дел од садовите и инхумираните згрчени погребувања, во скоро сите неолитски култури на Балканот се концентрирани околу печката или огништето. Во Македонија, освен во Амзабегово, инхумација на дете под куќа е констатирана и во Маџари (Скопје), како и една возрасна индивидуа во Вршник (Штип). Во Лепенски Вир, под 19 живеалишта, се закопани дури четириесетина бебиња. Од ископувањата во Турција, Грција, Србија и Хрватска, ритуални погребувања од овој вид се откриени во Крджали, Караново,

⁷¹ За вучедолскиот наод: Durman A., 2004, 27, 28; за африканските традиции: Elijade M., 1983, 71-77; Neumann E., 1963, 46, 285, 286. Можни се релации со горе спомнатото неолитско погребување во близина на печка.

⁷² За Молох: Janićijević J., 1986, 87, 312, 313; Chevalier J. – Gheerbrant A., 2003, 414, 415; за грчкиот обичај: Durman A., 2000, 51.

⁷³ Нидерле Л., 1956, 2, за џуцињата: 470-473, за кршењето на печката: 36.

⁷⁴ Prop V. J., 1990, 154-161.

Малк Преславец, Езеро, Казанлък, Чатал Хујук, Хаџилар, Фикиртепе, Макри, Кефаловрисо, Тополе, Пепелане, Старчево, Шашинци, Винковци и т.н. Интересно е што во раниот неолит, во рамките на куќата, често на исто место, заедно се погребуваат мајка и дете. Ова наведува на обичајот, забележен кај балканските народи, според кој, при смрт на мајката за време на породувањето, со неа се погребува и новороденото дете, покрај тоа што е живо. Слични funerарни ритуали се евидентирани и кај останатите балкански народи, како и кај: Малорусите, Ескимите, племињата од Нов Зеланд, Индонезија, Африка, областа на Амазон, а и порано - во времето на антиката (кај грците и римјаните). Таму всушност започнува да се развива ларизмот т.е. култот кон предците, за кои се верувало дека престојуваат под куќата. Овој култ кон предците, и верувањата дека тие се наоѓаат под прагот, егзистира сè уште во бројни европски подрачја (врзани за разни празници и прослави). Некаде се сметало дека прагот не треба да се допре (стапне) за да не се вознемират предците, или пак спротивно, тој намерно се бакнувал и стапнувал, како би се остварил контакт со предците, односно со „светот“ во кој тие се наоѓаат. Кај Мазурите во Полска се верувало дека, доколку некрстеното дете се погребва под прагот, тогаш нему може да му се нареди да стане „клобук“ кој ќе им носи богатство на домаќините. Оттука, и претходно споменатите примери со цудињата сместени крај огништата или под подот, одат во јасна релација со позитивниот ефект од трансформацијата на починатите деца, погребани близу прагот или огништето.⁷⁵

Има и примери кога починатите деца, се погребуваат не само кај печката и прагот, туку и во останатите делови на куќата (често до или под самите сидови или близу куќата). Оваа практика го иницира прашањето, зошто токму во куќата се случува погребниот ритуал и зошто во неа се закопувани само одредени индивидуи?

Што се однесува до погребувањето на новороденчиња и деца, треба да се напомене дека во времето на неолитот, смртноста на децата била многу голема. Во Амзабегово од 34 - те откриени скелети, дури 50 % се деца и скоро 15 % јувенили.⁷⁶ Високата стапка на смртност, сигурно иницирала, заедницата да преземе некакви мерки за запирање на оваа појава. Меѓу другото, бидејќи куќата веќе претходно била дефинирана како простор со конкретни матронални значења, не случајно била избрана и како место во кое ќе се погребваат децата. Но, со оваа интерпретација се отвораат уште две прашања: зошто токму куќата е погодна за симболичко погребување и зошто сите деца не се погребувале во рамките на куќата? Иако како одговор на овие прашања можат да се понудат многу етнографски паралели, сепак за пример ќе посочиме само една конкретна практика, присутна во повеќе словенски подрачја. Имено, во период на голема смртност кај децата, за да ја запре оваа појава, фамилијата се решавала, последното починато дете да го погребва под куќата. На тој начин се верувало дека детето, заштитено од куќата и домаќините, повторно ќе се врати во неа. Можеби затоа, ваквите погребувања, често се лоцирале во свети-

⁷⁵ За погребувањето во Р. Македонија: Санев, 1995, 31; Гарашанин М. – Гарашанин Д., 1961, 15, 16; за Лепенски Вир: Borić D. - Stefanović S., 2004, 532, 533; за неолитските примери од Југо – источна Европа: Бъчваров К., 2003, 142; Hodder I., 1990, 51, 72; Stanković S., 1992, 69, 70, 71, 73; Borić D., Stefanović S., 2004, 540 и референците на истата страна; за етнографските и античките примери, како и за ларизмот: Чајкановић В., 1985, 194 – 202; Нидерле Л., 1956, 86, 88; Боцев В., 2001, 207 - 211; Трухелка Ѓ., 1930, 4 – 7; Mikov L. – Lozanova G., 1996, 44; Благојевић Н., 1984, 237, 238

⁷⁶ Gimbutas M., 1976, 410

от агол на куќата, под прозорот, а во некои случаи и под креветот на сопругниците. Скоро идентична постапка се практикувала и при често умирање на возрасните. Во тој случај се земало гранче и се фрлало преку куќата. На местото каде тоа ќе паднело се погребувал покојникот. Инаку, како замена за инхумираното погребување во куќата, се пристапувало кон мерење на починатиот со конец, за потоа, конечот или неговите нокти да се закопаат под куќата.⁷⁷

Многубројните примери и паралели меѓу неолитските и словенските т.е. балканските погребувања под куќа, во контекст на овој труд, го доведуваат до примарно значење осмислувањето на куќата како фунерарен простор и нејзината можна идентификација со садот, а преку него и со матката. Од погоре наведените компарации, може да се заклучи дека идејната основа на антропоморфните садови е во силна корелација со симболичкиот концепт на „божицата - куќа“, врз што се темели и врската меѓу погребувањето во садови и во живеалишта. Доколку се земе предвид соодносот меѓу долната зона на антропоморфниот сад (неговиот мев) и космолошко - матроналната симболика на куќата, тогаш ќе се забележи дека и двата концепта се обединети во фигурата на „божицата - куќа“. Во тој случај божицата, како врз куќата, така и во однос на самиот сад ја остварува својата базична функција на заштитник на сето она што се наоѓа во нив. На тој начин покојникот во садот и оној кој е погребан во куќата, имаат подеднаков „третман“ во утробата на божицата. Во обата случаи, тие се поставени во нејзиниот утерус, од каде подоцна би требало повторно да се родат.

Симболичкото изедначување на жената и куќата може да се темели не само на биолошките, туку и на социјалните и стопанските компоненти. Кон куќата повеќе гравитирала жената. Таа го одржувала огнот, го подготвувала јадењето, таму го раѓала и воспитувала подмладокот, поради што, било логично на куќата да и се дадат женски својства и обратно - жената да се изедначи со куќата.⁷⁸ Во прилог на ова говорат бројните етнографски примери. Кај племето Бака во Централна Африка, жените ја имаат одговорноста да ги изградат колибите, кои патем, имаат обла форма, налик на стомак.⁷⁹ Потенцирајќи ги своите најбитни функции во рамките на патријархалната заедница, жената т.е. свекрвата кај некои современи балкански народи е онаа која се поистоветува со куќата. Притоа, во бројни обреди и активности врзани за обврските околу домот, свекрвата е таа која ги имала надлежностите околу примањето на „новите“ членови во куќата, таа ја носела сета одговорност околу одржувањето на животот и хигиената (т.е. здравјето). Воедно, таа е онаа која ја „чува“ самата куќа. Едноставно, свекрвата е сфатена како куќа во сожета смисла, поради што меѓу луѓето од балканските простори до денес се користи максимата: „куќата не почива врз земјата, туку врз жената“.⁸⁰ Истите овие жени т.е. свекрвите, за време на специфични фамилијарни обичаи, имале задача, преку одредени симболички постапки, сопствената „плодност“ да ја пренесат на нивните заменички (снаата т.е. сопругата на својот син).⁸¹ На тој начин во свекрвките, како и во нео-

⁷⁷ Чајкановић В., 1985, 201; Mikov L. – Lozanova G., 1996, 37 - 48

⁷⁸ За феминизација на куќата: Часусидис Н., 1996, 37 - 52

⁷⁹ Basilov V., Bernt K., Bernt R. И др., 1986, 94

⁸⁰ Малешевић М., 1995, 181, 182

⁸¹ За обредното пренесување на одговорностите и плодноста од свекрва на снаа во Малешевић М., 1995, 178 - 180

литските божици, се овоплотуваат и функциите на континуирано одржување на приоритетите во заедницата, но и константното продолжување на родот.

* * *

Токму преку улогата на мајката – свекрва, можат да се изведат заклучоци и за врските меѓу неолитските антропоморфни садови и „божиците – куќи“ кои имаат очевидни иконографски сличности. Заради скоро идентичните функции на садот - матка и божицата - родилка, нивните улоги се испреплетени во еден унифициран лик на божество кое во исто време раѓа и чува. Но, како што видовме претходно врз основа на археолошките и етнографските податоци, садот самиот во себе ги содржи овие две суштествени карактеристики, така што не се исклучува можноста, кај конкретните примери од неолитот, тој да претставува засебно божество, односно, „божица – сад“. И според својата практична намена, но и според симболичките функции, садот, заедно со печката и куќата, се фокусираат во еден единствен ентитет - „жена - родилка - мајка“, најверојатно манифестиран во некаков сеопфатен митски лик или божество. Оваа моќна симболичка база, во релација со традиционалниот земјоделско - сточарски начин на егзистенција, е услов за „преживувањето“ на овие древни традиции во јазикот, верувањата и обредите на современите словенски и балкански популации.

Библиографија

- Антонијевиќ Д., 1982, Обреди и обичаји балканских сточара, Београд
- Благојевиќ Н., 1984, *Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу у титовоужичком, пожешком и косјерићком крају*, Гласник етнографског музеја 48, 209 - 310, Београд
- Боцев В., 2001, *Улогата на прагот во обичаите кај Македонците*, Македонски фолклор 58/59, 207 - 211, Скопје
- Бъчваров К., 2003, Неолитни погребални обреди, София
- Василева М., 2005, Каде е нашето минато?, Битола
- Велецкаја Н. Н., 1996, Многобожачка симболика словенских архајских ритуала, Ниш
- Габелић С., 1991, Циклус Арханђела у византиској уметности, Београд
- Галовиќ Р., 1964, *Зелениково-неолитско населје*, Зборник Народног Музеја V, 127 - 167, Београд
- Гарашанин М. - Гарашанин Д., 1961, *Неолитска населба „Вришник“ кај село Таринци*, Зборник на штипскиот народен музеј II, 7 - 40, Штип
- Гарашанин М. - Санев В. - Симоска Д. - Китаноски Б., 1971, Предисториски култури во Македонија (каталог), Штип
- Гарашанин М. - Спасовска Г., 1976, *Нови ископувања во Зелениково кај Скопје*, *Macedoniae Acta Archaeologica*, 85 - 115, Прилеп
- Гарашанин М. - Билбија М., 1988, *Куќа I во Зелениково*, *Macedoniae Acta Archaeologica* 9, 31 - 41, Скопје
- Георгиев Г., 1974, *Стратиграфија и периодизација на неолита и халколита в денешните български земи*, Археология 4, 1 - 18, София

- Гордон С., 1977, *Ханаанеска мифологија*, Мифологии древнего мира, 199 – 232, Москва
- Дробњаковић М. Б. и др., 1936, Прилози проучавању наше народне керамике, Београд
- Киселинов Г. Ј., 1942, *Иванка*, Български народ 2, 52 - 55, Скопје
- Колиштрковска - Настева И., 1999, *Антропоморфни и зооморфни фигурини од енеолитскиот период*, Macedoniae Acta Archaeologica 15, 25 - 32, Скопје
- Колиштрковска - Настева И., 2005, Праисториските дами од Македонија (каталог), Скопје
- Корошец П. - Корошец Ј., 1973, Предисториска населба Барутница, Прилеп
- Лозанова Г., 1989, *Особености на обредите при погребание на деца у южните славјани в края на XIX и началото на XX в.*, Българска етнографија 1, 17 - 30, София
- Малешевски М., 1995, *Односвекрвие и снаху свадбеном ритуалу*, Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области, Сврљиг
- Маразов И., 1992, Мит, ритуал и изкуство у Траките, София
- Митревски Д., 1997, Протоисториските заедници во Македонија, Скопје
- Митревски Д., 2001, Старомакедонскиот град на Вардарски Рид, Скопје
- Наумов Г., 2004, Неолитска орнаментика, дипломска работа, Скопје
- Наумов Г., 2005 а, *Неолитски сликани орнаменти*, Културен живот 3, 66 - 77, Скопје
- Наумов Г., 2005 б, *Неолитски пинтадери*, Пинтадера 1, (во печат)
- Наумов Г., 2006, *Семантиката на неолитските антропоморфни садови*, Зборник на Музејот на Македонија 3, Скопје, (во печат)
- Нидерле Л., 1956, Славјанские древности, Москва
- Радунчева А., Мицанова В., Гацов И. и др., 2002, Неолитно селиште до град Ракитово, Разкопки и проучавања XXIX, София
- Санев В., 1988, *Неолитското светилиште од Тумба во Маџари, Скопско*, Macedoniae Acta Archaeologica 9, 9 - 30, Скопје
- Санев В., 1995, *Неолитот и неолитските култури во Македонија*, Цивилизации на почвата на Македонија, 21 - 46, Скопје
- Санев В., 1996, Канли Чаир - Бојковци, Дамјан, Радовиш, Археолошка карта II, Скопје
- Санев В. - Симоска Д. - Китаноски Б. - Саржоски С., 1976, Праисторија во Македонија (каталог), Скопје 1976
- Санев В. - Стаменова М., 1989, *Неолитска населба „Страната“ во село Ангелци*, Зборник на трудови, 9 - 63, Струмица
- Стојановиќ Л., 1999, *Спарагмосот и антропофагијата како иницијациско доживување*, Македонски фолклор 53, 183 - 193, Скопје
- Темелковски Д. - Миткоски А., 2005, *Садова керамика од Врбјанска Чука*, Macedoniae Acta Archaeologica 16, 29 - 53, Скопје
- Тодорова Х. - Вайсов И., 1993, Ново - каменната епоха в България, София
- Томић П., 1976, *Типолошко - терминолошка класификација збирке народног грнчарства*, Гласник етнографског музеја 39 - 40, 45 - 83, Београд
- Тресидер Џ., 2001, Речник на симболи, Скопје
- Трухелка Ч., 1930, *Ларизам и крсна слава*, Гласник скопског научног друштва, сепарат, Скопје

- Филиповић С. М., 1951, Женска керамика код балканских народа, Београд
Чажкановић В., 1985, О магији и религији, Београд
Чаусидис Н., 1988, *Симболиката и културната намена на „македонските бронзи“*, Жива Антика 38, 69 - 89, Скопје
Чаусидис Н., 1994, Митските слики на Јужните Словени, Скопје
Чаусидис Н., 1995, *Предисторија*, Македонија културно наследство, 14 - 45, Скопје
Чаусидис Н., 1996, *Куќата и нејзините симболички значења*, Македонско наследство 2, 37 - 52, Скопје
Чаусидис Н., 2005, Космолошки слики, Скопје
Чаусидис Н. 2006, *Црепна и вршиник (митолошко - семиотичка анализа)*, *Studia Mythologica Slavica* 9, Ljubljana
Чоухаджиев С., 2004, *Трипръстни антропоморфни изображения*, Праисторическа Тракия, 408 - 420, София

* * *

- Adam. L., 1963, *Primitivna Umetnost*, Beograd
Bačvarov K., 2004, *The Birth – Giving Pot: Neolithic jar burials in Southeast Europe*, Prehistoric Thrace, Sofia – Stara Zagora
Basilov V., Bernt K., Bernt R. i dr., 1986, *Atlas Čovečanstva*, Beograd
Bilbija M., 1986, *Cerje, neolitsko naselje*, Arheološki Pregled 1985, 35 - 36, Ljubljana
Boas F., 1955, *Primitive Art*, New York
Borič D. - Stefanović S., 2004, *Birth and death: infant burials from Vlasac and Lepenski Vir*, *Antiquity* 78, 526 – 546
Chevalier J. – Gheerbrant A., 2003, *Rječnik simbola*, Banja Luka
Durman A., 2000, *Vučedolski orion i najstariji europski kalendar*, Zagreb
Durman A., 2004, *Vučedolski hromi bog*, Vukovar
Elijade M., 1983, *Kovači i alkemičari*, Zagreb
Elijade M., 1984, *Joga, besmrtnost i sloboda*, Beograd
Elijade M., 2004, *Sveto i profano*, Beograd
Galović R., 1964, *Neue Funde der Starčevo – Kultur in Mittelserbien und Makedonien*, Bericht der Römisch - Germanischen Kommission 43 – 44, Berlin
Gamacchio P. – Geoffroy Schneider B. – Barreto C. – Mulassano L., 2005, *Brasile: archaeologia del presente*, *Archeo* 6 (244), 82 – 103, Milano
Gimbutas M., 1976, *Neolithic Macedonia*, Los Angeles
Gimbutas M., 1989, *The Language of the Goddess*, London
Grbić M. - Mačkić P. – Šandor N. – Simoska D. – Stalio B., 1960, *Porodin*, Bitolj
Harding A. F., 2000, *European Societies in the Bronze Age*, Cambridge
Hessler P., 2003, *The New Story of China's Ancient Past*, *National Geographic* - July 2003, 56 -81, Washington
Hodder I., 1990, *The Domestication of Europe*, Oxford
Hoernes M., 1925, *Urgeschichte der Bildenden Kunst in Europa*, Wien
Janičijević J., 1986, *U znaku moloha - antropološki ogled o žrtvovanju*, Beograd
Karmanski S., 2005, *Donja Branjevina: A Neolithic Settlement Near Deronje in the Vojvodina (Serbia)*, ed. Biagi P.
Kuper Dž. K., 1986, *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, Beograd

- Lampić M., 1999, Tradicionalni simboli, Beograd
- Mellart J., 1970, Excavation at Hacilar, plates, Edinburg
- Mellart J., 1975, The Neolithic of the Near East, London
- Mikov L. – Lozanova G., 1996, *Burial in one's own land*, Glasnik etnografskog instituta SANU, vol. XLV, 37 – 48, Beograd
- Müller – Karpe H., 1968, Handbuch Der Vorgeschichte, München
- Neumann E., 1963, The Great Mother, New York
- Nikolov V. – Grigorova K. – Sirakova E., 1992, *Die Ausgrabungen in der frühneolithischen Siedlung von Sofia – Slatina, Bulgarien, in den Jahren 1985 – 1988*, Acta Praehistorica et Archaeologica, 221 – 233, Berlin
- Özdoğan M. - Dede Y., 1998, *An Anthropomorphic Vessel from Toptepe*, James Harvey Gaul – In Memoriam, 143 – 151, Sofia
- Özdoğan M. - Başgelen N., 1999, Neolithic in Turkey (plates), Istanbul
- Pavuk J., 1981, Umenie a život doby kamennej, Tatran
- Pollard G., 1983, *The Prehistory of NW Argentina*, Journal of Field Archaeology 10 (1), 11 – 32, Boston
- Praistorija jugoslavenskih zemalja II, neolit, Sarajevo 1979
- Prop V. J., 1990, Historijski korijeni bajke, Sarajevo
- Stanković S., 1992, Sakralna mesta i predmeti u starijeneolitskim kulturama Centralno – balkanskog područja, doktorska disertacija, Beograd
- Todorova H., 2003, *Prehistory of Bulgaria*, Recent Research in the Prehistory of the Balkans (ed. Gramenos D. V.), Thessaloniki
- Votson V., 1965, *Ko su bili stari Ainui?*, Isčezle civilizacije (ed. Edvard Bekon), Beograd

The vessel, oven and house in symbolical relation with the womb and women - neolithic bases and ethnographic implications

Goce Naumov

The vessel, oven and house, although apparently different in their shape and use, are still unified in several functional aspects, connected with their anthropomorphic character. In addition, because of the nature of absorbing, their inner space is equalized with the features of the female regenerative organs i.e. the womb. Therefore, on these objects are usually painted, incised or applied different types of ornaments and motifs, by which, the parts of the female body and their symbolical meaning are designated. It is worth underlining that these feminine features are equally perceived in prehistory, but also in the contemporary folklore of the Slavic population in the Balkans. Thus, information separately received from archaeological and ethnological researches, is mutually correlated: in addition to explaining the continuance and reminiscence of peculiar prehistorical phenomena, they also reveal the deep roots of several Slavic rites and practices from the XIX and XX century.

In Neolithic, beside the usual production of vessels, there were also made the so called anthropomorphic vessels with designated human face, hands, breasts or ornaments which associate with the female genitalia i.e. female body (T. I). The most used examples of anthropomorphic vessels are from the archaeological sites in R. Macedonia

(T. II), as stressing to their continuation, and there are some ethnographical parallels made with peculiar rites from the south-west parts of the same region. There is a recently practiced rite called “Ivanki”, in which a vessel is decorated with characteristics of a woman, and afterwards is carried in procession through the village by young, unmarried girls. This kind of equalizing of the vessel with a concrete deity or with the *place in form of a vessel where the deities are born*, is perceived in the mythology and rituals of many cultures throughout the world. Because of that, there is a possibility, that similar religious concepts may also been present in the Neolithic anthropomorphic vessels. This is supported by the fact that these Neolithic vessels have an almost identical iconography to that of the “goddess – house” – cult sculptures, characteristic for Neolithic cultures on the territory of R. Macedonia (T.III:1–4).

It is quite interesting that the lower part of the vessel, the same as the one of the “goddess – house” (i.e. its model of the house) is in close relation to the female birth-giving organs. In the frames of the same Neolithic cultures, synchronically, burials of infants were practised in the vessels and the houses (T.V:7–10,12). Separately, in specific parts of the house, mature individuals were also buried. The “fetus” position of the deceased, the same as in the example with an intentionally broken vessel from Amzabegovo (R. Macedonia) (T.VI:7,8), indicates that, in the context of funeral rituals, the vessel and house were both perceived as a womb. Surely, this symbolical character, previously or afterwards, was spread to the other functions of the vessel, but also to a few other significances of the house. It is worth mentioning that the burials in the house and vessel are often practiced near the home oven or sometimes beneath/inside the oven (T.V:11). This funeral context, like its daily use, brings the oven in to relation with the vessel and house, i.e. with their symbolical regenerative features. Starting with the burial inside the oven, remainings from this practice are preserved in many Macedonian stories where the main fabula is “the throwing” of children inside the oven, i.e. their transformation as a result of this action. As far as concerns the funeral ritual done inside the house, with certain variations, it has been practiced among few Slavic populations. But even when it seems that this practice is lost, there are ritual substitutes which associate to this archaic custom. Thus, in some Slavic areas, in order to stop the huge mortality of the infants, the last deceased child was buried in the sacred corner of the house, beneath the threshold or window and sometimes even below the bed of the parents. Similar rites are also practiced in moments of great mortality of the adults, when they are buried next to the house. In many cases, as a substitute for direct burial beneath the house, the deceased would be laid down on the floor, measured with thread and then, the thread or his nails would be buried on the same spot.

The equalisation of the women with the house and vessel is also perceived on the linguistic level. In the Serbian linguistic area, the mature woman (because of her part in the maintenance of the home), is sometimes called “a house”. Even in rites connected with production of certain ceramic vessels, the same as in their names, they are still perceived as objects with female/feminine features. Therefore, the genesis of these linguistic and ritual phenomena that can be traced in praehistorical concepts of the vessel’s feminisation – despite the huge chronological gap – seems to have been preserved in the Slavic and Balkan folklore.

Табла I:

1. Антропоморфен сад од Lemnos, Грција, **Gimbutas M.**, 1989, 191, сл. 292: 1
2. Антропоморфен сад од Svodina, Чешка, **Pavuk J.**, 1981, 39, сл. 24
3. Антропоморфен сад од Ráckeve, Унгарија, **Gimbutas M.**, 1989, 39, сл. 66
4. Антропоморфен сад од Sultana, Романија, **Gimbutas M.**, 1989, 207, сл. 327
5. Антропоморфен сад од Vidra, Романија, **Müller – Karpe H.**, 1968, T. 177: 11
6. Антропоморфен сад од Orlavat, Србија, **Gimbutas M.**, 1989, 48, сл. 83
7. Антропоморфен сад од Bekasmegeyer, Унгарија, **Gimbutas M.**, 1989, 22, сл. 35
8. Антропоморфен сад од Амзабегово, Р. Македонија, **Gimbutas M.**, 1976, 241, сл. 209
9. Антропоморфен сад од Хаџилар, Турција, **Mellart J.**, 1970, 525, сл. 1

Табла II:

1. Фрагмент од антропоморфен сад, Амзабегово, Р. Македонија, **Gimbutas M.**, 1976, 230, сл. 191
2. Фрагмент од антропоморфен сад, Зелениково, Р. Македонија, **Galović R.**, 1964, T. 17: 3
3. Фрагмент од антропоморфен сад, Амзабегово, Р. Македонија, **Gimbutas M.**, 1976, 217, сл. 160
4. Фрагмент од антропоморфен сад, Ангелци, Р. Македонија, **Санев В. - Станенова М.**, 1989, T. VI: 7
5. Фрагмент од антропоморфен сад, Амзабегово, Р. Македонија, **Gimbutas M.**, 1976, 231, 194
6. Фрагмент од антропоморфен сад, Ангелци, Р. Македонија, **Санев В. - Станенова М.**, 1989, T. VI: 5
7. Фрагмент од антропоморфен сад, Амзабегово, Р. Македонија, **Gimbutas M.**, 1976, 230, сл. 189, 190

Табла III:

1. Модел на „божица – куќа“ од Маџари, Р. Македонија, **Колиштрковска - Настева И.**, 2005, 58, сл. 42
2. Модел на „божица – куќа“ од Породин, Р. Македонија, **Колиштрковска - Настева И.**, 2005, 59, сл. 43
3. Модел на „божица – куќа“ од Суводол, Р. Македонија, **Колиштрковска - Настева И.**, 2005, 61, сл. 45
4. Модел на „божица – куќа“ од Мршевци, Р. Македонија, **Колиштрковска - Настева И.**, 2005, 64, сл. 48
5. Керамичен сад од Бутмир, Босна и Херцеговина, **Hoernes M.**, 1925, 281
6. Антропоморфен сад од Радајце, Србија, **Gimbutas M.**, 1989, 38, сл. 62
7. Модел на „божица – куќа“ од Зелениково, Р. Македонија, **Praistorija...**, 1979, T. XXXVII: 7
8. Керамичен сад од Курило, Бугарија, **Todorova H.**, 2003, 319, 10 а
9. Модел на „божица – куќа“ од Зелениково, Р. Македонија, **Praistorija...**, 1979, T. XXXVII: 8

Табла IV:

1. Антропоморфен сад од Вршник, Р. Македонија, **Praistorija...**, Т. XIV: 1
2. Антропоморфен сад од Дреновац, Србија, **Gimbutas M.**, 1989, 104, сл. 171
3. Антропоморфна скулптура од Доња Брањевина, Србија, **Karmanski S.**, 2005, Т. II: 1
4. Антропоморфен сад од Gorzsa, Унгарија, **Müller – Karpe H.**, 1968, Т. 186: 1
5. Антропоморфен сад од Ракитово, Бугарија, **Радунчева А. и др.**, насловна корица
6. Антропоморфен сад од Svodina, Чешка, **Pavuk J.**, 1981, 39, 24
7. Антропоморфен сад од Erfurt, Германија, **Müller – Karpe H.**, 1968, Т. 223: 13
8. Антропоморфен сад од Kökenydomb, Унгарија, **Müller – Karpe H.**, 1968, Т. 186: 13
9. Антропоморфен силос од Топтепе, Турција, **Özdoğan M. - Dede Y.**, 1998, 144, сл. 1

Табла V:

1. Амфорест сад од Мацари, Р. Македонија, **Чаусидис Н.**, 1995, 37, сл. 13
2. Антропоморфен сад од Градешница, Бугарија, **Тодорова Х. – Вайсов И.**, 1993, сл. 446 (во таблите)
3. Керамичен сад од Хаџилар, Турција, **Mellart J.**, 1970, 423, сл. 5
4. Антропоморфен сад од Чавдар, Бугарија, **Тодорова Х. – Вайсов И.**, 1993, сл. 29 (во таблите)
5. Антропоморфен сад од Казанлък, Бугарија, **Тодорова Х. – Вайсов И.**, 1993, 215, сл. 204
6. Керамичен сад од Хаџилар, Турција, **Mellart J.**, 1970, 319, сл. 9
7. Погребување во сад, Ракитово, Бугарија, **Bačvarov K.**, 2004, 158, сл. 1: 1
8. Кремирани остатоци во сад, Plateia Magoula Zarkou, Грција, **Bačvarov K.**, 2004, 160, сл. 4: 1
9. Погребување во сад, Ковачево, Бугарија, **Bačvarov K.**, 2004, 158, сл. 1: 2
10. Погребување во сад Tell Soto/Tell Hazna (?), Блиски Исток, **Bačvarov K.**, 2004, 159, сл. 3
11. Погребување во печка од Curmatura, Романија, **Gimbutas M.**, 1989, 151, сл. 233
12. Погребување во црепна, Tell Soto/Tell Hazna (?), Блиски Исток, **Bačvarov K.**, 2004, 159, сл. 3

Табла VI:

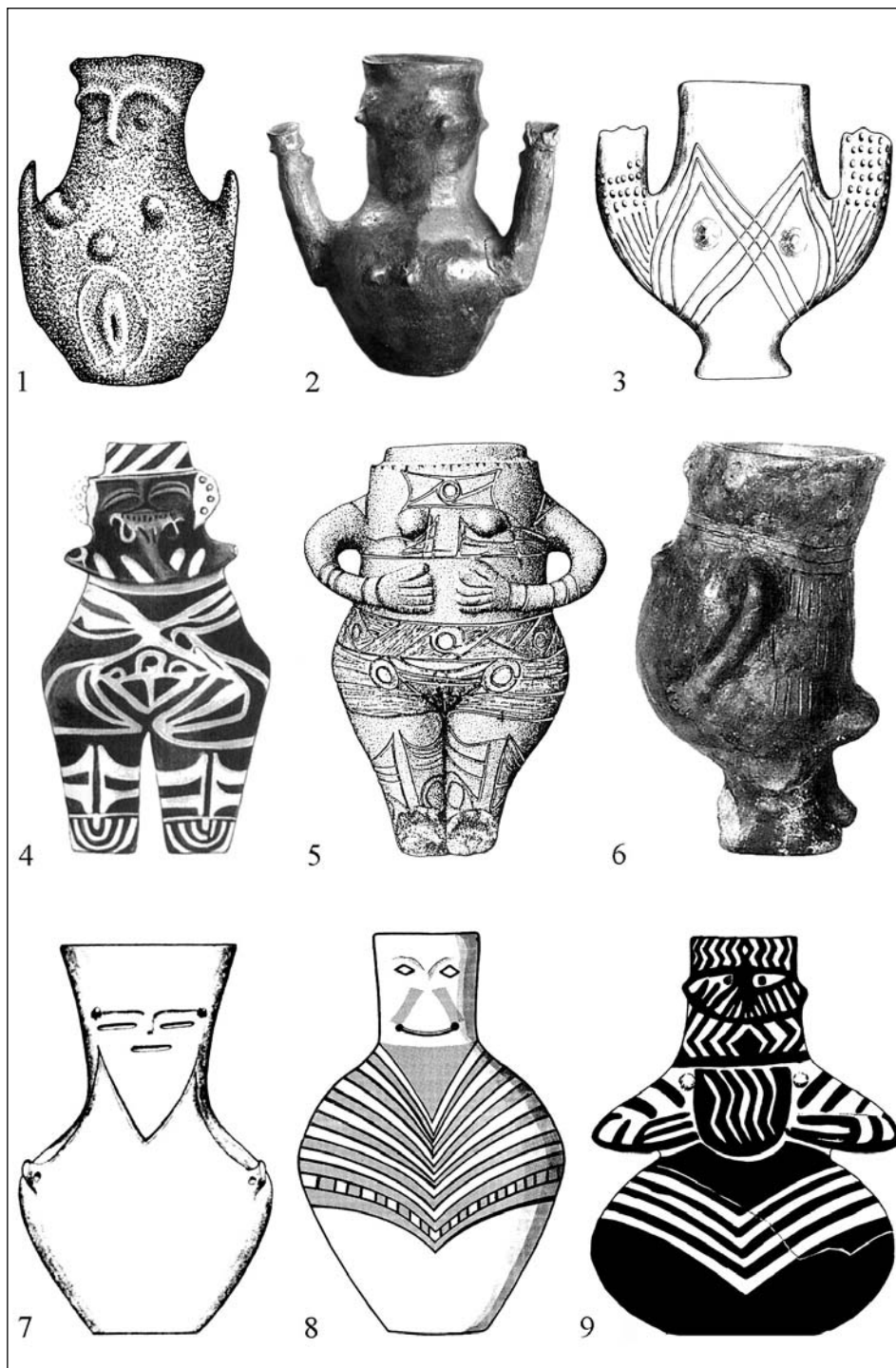
1. Модел на печка – матка од Martely, Унгарија, **Gimbutas M.**, 1989, 148, сл. 228
2. Модел на печка – матка од Martely, Унгарија, **Gimbutas M.**, 1989, 148, сл. 228 (друга позиција)
3. Модел на кука – урна од Azor, Израел, **Müller – Karpe H.**, 1968, Т. 108: 14
4. Керамичен сад од Врбјанска Чука, Р. Македонија, **Темелковски Д. – Митковски А.**, 2005, 43, Т. XI
5. Керамичен сад од Врбјанска Чука, Р. Македонија, **Темелковски Д. – Митковски А.**, 2005, 43, Т. XI (друга позиција)

6. Модел на куќа – урна од Azor, Израел, **Müller – Karpe H.**, 1968, Т. 108: 11
7. Погребување во сад – матка од Амзабегово, Р. Македонија, **Санев В. и др.**, 1976, сл. 42
8. Погребување во истиот сад – матка од Амзабегово, Р. Македонија, **Gimbutas M.**, 1976, 397, сл. 242 (друга позиција)
9. Модел на куќа – урна од Azor, Израел, **Müller – Karpe H.**, 1968, Т. 108: 9
10. Антропоморфна урна од Center, Унгарија, **Gimbutas M.**, 1989, 191, сл. 291
11. Антропоморфна урна од Троја, Турција, **Gimbutas M.**, 1989, 191, сл. 292: 2
12. Антропоморфна урна од Pomerania, Полска, **Gimbutas M.**, 1989, 245, сл. 383: 2

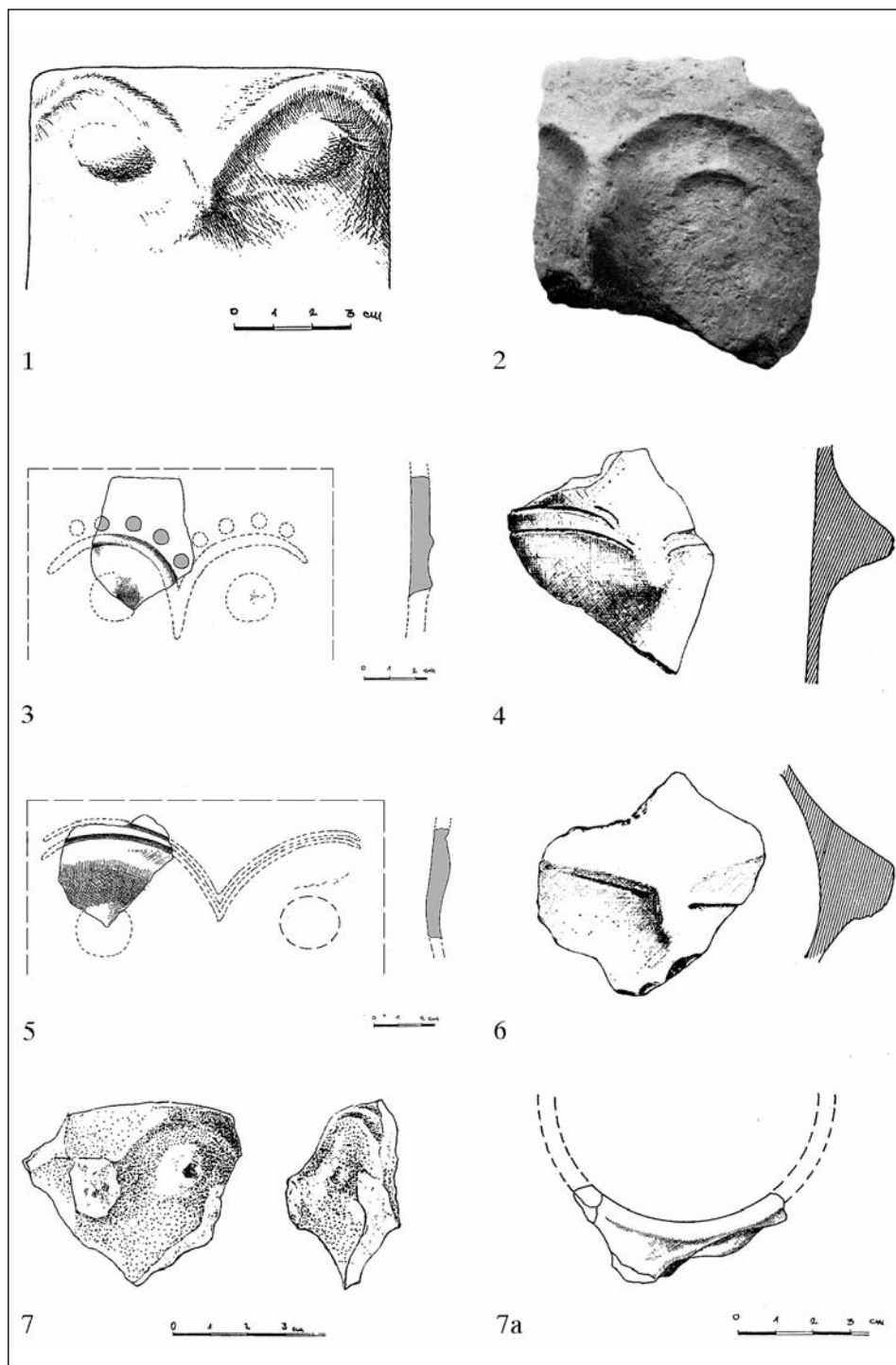
Табла VII:

1. Антропоморфен сад од Манастир, Р. Македонија, **Колиштрковска - Насте-ва И.** 2005, 97, сл. 81
2. Антропоморфен сад од Marz, Унгарија, **Hoernes M.**, 1925, 483, сл. 1
3. Антропоморфен сад од Сарај, Р. Македонија, **Василева М.**, 2005, 62
4. Антропоморфна урна од Hoch - Redlau, Германија, **Hoernes M.**, 1925, 531, сл. 6
5. Антропоморфен сад од Хацилар, Турција, **Mellart J.**, 1970, 525, сл. 2
6. Антропоморфна скулптура од Gumelnita, Романија, **Müller – Karpe H.**, 1968, Т. 178: С
7. Антропоморфен сад од Szombately, Унгарија, **Gimbutas M.**, 1989, 37, сл. 61
8. Антропоморфен сад од Винча, Србија, **Gimbutas M.**, 1989, 52, сл. 88
9. Антропоморфен сад од Троја, Турција, **Hoernes M.**, 1925, 361, сл. 7

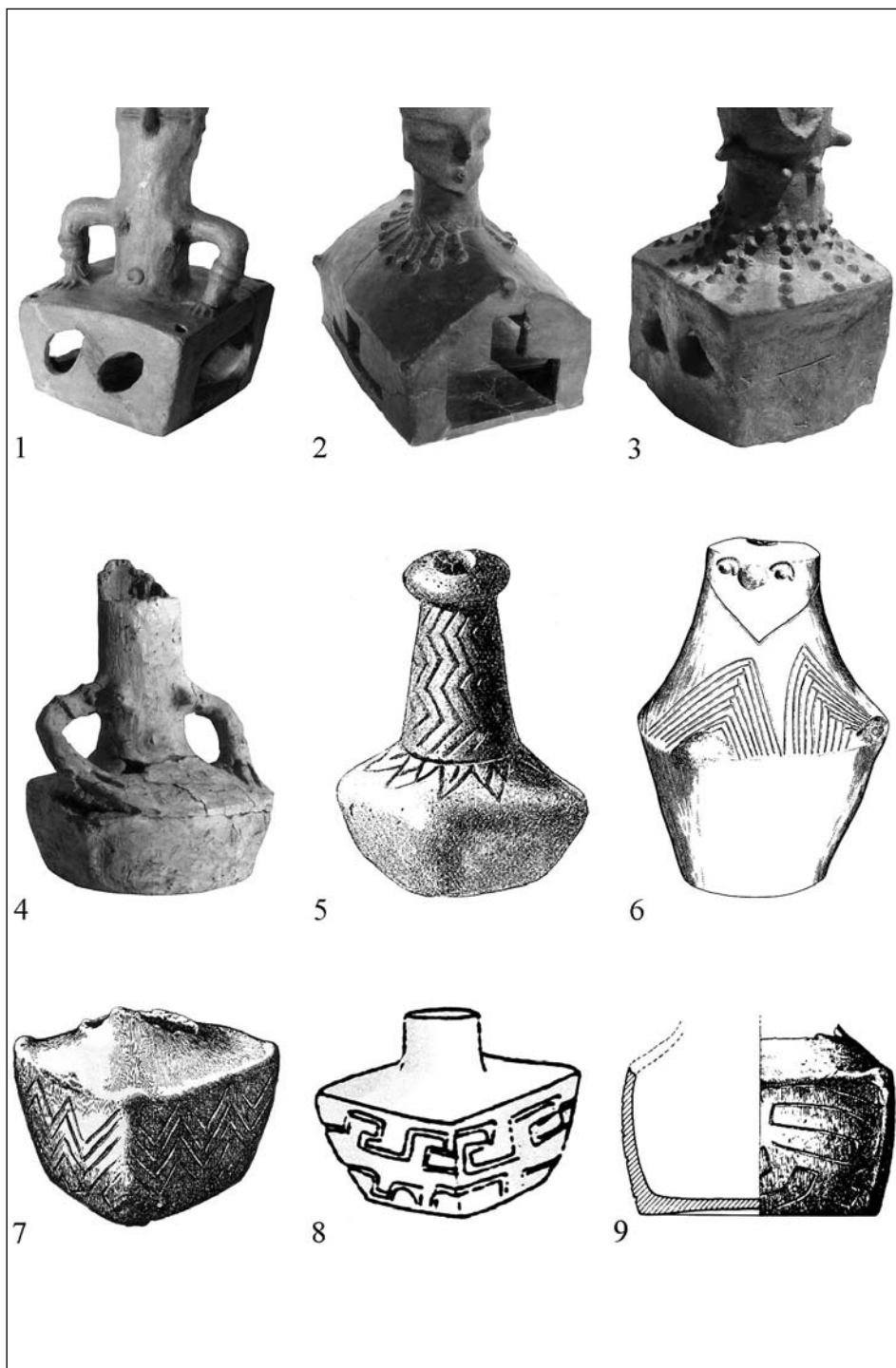
T. I



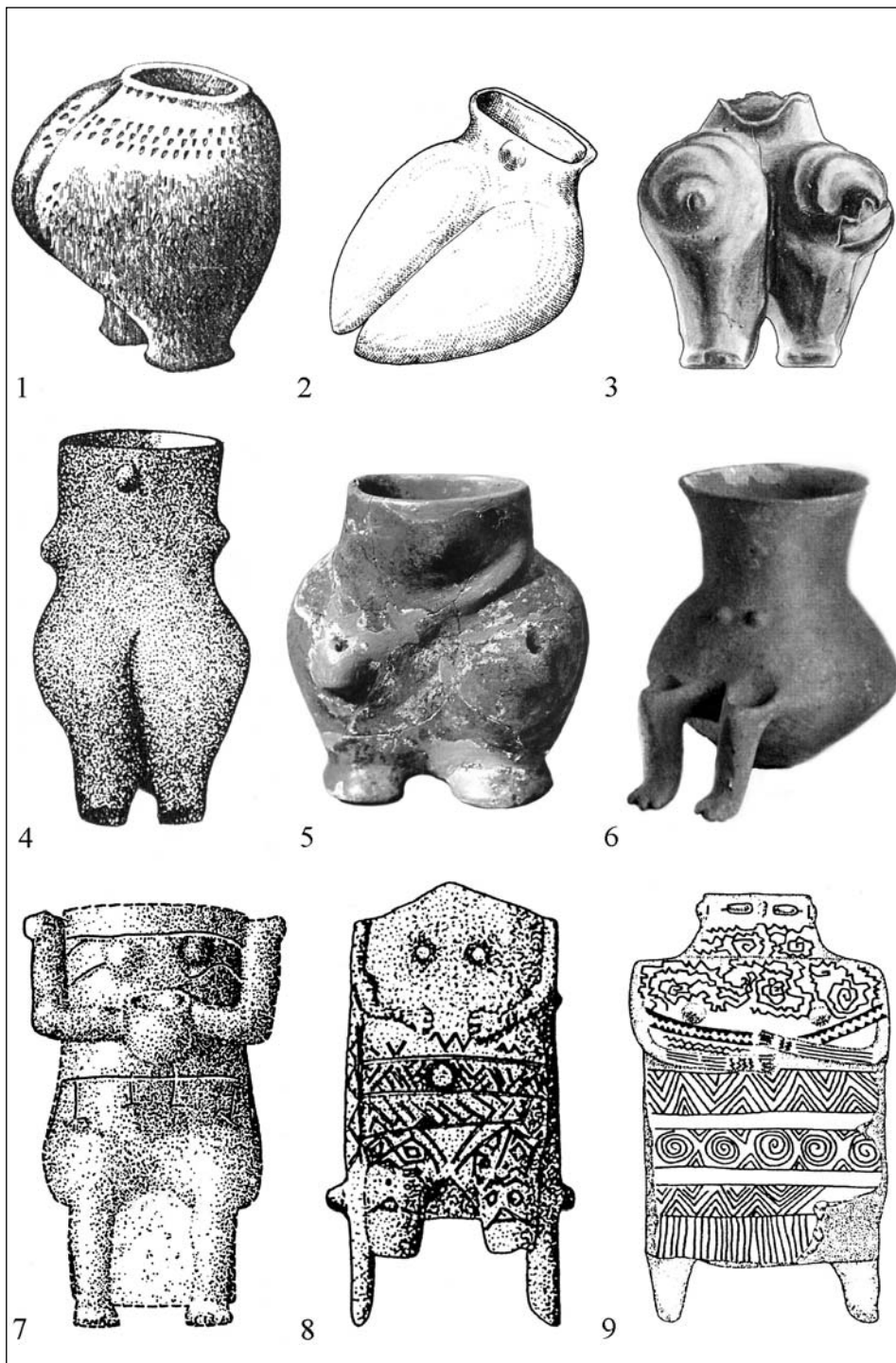
Т. II



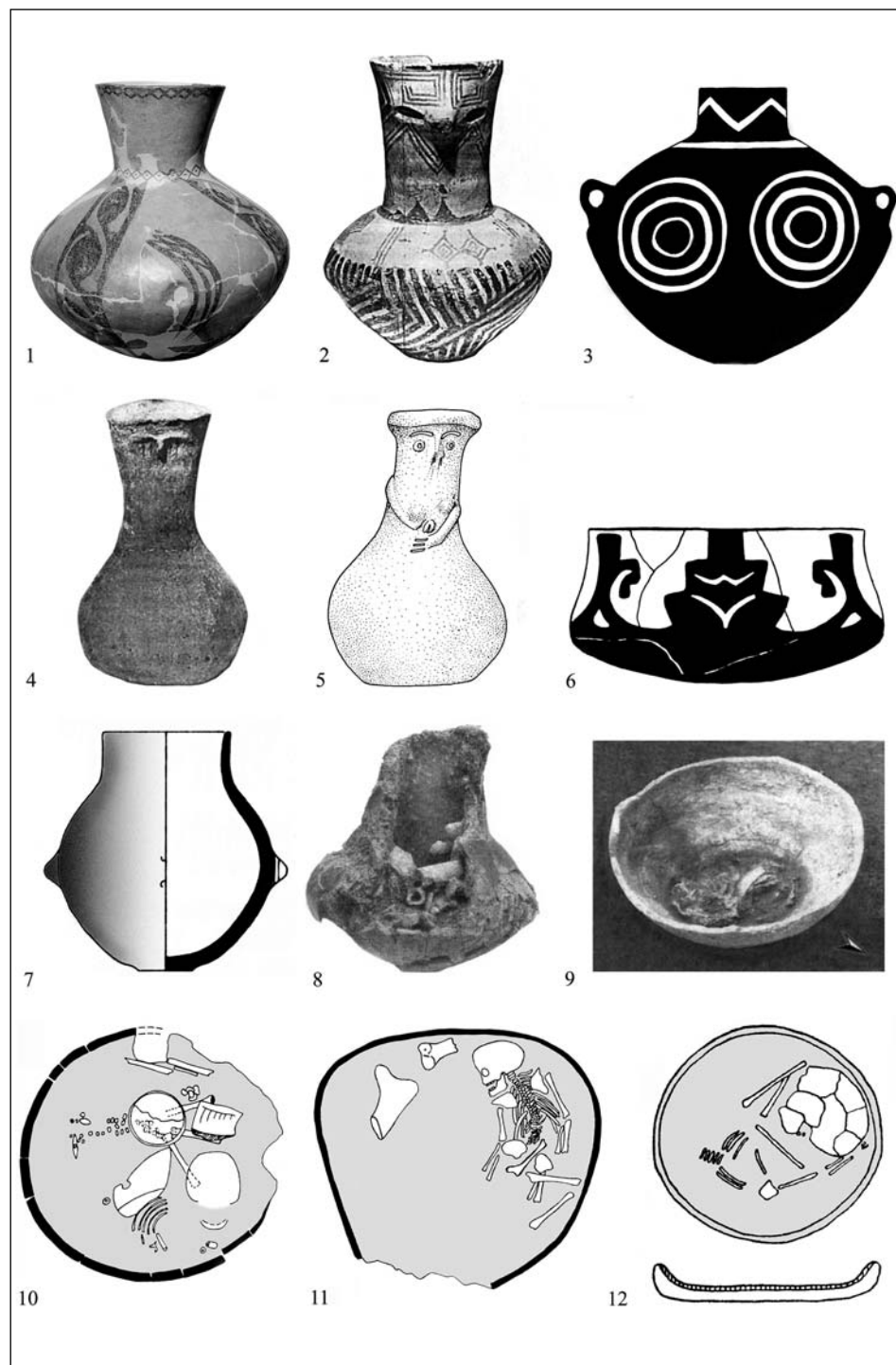
T. III



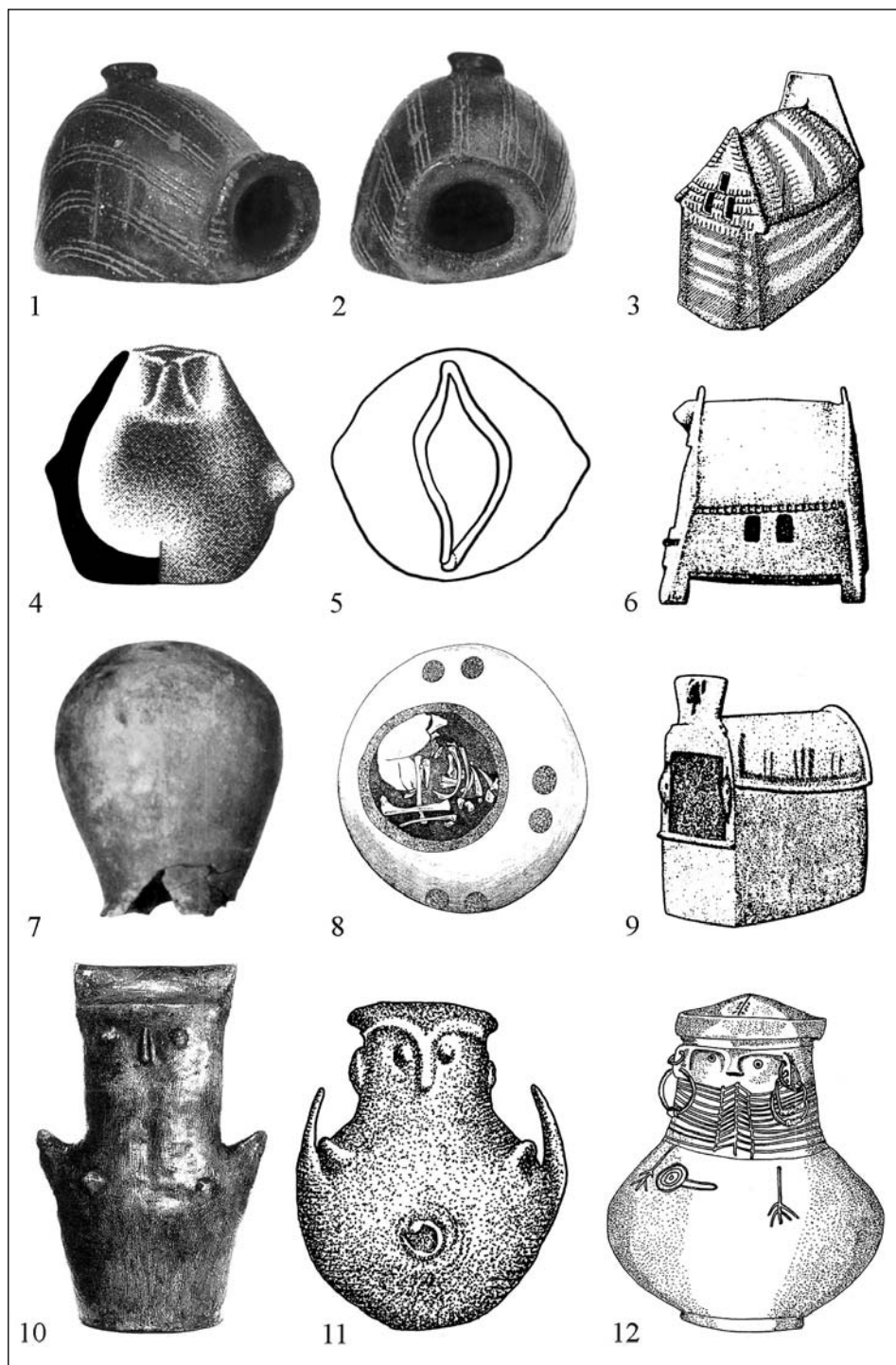
T. IV



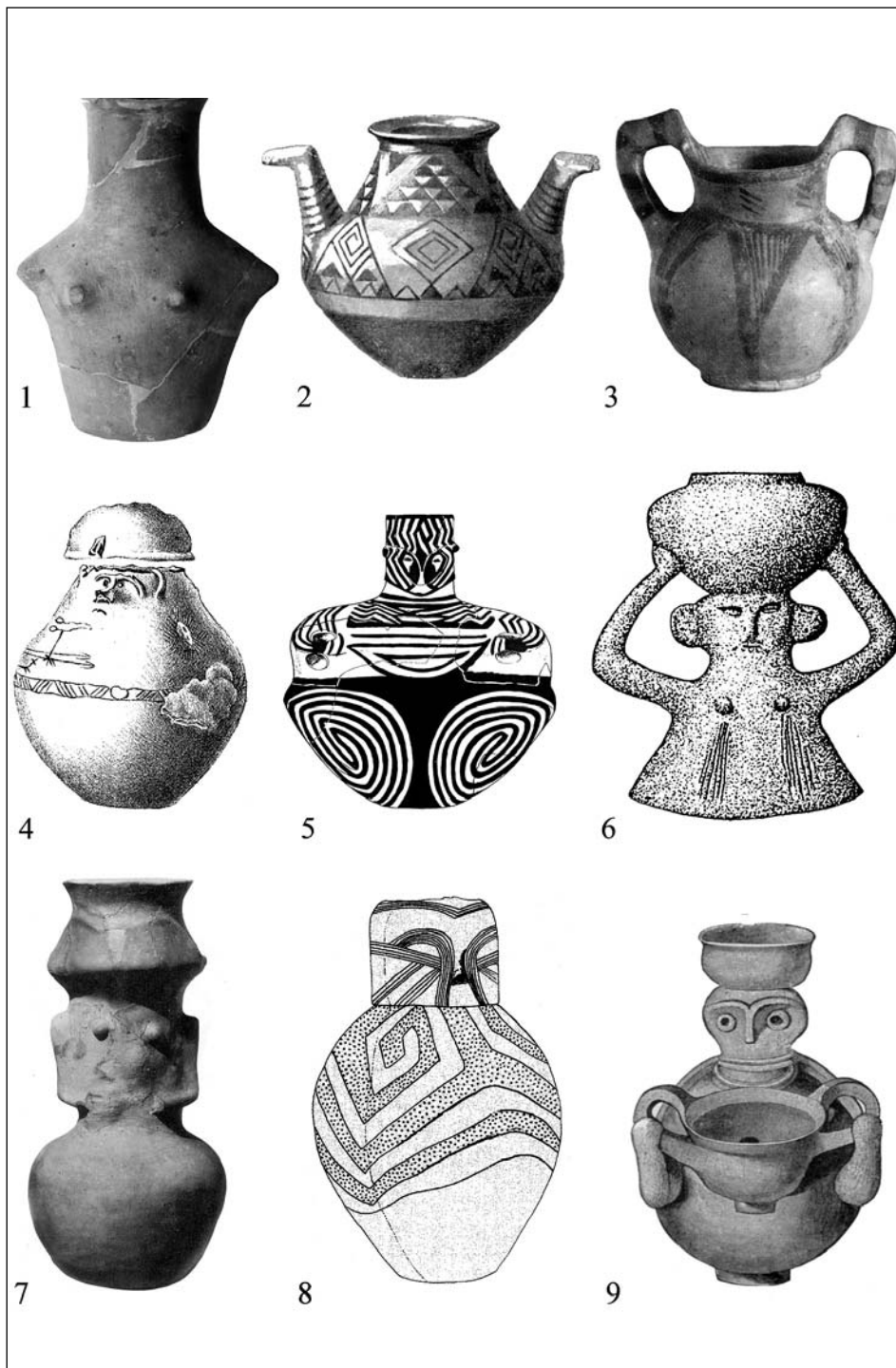
T. V



T. VI



T. VII



Црепна и вршник. Митолошко – семиотичка анализа

Никос Чаусидис, Гордан Николов

The paper focuses on the semiotic function of the crepna (bread baking dish) and the vrshnik (its cover). These traditional clay dishes were characteristic of the Balkans. Examined are several topics: the form of the crepna, which is reminiscent of the female body and therefore connected with a number of ritual magic procedures; female symbolism of the crepna; the crepna – dish – uterus – woman relation; and analogies and etymologies from Slavic languages. In popular tradition and phraseology, the crepna denotes earth while the vrshnik indicates the sky covering the earth. Examined is the custom in which a male effigy is placed on a peg wedged in the center of the crepna. The function of the male figurine was to protect the earthenware dish during the drying process. By employing semiotic and comparative analyses, and in relation with the mythological German, the author investigates the role of German and his implicit function as fecundator, mediator, and god sacrificed on the cosmic axis. The paper then looks at medieval Slavic, Indo-European, and worldwide parallels in art. One of the symbolic postulates is the analogy between the making of bread (kneading, leavening, baking) and the growth of a baby inside its mother's womb. In this respect, the crepna dish attains the character of the uterus – the mother of the bread and earth. The yeast represents the father of the bread, and the sperm means the rain.

Терминот **црепна** или **подница**, означува кружна тепсија, изработена од непорочистена глина, дополнета со разни други додатоци од органско и неорганско потекло /Т.І:4-6; Т.ІІ:1/. Изворно се изработувала на мошне архаичен начин: се моделирала со слободна рака и по сушењето се печела на отворено огниште (некаде, црепните воопшто не се печеле). Се употребувала така што, најпрво ќе се загреела на огниште, потоа во неа ќе се ставела храната и ќе се покриела со друга, исто така загреана црепна или со **вршник** т.е. **сач** - полусферичен капак, изработен на сличен начин - од глина, или пак од метал /глинени примери Т.І:1-3/. Во црепната, најчесто се печел леб, други производи од тесто, но и сосем поинаква храна.¹

Неопходно е да се напомене дека традиционалната изработка на црепните, влегува во сферата на женските производствени дејности, во која сè до неодамна, биле зачувани бројни обредно-магиски активности и верувања. Станува збор за исклучително архаична дејност, на што упатува отсуството во неа на јасна диференцијација меѓу обредното и утилитарното. Сè до средината на 20. век, во централниот и источниот Балкан, црепни смееа да изработуваат главно жени, при

¹ Основни податоци и називи: М. С. Филиповић, Женска керамика ...; П. Томић, Црепуље ...; Б. Бабиќ, Материјалната ..., 298-306; В. Babić, Срепуља ...; С. Давкова - Ѓоргиева, Од македонската ...

што некаде ова се однесувало на уште поспецифичен дел од нив (девојки, односно девици; мажени жени; жени кои веќе правеле црепни кога биле девојки) /T.I:15/. При тоа, учесничките на овој обредно-производствен чин морале да исполнуваат и други услови. Еден од нив е нивната „чистота“, сфатена во неколку аспекти: - да бидат искапени; - да носат чиста, најчесто празнична облека; - да не се во фаза на менструација; - да не се бремени; - да апстинирале од полов акт пред чинот на правењето црепни; - да немале скорешен допир со покојник. При газењето на глината за црепни, жените го префрлале здолништето меѓу нозете за да ги скријат гениталиите од глината, т.е. земјата. Во бројни случаи, при изработката на садовите, не било пожелно (па дури и забрането) присуството на мажи, и тоа не само на возрасните, туку и на машките деца. Црепни се правеле на одреден ден во годината (најчесто еден, но некаде и во два, па и повеќе термини). Во централниот и источниот Балкан најчесто тоа е празникот Св. Еремија (прва половина на мај), или пак ден-два пред и после него. Во текот на сите обредно-производствени постапки, голема улога играл принципот на непарност (непарен број изработувачи; месење на глината во непарен број пати; изработка на непарен број црепни итн.).²

Ваквото женскоритуализирано производство на црепни е особено добро евидентирано во етнографските традиции од Македонија, (вклучително со нејзините подрачја кои денес влегуваат во границите на соседните држави), потоа во Бугарија и во делови на Србија, Косово, Црна Гора, Албанија и Романија. Западната граница на овој ареал оди од Белград, преку Крагуевац, подрачјата западно од Сјеница и Бијело Поље, кон Никшиќ, Цетиње и натаму до Дубровничка Жупа.³

Црепната како форма на керамички сад се појавува уште во неолитот, а продолжува да егзистира и во наредните предисториски периоди /пример, со додадени три ногарки T.I:7/.⁴ Но, тука прикажаните етнографски традиции за црепната, културолошки се врзуваат за средниот век и непосредно за доселувањето на словенските популации на Балканот во раниот среден век. И покрај тоа што некои истражувачи настојувале генезата на црепната да ја поврзат со културата на балканските староседелци, оваа теорија тешко се аргументира поради тоа што вакви садови не се констатирани на Балканот, непосредно до доселувањето на Словените (во рамките на доцноримската, т.е. рановизантиска култура). Во прилог на тоа говори и словенското потекло на називите на црепната, и тоа не само во рамките на словенските, туку и во несловенските јазици од балканскиот ареал.⁵

Непосреден повод на ова истражување е една обредна активност, поврзана со изработката на црепни, евидентирана на подрачјето на Македонија во текот на првата половина и средината на 20. век. Забележена е од српскиот етнолог М. С. Филиповиќ, во неговата монографија посветена на женската керамика кај Балканските народи. Тука, авторот наведува податок кој во 1932 година го добил од својата ученичка Вера Ѓорѓевиќ - Кличкова (подоцна истакнат македонски етнолог) според

² М. С. Филиповиќ, Женска керамика ..., 125-142; П. Томић, Црепуље ..., 43, 44.

³ П. Томић, Црепуље ..., 46, 47.

⁴ Неолитски примери од Македонија: М. Gimbutas, Neolithic ..., 119, 120 - Fig. 66, 129 - Fig. 79; В. Санев, М. Стаменова, Неолитска ..., 17 (Ангелци кај Стумица); Porodin ..., 38, T.VI: 3 (Породин кај Битола).

⁵ За генезата, распространетоста на црепната и за нејзините постари варијанти: Б. Бабиќ, Материјалната ..., 298-306; 101 - 111; В. Babić, Cреpulja ..., 101 - 105; П. Томић, Црепуље ..., 47, 48, 52; М. С. Филиповиќ, Женска керамика ..., 24-26; за називите: С. Давкова - Ѓоргиева, Од македонската ...

кој, во селата од Скопска Црна Гора, при изработката на црепни, на првата што ќе се измоделирала, се забодувал железен клинец и на него, од кал се оформувала фигурина на човек. Се верувало дека таа ќе ги чува останатите црепни од урок и од пукање. При проверката на овој податок, авторот дознал дека во времето на неговите истражувања, овој обичај повеќе не се практикувал, а според сеќавањата на мештаните, до првата светска војна (1914-1918 г.) и неколку години подоцна, се изведувал во селото Кучевиште (Скопска Црна Гора). Непосредни информации за овој обред се добиени од жените во ова село кои во младоста изработувале вакви фигури (во селото нарекувани „човече“). Во 1950 година, една жена од Кучевиште (Анѓа Усова), на иницијатива на Филиповиќ, изработила таква фигура (висина 23,5 cm) која прикажувала маж со назначени гениталии /*T.IV:1; реконструкција на целата ситуација, заедно со црепната T.II:1/*. Фигурината е пренесена во Етнографскиот музеј во Белград, а во наведената монографија е документирана со фотографија. Истражувачот напомува дека дотогаш никаде на друго место не забележал ваков обичај.⁶

Да ги издвоиме сега сите одделни елементи (постапки, правила, верувања) вклучени во овој чин:⁷

- Со оглед на тоа што во една кампања се изработувале одеднаш по неколку црепни, треба да се нагласи дека спомнатата постапка се правела само во однос на една од нив. Тоа е онаа црепна која била однапред замислена како прва, поради што имала и поголеми димензии од другите.

- На дното од црепната, во нејзиниот центар, вертикално се забодувал железен клинец.

- На задниот дел од клинецот, во истиот материјал од кој се изработувала црепната, се моделирала фигурина на човек (нарекувана „човече“), поставен вертикално, за да „ги гледа“ останатите црепни /*T.II:1/*. Глината од која се правела, не се мешала со слама, туку со кучина. На крајот, фигурата се премачкувала со разматена балега, но не се печела, туку само се сушела.

- Фигурата се правела со конкретна цел - како магиска заштита на црепните изработени во истата кампања, односно за таа да ги чува од урок и од оштетувања во текот на нивното сушење. Функцијата на фигурата е јасно апострофирана со тоа што се нарекувала „домаќин на црепните“, што требала да „ги гледа“ црепните и по верувањето дека таа „ги чува“ (имплицитно од пукање).

- Црепната на која стоела фигурата, не било пожелно (освен при „голема невоља“) да се користи во текот на годината, се додека следната сезона не се изработат други црепни. Ќе се употребеа само долколку во таа куќа веќе немало други употребливи црепни.

- „Човечето“ кое следната година ќе ја дочекало новата кампања на правење црепни, се сметало дека ја завршило својата должност и повеќе не било потребно. Во некои куќи, неговата фигура едноставно се фрлала, уништувала, но во други била оставана на таван. Одредени известувања добиени во 1951 година од селото Чучер (во соседство на Кучевиште), покажуваат дека ваквите фигури не се давале надвор од куќата, поради верувањето дека тоа ќе предизвика смрт на неког од таа куќа.

⁶ М. С. Филиповиќ, Женска керамика ..., 104, 147, 148, фотографија на сл. 44.

⁷ За сите подолу наведени елементи: М. С. Филиповиќ, Женска керамика ..., 104, 147, 148.

Сиве горе наведени дејствија не претставуваат никаков исклучок, туку само еден сегмент или манифестација на поширокиот комплекс слични обредно-магиски постапки, поврзани со црепните. Оттука и нашево истражување на обичајот на правење „човече“, односно откривањето на неговата смисла, моравме да го втемелиме врз едно пошироко анализирање на духовните аспекти на целиот феномен. На крајот, тоа резултираше со промена на првичната концепција на овој труд, кој ги надмина рамките на конкретниот обред и навлезе во истражувањето на глобалната семиотика / симболика на црепната и вршникот.

Овој поширок приод го започнуваме со некои магиско-апотропејски аспекти на црепната, кои имаат значаен удел и во разбирањето на симболиката на црепната, па и карактерот и функцијата на фигурата на „човечето“.

I. МАГИСКО-АПОТРОПЕЈСКИ АСПЕКТИ НА ЦРЕПНАТА

Жените не допуштале црепните да се гледаат додека тие се сушат. Постоела пракса, штом во една црепна ќе се испече леб, оттогаш таа да се одржува во чиста состојба, да не се остава, ниту да се фрла на нечисто место, а освен тоа, се сметало за грев да се седне на неа. Во западна Бугарија се верувало дека „алата“ (лош демон со изглед на змеј) го убива „змејот“ (добар демон), удирајќи го со црепна или со парче од црепна. Поради тоа, кога грмело, црепна не се оставала надвор, туку се внесувала во куќата. Во истиот регион, црепната служела во магискиот обред на „симнување“ т.е. „молзење на месечината“, кој се состоел во огледување на месечината во црепна наполнета со вода. Некаде, прав од истолчена црепна се користел како лек или профилакса за одредени болести кај луѓето и добитокот. Родилките пак, пиеле вода од црепна, за полесно да се породат. Црепната била вклучена и во погребните обичаи (особено како постапка на нејзино обредно кршење).⁸

Босилек. Магиската т.е. апотропејска заштита на црепните (за време на нивното сушење и потоа), во некои региони се остварувала преку китење на готовите црепни со босилек (Порече, Македонија), или забодување во средината струк од босилек (Лесковац, Србија) /реконструкција Т.1:4/.⁹

Клинец / железо. При изработката на црепни, тие често се ставале во некаков контекст со железото. На вербално ниво се споредувале или идентификувале со железото, додека на предметно ниво се ставале во контакт со разни железни предмети (пред сè оние од огништето). Во околината на Скопје и други региони, во црепните (некаде само во првата) се забодувал железен клинец кој така се оставал преку ноќ, или сè додека тие не се исушеле. Во село Жван (Македонија), црепните се допирале со клинец, за да бидат цврсти.¹⁰ Овие постапки се темелат на три аспекти на железото. Според првиот, тоа е парадигма за цврстина и истрајност (базирано на реалната цврстина на овој метал). Според вториот, одбрамбената функција на железото се

⁸ М. С. Филиповић, Женска керамика ..., 150-153; За обредот: „симнување на месечината“: Н. Чаусидис, Космошки ..., 221, 282, 355, 367.

⁹ М. С. Филиповић, Женска керамика ..., 148; За магискиот карактер на босилекот: В. Чајкановић, О магији ..., 117-124; В. Чајкановић, Речник ..., 41-49.

¹⁰ М. С. Филиповић, Женска керамика ..., 143, 146, 147 (авторот смета дека апотропејската улога на клинецот доаѓа од самото железо, кое во народните верувања фигурира како непријател на лошите сили и на демоните).

должи на неговата употреба во изработката на оружје, а третиот - неговите релации со огнот (усвитување, ковање, искрење, односно „раѓање“ на железото во оган).¹¹

Пердув, перушка. Во околината на Пирот (Србија), по моделирањето на црепната, на нејзиното дно, со прст се вдлабнувал крст /T.I:4,9/, при што, на пресекот од неговите краци се забодувала перушка, додека во околината на Ѓевгелија (Р. Македонија) - пердув од кокошкино крило (не и од опашката, бидејќи се сметало дека не е „чисто“). Според исказите од скопската околина (Скопска Црна Гора, Блатија, Каршијак и Горно Лисиче), перушката се ставала „за магии“, односно за црепната да не се скрши или „урочи“. Некаде, присуството или допирот со пердув било со цел, црепните да бидат „лесни како пердув“.¹²

Лук. Во Ѓевгелискиот регион, но и во Косово, покрај пердувот забоден во црепните се ставала и главичка лук, за тие да не пукаат и да не бидат урекнати. Поради истите причини, во Левач и Темнић, готовите црепни се премачкувале со лук. Оваа функција на лукот е добро позната и се базира на неговиот општ апотропејски карактер, силно застапен во балканските народни традиции.¹³

Крст. Неретко, црепните се дополнувани со едноставни орнаменти, од кои апсолутно доминираат крстовидните. Се вртувале со прст, додека црепната сè уште била влажна, така што тој се отиснувал и врз лебот што ќе се испечел во таквата црепна /T.I:4,9/. Фактот што во еден ист регион се јавуваат и орнаментирани и неорнаментирани црепни, говори дека не се работи за обврзен елемент. Постојат разни оправдувања за присуството на крстот на црепната. Во Горно Луково, селаните велеле дека крстот се става „за магија“ т.е. црепните да не се кршат; во Мирковци (Скопска Црна Гора) - за да ја чува црепната; во околината на Врање - за таа да не се урекне. Во Србија се сметало дека крстот од црепната го штити лебот и куќата, а слично и во Горна Пчиња се велело дека тој е тука „за да се крсти лебот“. Во прилог на обредниот, а не декоративен карактер на крстот, упатува фактот што во околината на Скопје, тој се вртувал само на првата црепна. Крстот е евидентиран не само кај христијанското население, туку и кај муслиманите (Радовиш, Малеш, Порече, околина на Крушево, околина на Призрен, Косово, Пипери, Кучи и околина на Беран). Констатиран е и на средновековните црепни (датирани во 15 - 16. век). Освен обичниот четирикрак крст, некаде (на пример, на Скопска Црна Гора) е забележен и крст со осум краци /T.I:10/ и крст од преплетени брановидни линии /T.I:11/. Во Галичник (Македонија), крстот го вртувале девојки кои биле втасани за мажење. Забележени се и обичаи на прекрстување на готова црепна (со маша или некој друг железен предмет) и тоа при нејзиното прво користење.¹⁴ Мошне е веројатна претхристијанската генеза на овој мотив, кој подоцна бил вклопен и реинтерпретиран во христијанскиот систем (за ова подетално ќе говориме натаму).

Папок. Во некои региони, во центарот на дното од црепната се правело мало вдлабнување или пробиен отвор /T.I:4,8/, кое во некои случаи можело да служи и

¹¹ За значењето на железото во словенската народна култура: Славјанские древности ... 2, 198-201; Т. Вражиновски, Речник ... , 167-168; за клинецот: Славјанские древности ... 1, 493,494.

¹² М. С. Филиповић, Женска керамика ... , 146,148.

¹³ М. С. Филиповић, Женска керамика ... , 148. За значењето на лукот: В. Чајкановић, Речник ... , 25-32; Т. Вражиновски, Речник ... , 261,262.

¹⁴ М. С. Филиповић, Женска керамика ... , 140, 144,145,148,149; П. Томић, Црепуље ... , 44,48; пример на крст вртан на средновековни црепни: В. Babić, Crepulja ... , 105 - сл.4

за подигање на загреаната црепна (со помош на кука). Некаде, тие се нарекувале „папок“, а таков назив носело и испапчувањето на лебот што ќе се испечел во ваква црепна. Постоеле разни верувања во врска со јадењето на овој „папок“. Се сметало дека оној што ќе го изеде (најчесто децата), постојано ќе го лајат кучиња, или ќе биде каснат од куче.¹⁵ Овој симболички елемент, на Балканот може да се следи се до предисторијата. При ископувањето на неолитските куќи од овој регион (конкретно од Македонија), неретно во нив се наоѓаат глинени модели на кружни лепчиња, на чија горна страна, во центарот е редовно (со прст?) втисната дланка, која истражувачите ја толкуваат како папок (за овој мотив, види натаму).¹⁶

Досегашните истражувачи (М. С. Филиповиќ, Д. Маринов), врз основа на овие и бројни други феномени, го истакнуваат сакралниот и нематеријален аспект на црепната, наспроти нејзината практична / утилитарна намена. Според нив, ваквиот карактер доаѓа: - Поради бројните обредно-магиски активности со кои е придружено нејзиното производство. - Поради тоа што таа се правела од земја, што самата по себе претставува сакрален елемент. - Поради тоа што е во непосредна врска со огништето, кое е исто така важен и силно сакрализиран елемент.

Како и да е, црепната е окружена со посебно почитување, така што и самата по себе претставува сакрален и магиски објект. Во таа смисла е мошне индикативен фактот што црепната првенствено се користела за печење на култни лебови. Изворно, таа носела и силен семеен карактер. Се произведувала во семејството, т.е. куќата и ретко го напуштала овој круг. Вообичаено не се продавала, не се давала ниту се подарувала, а при позајмица морала симболично да биде компензирана со незначителна парична надокнада. Во некои региони, смеела да се позајми само некористена црепна. Се сметало дека нејзиното изнесувањето значи и изнесување на среќата и благосостојбата од куќата и семејството. На ваквиот карактер укажува и обичајот, при делење на куќната задруга, црепните (заедно со останатите керамички садови), да не се делат, туку да остануваат во куќата, односно во посед на оној што ќе живее во неа. Забележени се и забрани, црепната да се пренесува „преку вода“.¹⁷

II. СЕМИОТИКА / СИМБОЛИКА НА ЦРЕПНАТА И ВРШНИКОТ

Сметаме дека тука прикажаните традиции, а и целиот обредно-производствен комплекс поврзан со црепната и вршникот во глобални рамки, може да се објасни доколку тие се согледаат од два, взаемно мошне проткаени симболички или семиотички аспекти.

- Црепната во релација со телото и биолошките функции на жената.
- Црепната и вршникот, во релација со митските претстави за вселената.

¹⁵ М. С. Филиповиќ, Женска керамика ..., 152; П. Томић, Црепуље ..., 49. И во античките и предисториските култури, кучето е вклучено во обредните активности околу папочната врска и воопшто - пораѓањето на жената (М. Hoti, Prehistorijski ..., 107, 108).

¹⁶ М. Bilbija, Kult kruha ...

¹⁷ М. С. Филиповиќ, Женска керамика ..., 149-153; Д. Маринов, Народна ..., 64, 192, 624-626; Ј. Трифуновски, Грнчарство ...

1. Црепна - матка - жена

Симболичката врска меѓу црепната и жената се базира врз функционалната релација меѓу црепната и матката, како **простори, т.е. елементи во кои се создава, расте и се усовршува нешто** - во жената детето, а во црепната лебот. Во словенските традиции и пошироко се познати бројни феномени кои непосредно или посредно ја докажуваат оваа релација.

а) Црепна - сад - матка

- Црепна - ноќви

За нашето истражување на оваа релација се особено интересни традициите поврзани со **ноќвите** (познати меѓу другото и под називите *карлица, дежа, квашиња*) - дрвени садови кои, како и црепните, во бројни традиционални култури биле поврзани со лебот, односно наменети за негово месење и чување пред печењето, кога тој се квасел и потоа се оставал да нарасне. Оваа врска, мошне јасно ја одразува словенскиот назив на овие предмети (*карлице*), кој покажува евидентна симболичка врска со *карлицата*, како дел од женското тело во кој расте фетусот. Од еден друг аспект, ова го потврдуваат источнословенските фолклорни традиции во кои, овие предмети (наречени *дежа*), најчесто се правеле од *женско дрво* (дрвја чие име е во женски род но и во народната култура биле третираны како женски), или пак, се верувало дека во ваквите „женски дежи“, лебот подобро стасува. Повеќе обичаи, на експлицитен начин го покажуваат нагласениот женски аспект на овие предмети, а со тоа и сексуалниот концепт во толкувањето на создавањето на лебот т.е. неговото растење. Кај Источните Словени, дежата се китела со црвен женски појас; под неа се ставала женска облека, а над неа - машка облека или машка капа (= симболички коитус). Доколку една дежа, поради одредени причини веќе не функционирала добро (во неа лебот добро не растел), поради „поправање“ на состојбата, во дежата се правела дупка во која се зачукувал клин од машко дрво, чиј вишок потоа се сечел. Аспектот на коитус може да се идентификува и преку: - обредите на забодување нож во центарот на дежата; - обредот на седнување петел во неа; - нејзино оставање надвор, за да го дочека изгревот на сонцето (сметаме дека ножот, петелот и сонцето, во овие постапки се застапници на машкиот принцип). Како и црепните, и овие предмети биле окружени со нагласена сакралност и почит: - не се оставале на нечисто место, туку често стоеле во светиот - „црвен“ агол на куќата; - дури и доколку биле дотраени, не се фрлале на ѓубриште или во оган. Релациите со црепната ги покажуваат и други обичаи и верувања: - и дежата, како и црепната, се протривала со лук за да функционира подобро; - се ставала во контакт (овој пат кадење) со пердуви, за лебот во неа да биде лесен како пердув; - забрането било таа да се позајмува, да се застане или седне на неа (освен во одредени обредни цели). И дежата, како и црепната ја условува и проверува девственоста: - обредот на седнување на невестата на дежа се препорачувал само доколку таа била девица.¹⁸

¹⁸ За овие податоци: Славянские древности ... 2, 35, 45-49. За машките и женските дрвја т.е. растенија: Н. И. Толстой, Язык ... , 333-338; М. Elijade, Kovači ... , 33-37; за машкиот / фалусен аспект на петелот: А. Лома. „Петлић“ ...

- Лингвистички факти

Трагите на древната и архетипска симболичка релација меѓу наведените предмети (и пошироко, на садот) и женските родилни органи, е меморирана во некои зборови од словенските јазици. Станува збор за термини кои се однесуваат на матката, гениталиите и пошироката зона на телото каде се сместени овие органи, кои покажуваат висок степен на блискост или еквивалентност со називите за некои садови.

Лонец - лоно. Во етимолошките речници на словенските јазици, генезата на јужнословенскиот збор **лонец** (праслов. **lonьсь*) се определува како нејасна, при што се прават обиди за негово поврзување со грчките и латинските термини за садови: *ληυος* (дрвено корито, аналогно и англос. *lanu*); *λεκος*, *lanx* (здела). Се претпоставува дека станува збор за млада јужнословенска или балканска заемка (еквивалент за прасл. **grъnъ*; старосл. *grънецъ*) од романско потекло (рум. *olana* - големо грне).¹⁹ Во контекст на нашиот концепт на идентификација на садовите со родилните органи на жената, ни се чини вредна за дискусија врската на овој збор со терминот **лоно**, познат во повеќето словенски јазици. Во нив, тој ги означува пред сè женските гениталии, односно родилните органи, сфатени во конкретна смисла (како вулва, матка, пубична зона), но и во поширока - како дел од телото во кој се тие сместени (долен дел на торзото, стомак, утроба, skut). Се предлага реконструкцијата: **lono < *log-sno*, кон истиот корен како и **log*, *lože*, *ložesna* (утерус). Посредно, со овој збор се означуваат и други делови на телото, кои според својот изглед или функција (примање т.е. носење нешто во себе) алудираат на женските гениталии (пазува, опфат на рацете, грст т.е. чашка направена со дланките). Иако сомнително, во нашиот случај може да биде интересно и бугарското **лано** - како место каде лежи житото кое е покосено, но сè уште не е врзано.²⁰ Во оваа целина добро се вклопува и **luna*, како балто-словенски, сесловенски и прасловенски термин за месечина, сфатена како небеско тело.²¹ Врската на месечината и женските гениталии, може добро да се оправда преку интерференцијата на месечевите мени со менструалниот циклус кои, врз основа на пронајдени археолошки наоди, биле нумерички следени, уште во палеолитскиот период.²²

Карлица. Веќе напоставме дека во јужнословенските јазици, овој како и претходниот термин се однесува на двата веќе наведени аспекти. Од една страна, го означува делот од телото во кој се сместени гениталните органи (долен дел на торзото, колкови, бедра) и од друга, назив е за разни видови садови, и овој пат главно изработени од дрво. Најчесто се работи за издолжени и поплитки садови, во вид на корито, издлабени во едно парче дрво или склопени од даски (варијанти: *карлица*, *карлава*). Најчесто се наменети за месење и квасење на лебот, подготовка на кајмак и други млечни производи, хранење и поење на добитокот, или како

¹⁹ О. Н. Трубацев, *Этимологический ...*, (**lonьсь*); P. Skok, *Etimologijski ...*, (*lonac*); Български етимол ... , (*лонец*; *grъне*).

²⁰ О. Н. Трубацев, *Этимологический ...*, (**lono*); Български етимол ... , (*лоно*).

²¹ P. Skok, *Etimologijski ...*, (*luna*); О. Н. Трубацев, *Этимологический ...*, (**luna*; старословенски *лоуна*). Можеби, во оваа смисла заслужува внимание и релацијата меѓу *grънец* и **grana* / **grañ* / **grañь*, во контекст на значењата *растење*, *созревање*, *експанзија*, *итање* (за последниве термини, види: О. Н. Трубацев, *Этимологический ...*).

²² Б. А. Фролов, *Числа ...*, 125-146.

леѓен за замивање. Такви примери се забележени во Србија, Хрватска, Бугарија и Македонија. Со овој назив се нарекуваат и други предмети кои „носат во себе нешто“: - мерка за жито; - во некои српски и хрватски говори *карлица* значи и чамец; - во Кустендилско, така се нарекувал дрвениот дел од седлото; - во некои бугарски говори, *кърляшка* значи лулашка; - долен дел на гусли (во вид на заоблена, дрвена здела, покриена со кожа). На „макрокосмичко“ т.е. геоморфолошко ниво, *карлица* означува терен во вид на издолжена долина т.е. котлина (формирана околу река или поток) која е отворена во долниот крај.²³ Генезата на наведените термини, истражувачите ја врзуваат за германското *Karle* и *kar* (сад, паница), преземено и во романскиот, како *carlita* (копанка, коритце).²⁴ Во нашиот случај е особено важно што со овој термин, покрај гениталната зона на телото, се означуваат и дрвените садови (ноќви), во кои се квасел и нараснувал лебот. Во таа смисла, сметаме дека може да биде интересен и терминот *карлик*, кој, во рускиот и некои други словенски јазици (полски *karele*, *karlyc*, *karzelek*), означува дете и / или цуце, но и цуцести митски ликови со карактер на пралуѓе (аналогно и во германскиот *karal*, *karl* значи дете). Во тука предложениот контекст, овој термин би можел да се протолкува како „оној кој е во / од карлицата“, или обратно, *карлица* - како место каде се наоѓа „карлик“ т.е. дете. Во словенските преданија, цуцињата често се лоцираат под земја, под подот на куќата, околу или во печката, но и во дежата - дрвен сад за месење на лебот, аналоген на карлицата (види натаму).²⁵

Таз. Во рускиот јазик, овој збор се однесува на истите две веќе наведени значења: - карлица, како долен дел од торзото; - сад, најчесто во форма на леген.²⁶

Бочва, бочка. Со разни варијанти на овие називи, во словенските јазици се означува поголем дрвен сад т.е. буре (мак. *бочва*, буг. *бъчва*, срхр. *бачва*, слов. *bačka*, рус. и укр. *бочка*, чеш. *bečka*, *bečva*, пол. *beczka*). Овие варијанти се сметаат за деривати на старословенските **bъčy*, **bъčve* < **bъkve*, кои пак, од своја страна се поврзуваат (некаде и генетски) со аналогни германски и латински термини. На функционално ниво (како објект кој прима нешто во себе) е интересен и мак. *бовча*, буг. *бохча*, како термин за платно во кое е собрана и врзана облека (турска заемка, можеби со индоевропско т.е. персиско потекло). На телесно ниво, аналогни термини ги означуваат елементите на облеката, а посредно и на органите во гениталната зона (стомак, појас, нозе): мак. и буг. *бечви* - чорапи, шалвари; рус. и укр. *бечева*, *бечівка* - појас, ремен, лента, врвка. Иако со можно италско или грчко потекло, интересно е и буг. *боца*, во значење на ведро за млеко, но и дебела жена (индикативно е и слов. *boča* - тиква; **bočina* - испакнатина; англ. *bucket* - кофа; старогерм. *buch* - стомак). Надвор од сферата на телото и артефактите, овие корени ги наоѓаме во два термини. Првиот е рус. *бочага* / *бочаг* / *бачег* - во значење на длабнатина во земјата или јама во коритото на реката, кои се исполнети со вода. Второ е мак. *бавча*, буг. и рус. *бахча*, во значење на зеленчукова и овошна градина (заемка од тур. *bahçe*, со персиско потекло). Сферата на стомакот, а посредно и гениталиите и почвата,

²³ Български етимол ... , (*карлица*, *кърляшка*); Речник српскохрватског ... , (*карлава*, *карлица*); Rječnik hrvatskoga ... , (*karlica*); За женските аспекти на бродот т.е. чамецот: Н. Чаусидис, Космолошки ... , 197, 198.

²⁴ Р. Skok, Etimologijski ... , (*karlica*); Български етимол ... , (*карлица*).

²⁵ М. Фасмер, Этимологический ... , (*карлик*); види и Славянские древности ... , 2, 470-473.

²⁶ М. Фасмер, Этимологический ... , (*таз*).

ги обединува глаголот **bočiti se / *boxčteteti*, кој одразува топорене, прчење, бујно растење, збувнување, изобилство.²⁷

Бешика, бешик. Во српхрв. и макед. јазик, терминот *бешика*, а во рус. *бешиха*, означува меур, и тоа: - мочен меур кај човекот и животните; - воздушен меур во телото на рибите; - меур со опна, во задниот дел на вареното јајце; - меур при вриење на водата; - меур од сапуница; - меур на кожата (плускавец), оток. При тоа, овие термини се врзуваат (дури и генетски) со ром. и молд. *basica, besica*, односно лат. *vessica* (со исто или слично значење). Но, *бешика* или *бешик* (хипокорисник *беша*), во некои говори од Србија, Босна и Бугарија, исто така означува и детска лулка (најчесто дрвена, во вид на корито). При тоа е мошне индикативно што овој термин, и покрај сличноста со претходниот се определува како турцизам, со османско потекло (тур. *beşik* - во значење на лулка). Сметаме дека, наспроти различното потекло, и овие како и претходните тука обработени термини ги обединува семантиката релација „жена - матка - сад“ (во случајов лулка). На тоа би упатувале неколку аргументи и хипотези. Во Косово и Метохија, придавката *бешићна*, се однесува на бремена жена, што може да имплицира релација меѓу бебето во лулката и фетусот во матката, при што *бешиката* може да се однесува на мочниот меур како еквивалент на матката, или пак - уште поверојатно - на *кошулката* т.е. водениот меур во кој расте фетусот и на *постелката* (плацента). Сакрализираниот семејно - родовски карактер на *бешиката* - лулка и нејзината релација со другите, тука обработени садови, го потврдуваат два факти: - како и *црепната* и *дежата*, таа не смее да се позајмува; - доколку во куќата немало таква лулка, новороденчето било легнувано во коритце, карлица или во ноќви. Во некои српски говори, терминот *бешика*, означува и плитка и тесна бразда, наменета за садење компир, што (како и во претходните и наредни примери) го одразува макрокосмичкиот родилно - плодноносен аспект на овој термин, односно идентификацијата на женските гениталии со одредени длапки т.е. отвори во земјата.²⁸

Дежа. Како што видовме, во некои словенски јазици, овој назив означува разни по форма садови, најчесто изработени од дрво, а наменети за млеко, масло и особено за месене и квасење на лебот. Некаде, овој термин се пренел и на самата содржина што се наоѓала во *дежата* (замесено тесто, вид јадење од млеко, вода и квасец). Овој назив, преку формата **dez-ja*, се става во релација со древноиндиското *deht* (бран). Во контекст со растењето на лебот во ваквите садови, се чинат можни релациите со **dega / *degъ; *degъljъ, *deglъ, *degnoti* (сила, растење, итање и особено - експанзија, усовршување, подобрување). Не се исклучени и одредени полови конотации: *дегно, дегло* = млеч (семе) од риба; *деглец, дяглец* = мажјак од риба; *дега, дяга* = кожен појас, ремен (појас = матка, гениталии?).²⁹

Ноќви, наћве. Претставува јужнословенски еквивалент за *дежа* и *карлица* (застапен и во полскиот, како *niecka*), кој означува дрвен сад, издлабен од едно дрво или составен од даски, неретко поставен на ногарки. Служел пред сè во процесот

²⁷ Български етимол ..., (бахча, бочка, бъчва, бечви, бохча, боца); М. Фасмер, Этимологический ..., (бочка, бочага, бечева); О. Н. Трубаев, Этимологический ..., (*bačeg, *bočina, *bočiti se, *boxtoteti).

²⁸ P. Skok, Etimologijski ..., (bešika); М. Фасмер, Этимологический ..., (бешика).

Български етимол ..., (бешик); Речник српскохрватског ..., (бешика, бешик, бешикица); Н. Благојевић, Обичаји ..., 225. За магиските аспекти на *кошулката* и *постелката*: А. А. Плотникова, „Рубашечка“ ..., 158 - 164.

²⁹ За одделните термини (без тука предложените глобални врски): О. Н. Трубаев, Этимологический ..., (deža, dega, degъljъ, deg(ъ)no, degnoti). Види и: Słownik prasłowiański ..., (deža).

на изработка на лебот (месење, квасење, растење пред печењето), но и како сад за други функции. Можните релации со плононосните функции на жената, треба да се бараат во терминот *наћвеша*, како погрден назив за дебела жена со широки бокови и можеби, во употребата како име на петел и кокошка (*наћвар*, *наћвара*). Се врзува за старосл. *nǣstwu*, кое е во релација со германското *Nachen* (корито) и латин. *navis* (брод, кораб).³⁰ Како и во претходните случаи, се работи за разни објекти кои (како и женските родилни органи) „носат во себе нешто“. Се прашуваме, дали има место, во рамките на тука применетиот контекст (особено латин. *navis* = чамец, но можеби изворно и дрвен сад), за поврзување на овие зборови со терминот *невеста*?

Коба, кобила. Во повеќе словенски јазици, варијациите на овие термини се вклучени во називите на разни садови (и во овој случај, најчесто дрвени и со овална форма), со секаква намена (оттука, на пример е и *кабел*, *каблица*, *кофа*). Исто така, содржан е и во називите за разни плетени кошеви, но и торби (*kufa*, *sofa*, од каде, меѓу другото доаѓа и *куфер*). Означуваат и простор т.е. живеалиште за животните (*кобача* - како кафез, кокошарник, штала, свињарник, мала соба, но и птичје гнездо). Терминот *кобыла*, меѓу другото означува и клупа за осуденици, додека *кобел* - вид на стол. И овие предмети ги врзува нивната шупливост и фактот што носат во себе нешто (дури и конкретно - животни и луѓе). Содржани се и во називите за леб (словенските: *колоб*, *колобан*, грчкото *κολλαβος*), но и за варена пченица (*кољиво*). Биолошката т.е. родилната компонента на овој корен е содржана во терминот *кобила* (женка од коњ), кој во одредени случаи и варијанти се однесува и на женки од други животни, но и на жена воопшто (пол. *kobieta* - жена, девојка). Во овој контекст е интересен и глаголот *квачи*, кој е во релација со *ин-куба-ција*, а поради врската со подмладокот - и *колыбель* (лудка за бебиња). Како и во случајот меѓу *карлица* - *карлик* и тука е можна истата врска: *коба* / *кобала* (матка / сад) и *kobolda* (назив за домашни џуџести духови, забележен кај Западните Словени).³¹ Би било интересно, во оваа смисла да се проучат релациите со добро познатиот фригиски теоним Кибела / Кубаба (со старобалканско т.е. бригиско потекло), кој се однесува на божица со карактер на Мајка - Родилка.³²

Симболичката релација „матка - сад за производство на леб“ е имплицитно присутна и во некои јужнословенски народни традиции, поврзани со обредните лебови, нивното симболичко значење и називите. Такви се на пример обредните лебови „младенци“, кои во одредени делови на денешна Бугарија се изработуваат во време на истоимениот празник, одржуван во текот на месец март. Откако ќе се замеси (околу 4 часот наутро) и нарасне, тестото се дели на 40 еднакви делови, од кои потоа се прават засебни лепчиња кои и со својот изглед на бебе, повиено во пелена, го оправдуваат наведениот назив (младенец = дете / бебе).³³

Имаме индикации за присуство на овие симболички релации и во други јазици. Таков е на пример случајот со англискиот, каде бременоста на жената метафорично

³⁰ Речник српскохрватског ... , (*наћва* - *наћева*); P. Skok, Etimologijski ... , (*naće*).

³¹ P. Skok, Etimologijski ... , (*koba*, *kobača*); F. Slawski, Słownik etymologiczny ... , (*kobiala* - *kobielić*), M. Фасмер, Этимологический ... , (*кобыла*, *колоб*, *колобан*, *колыбель*); F. Bezlej, Etimološki ... , (*kobel*, *kobila*). За духот *kobalda*: Славянские древности ... 2, 470.

³² Плитки заоблени садови, издлабени од дрво се констатирани уште на најстарите неолитски локалитети (примери од Чатал Хиух во Мала Азија: J. Mellaart, Çatal Hüyük ... , Fig. 55:1, 2; Pl. 105-108).

³³ Б. Карталева, Традиционниот ... , 44.

се означува со фразата „*to have a bun in the oven*“ - која буквално значи „да се има земичка (колаче, лепче) во печката (перната)“.³⁴

- Археолошки факти

Трагите на идентификацијата меѓу садот и матката, т.е. жената, се манифестираше и во другите сфери на културата. Од една страна тоа е изгледот на садовите, кои уште од неолитскиот период биле обликувани во вид на фигура на жена, или во форма на женски гениталии (вулва, матка). Од друга - станува збор за обреди (констатирано со археолошките ископувања) при кои, во садови се положувани деца во позиција на фетус.

Садовите во форма на женска фигура, матка или вулва. Вакви садови, особено често се јавуваат во неолитскиот период. Тука имаме примери кога садот го задржува својот функционален облик, при што женската компонента е застапена преку претставата на човечки лик, прикажан во горниот дел (под венецот на садот), а некогаш и преку две испапчувања во горниот дел на стомакот, кои означуваат дојки. Иако поретко, познати се и примери каде садот ја претставува само долната половина на женското тело, со стомакот коловите и нозете /Т.III:6,7/. Има и садови за кои се претпоставува дека, со својот облик имале за цел да ја претстават формата на матката или пак, нивниот отвор требало да алудира на вулва. Оваа симболичка идентификација можела да биде кодирана и преку разни ликовни мотиви (слики или идеограми со женско значење) врежани или насликани на сидовите на садот.³⁵ Во контекст на тука обработените црепни, можат да бидат интересни и Кикладските култни предмети оформени во вид на плитки „тепси“ или „тави“, со кружен корпус и две рачки /Т.III:1-4/. Нивната основа е обликувана во вид на схематизирана женска фигура, прикажана од појасот надолу, со нагласени заоблени колкови и смалени нозе. Женскиот карактер е особено акцентиран преку претставата на вулва, присутна на некои примероци. Врежаната орнаментика на некои вакви садови упатува на макрокосмичкиот карактер на прикажаната женска фигура т.е. нејзиното изедначување со Мајката - Земја (претстава на море со бранови и лаѓа во пределот на абдоменот; гранчиња покрај вулвата /Т.III:1/). Луксузната изработка на овие предмети ја отфрла можноста за нивна евентуална употреба како садови за готвење, кои биле директно во контакт со огнот, но не го исклучува користењето како садови со некаква друга (особено култна) намена. Во контекст на погоре прикажаните тези и женскиот изглед на овие садови, не би ја исклучиле можноста дека се работело за ноќви, односно садови во кои тестото, после квасењето се оставало да нарасне. Откриени се и слични но подлабоки садови, кои најверојатно служеле како капаци /Т.III:5/. Судејќи според обликот, тие како и вршникот, би можеле да ја симболизираат небеската калота што го покривала садот - застапник на земјата.³⁶

³⁴ M. Bilbija, Kult kruha ...

³⁵ Детално за ова види Г. Наумов, Садот ... , (статија во истиов зборник). Еден ваков сад од Унгарија, и покрај големите сличности, М. Гимбутас не го идентификува директно со матката, туку како печка за леб, но преку прикажаниот папок, сепак го поврзува со стомакот на бремената Божица (M. Gimbutas, The Language ... , 148, Fig. 228); Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 167-173; За бронзени амулети во вид на минијатурни антропоморфизирани садови од железното време во Македонија: Н. Чаусидис, Симболиката ... , 71-78.

Деца погребани или жртвувани во садови. Вакви наоди се констатирани на неолитските и наредните предисториски локалитети од Балканот, Блискиот Исток и пошироко, при што децата се најчесто поставени во поза на фетус. Ваквата постапка можела да биде мотивирана од погребувањето на веќе починатото дете, или пак од неговото намерно убивање, односно жртвување.³⁷

Урни и погребни питоси. Симболичката релација матка / родилка = сад не е вклучена само во сферата на детските жртвувања и погребувања, туку во наредните периоди е манифестирана и низ урните, наменети за кремираните посмртни остатоци на возрасни покојници, како и големите погребни садови (питоси) користени за инхумација. Овој аспект е содржан и во некои словенски преданија каде се наведува обичајот, луѓето во одмината старост да се убиваат во буре.³⁸

- Обредни традиции

Вакви форми на идентификација меѓу садот и жената т.е. божицата се јавуваат и во ритуалите, од кои еден е забележен и во Македонија. Станува збор за обредот „Иванка“ во кој, девојки полнат на извор куп со вода, кого потоа го облекуваат како невеста. По носењето во процесија и пренокувањето на отворен простор, куклата се растура, а водата се користи за обредно прскање и пиење.³⁹ Такво значење, садот носи и во некои обреди во Индија, каде постоеле и специфични зборови кои означувале Божица-сад.⁴⁰

Во јужнословенските свадбени обичаи, на разни начини садот ја застапувал невестата, па дури и конкретно нејзините гениталии (види натаму). Мошне експлицитно, тоа е одразено во обичајот, после првата брачна ноќ родителите на невестата да бидат послужени со црвена ракија, ставена во сад чие грло е затнато со јаболко (= плод во утробата). При тоа, садот се завиткувал во кошулата на невестата (носена за време на првата брачна ноќ) и се украсувал со нејзиниот гердан.⁴¹

б) Црепна - печка - матка

Согледано од формален и функционален аспект, и печката т.е. фурната се еден вид садови кои, како и матката, примаат во себе одредени содржини и ги претвораат во усовершени материи. Тоа е печката за печење леб и други видови храна, металургиската печка и печката за керамика. Од предисторијата до современиот фолклор, во разни делови на планетата се зачувани бројни примери кои ја докажуваат оваа симболичка релација.⁴²

³⁶ Основни податоци за овој тип предмети: R. Higgins, *Minoan ...*, 54, 55 (авторот ги опишува како претстави на матка); M. Gimbutas, *The Language ...*, 101-102; други примери: H. Muller-Karpe, *Handbuch ...*, III, Taf. 362: 1-8. За космолошката иконографија на овие садови: Н. Чаусидис, *Космолошки ...*, 150, 151.

³⁷ Детално за овие наоди: Г. Наумов, *Садот ...*.

³⁸ За урните и погребните питоси: Г. Наумов, *Садот ...*; за убивањето на старците: Н. Н. Велецкаја, *Многобожачка ...*, 108 (во овој обичај, авторот го бара оправдувањето за престојот на грчкиот филозоф Диоген во буре).

³⁹ Г. Я. Киселинов, *Иванка ...*, 52 - 55. Види и: Г. Наумов, *Садот ...*; Н. Чаусидис, *Симболиката ...*, 72, 73.

⁴⁰ Детално за овие наоди: Г. Наумов, *Садот ...*.

⁴¹ Е. С. Узенева, *„Бъчва ...*, 154.

⁴² Види Г. Наумов, *Садот ...*.

Согледувајќи ги во ваков контекст тука прикажаните традиции за црепната, станува јасна психолошко - мотивациската линија која стоела зад женскиот комплекс на обредно-магиското производство и користењето на црепните, и тоа како **продолжение на биолошките функции на жената во сферите на производството и исхраната**. Овој биолошки аспект е најнепосредно одразен во некои постапки при обредното производство на црепните.

Девственост. Девственоста е еден од условите, жените да започнат да произведуваат црепни. Тоа може да имплицира дека тие, со правењето на црепната (конкретно - на првата црепна), ја инвестираат т.е. транспонираат сопствената девственост (т.е. непотрошената плодносна сила) во неа, така што таа се претвора во еден вид епифанија на нивната матка, или глобално - нивната женскост, односно родилните функции. Во оваа смисла може да се објасни и акцентираниот сакрален карактер на првата од црепните, изработени во една кампања. Оттука и во обичајот од Кучевиште, „човече“ се става само на првата црепна. Во еден исказ (добиеен од маж во Драчево кај Скопје) се прави директна паралела меѓу „пукнатите“ (дефлорирани) жени и пукнатите црепни, што ја имплицира релацијата: „цела (девствена) жена - цела (непукната) црепна“. Овие значења ги одразуваат и обичаите, недевственоста на невестата или чинот на нејзината дефлорација, во текот на свадбената церемонија да се покажува преку вербално изедначување со скрешениот сад, преку обредно кршење на сад или преку служење на гостите во садови со дупнато дно.⁴³

Ваквото значење, им дава на црепните карактер на елементи кои припаѓаат на куќата, родот, семејството и функционираат само во тие рамки. Во овој контекст, давањето црепна во друга куќа би значело одлевање на плодноста од куќата и семејството, па дури и промискуитет. Како што видовме, овие квалификативи можат да се однесуваат и на дежата.

Одреден однос меѓу црепната и жената, т.е. нејзините гениталии, е одразен и во наредните два обичаи поврзани со овие садови: - жените при газењето на глината за црепни, ги сокриваат овие органи пред глината (= земја); - родилки пијат вода од црепна за полесно да се породат.

Орнаменти. Релацијата „црепна - жена - земја“, може да се бара и во некои орнаменти кои се вртувале во црепните. Тука имаме предвид два. Едниот од нив е ромбот, кој иако ретко, е евидентиран како мотив на дното од црепните. Во некои случаи, станува збор за ромб со впишан крст, додека во други - мрежа од коси шрафури кои формираат поле од ромбови /T.I:12/. Женскиот карактер на овој мотив детално го образложивме на друго место и тоа: - во релација со аглестата елипса со зашипени полови, како идеограм на вулва; - со четириаголникот, како архетипска слика, т.е. идеограм на земното ниво на вселената.⁴⁴ Вториот мотив, М. С. Филиповиќ, го опишува како буква „Ж“. Досегашните анализи упатуваат дека би можело да се работи за идеограм кој настанал со стилизација и схематизација на мотивот на жена, прикажа-

⁴³ За податокот од Драчево: М. С. Филиповиќ, Женска керамика ..., 138; за цитираните свадбени обичаи и воопшто, за девственоста во словенските народни традиции: Славянские древности ... 2, 35,36; Е. С. Узенева, „Бъчва ...“, 146, 148, 152, 153; за садовите со открито дно: Б. А. Успенский, Филологические ..., 151.

⁴⁴ Н. Чаусидис, Космологски ..., 93-130.

на во породилна поза, со раширени раце и нозе, во моментот кога плодот излегува од нејзината утроба. Постојат хипотези дека токму од сферата на митот и магијата, овој идеограм навлегол, и во кирилското писмо, како буква која, меѓу другото, стои на челото на два збора, суштествени за сферата за која говориме (*жена* и *живот*), но и на двете најфреквентни зооморфни епифании на жената и земјата (*жаба*, *желка*).⁴⁵

Централна дланка или отвор во црепната. На женскиот аспект на црепната упатува и централната дланка или малиот отвор во нејзиното дно, кој освен своите практични функции, имал и одредени симболички значења /T.I:4,8/. Има индиции, дека во наведениот контекст, тој можел да го претставува центарот т.е. јадрото на „црепната-жена“, т.е. отворот во нејзината утроба (вулва, матка). Освен наведените свадбени обичаи, на ваквото значење упатува и називот „папок“, кој се однесува на овој отвор во црепната, и особено - на испакнувањето кое ќе се појави на лебот, испечен во ваква црепна. Овој однос носи во себе јасни релации меѓу црепната и жената, кој би можел да се прикаже низ следната логичка шема:

црепна:	леб:	испапчување во центарот на лебот:
дланка / отвор на средината	негово создавање, формирање, растење во црепната	трага на неговата врска со отворот во црепната
жена:	дете:	папок / испапчување во центарот на детето:
генитален отвор / вулва, матка	негово создавање, форми -рање, растење во мајката	траг на неговата врска со утробата на мајката

На овој однос може да му се додаде и макрокосмичкиот, во кој црепната би се изедначила со земјата, при што фетусот или лебот би можел да се поистовети со растенијата, но и повторно со човекот. Овој аспект може да се илустрира со примерот забележен кај народот Бамбара (Западна Африка), каде папочната врвка се нарекува „тиквина врвка“, при што се смета дека тоа е корен преку кој човечкото суштество е поврзано со мајката-земја, поради негово созревање.⁴⁶ Овој пример ги актуелизира макрокосмичките аспекти на папокот (како „папок на светот“), за кои ќе говориме натаму.

2. Однос меѓу црепната и фигурата на „човечето“

а) Забодување некаков елемент во црепната (= коитус)

Видовме дека централната дланка или отвор во дното на црепната се прави така што, со прст или со некој друг издолжен предмет, ќе се притисне влажната

⁴⁵ Н. Чаусидис, *Космолошки ...*, 135-137, 162, 163; за жабата: 165-167; за желката: 167, 168. За мотивот во вид на буквата „Ж“, види и: Н. Чаусидис, *По повод ...*; на средновековниот накит: Б. А. Рыбаков, *Яз. др. Руси ...*, 703, 704; на народните везови: Л. Миков, *Буквopodobни ...*, 37, 38.

⁴⁶ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik ...*, 543.

глина /Т.I:8/. На овој чин, често му претходело вртнување на крст преку целото кружно дно на црепната /Т.I:4,9/. Горе наведените врски на овој отвор со женските гениталии, повлекуваат релации меѓу чинот на неговото дупчење и коитусот, при што прстот или некој друг издолжен предмет со кој тоа се реализира, го добива значењето на фалус. Таквото значење можеби најакцентирано го застапувал клинецот, поради низа свои релации со фалусот (елемент од железо кое е парадигма за категориите од „машката сфера“, како што се: „тврдо“, „небеско“, „огнено“, „остро“, „кое што влегува / продира“). Ваквиот симболички чин, изворно можел да биде мотивиран од тежнеењето, црепната „да се оплоди“, за потоа во неа успешно да се создаваат лебовите. Слични обредно-магиски дејствија, кај Источните Словени се практикувале и во однос на дрвената дежа, во чиј центар се забодувал нож. Овие постапки се изведувале во две пригоди - во текот на свадбените обреди и во случаи кога во дежата лебот не созреваал добро.⁴⁷ Како и во нашиот случај, во рамките на свадбените обреди, на забодувањето му претходело прекрстување на дежата (овој пат, преку четирите свеќи поставени на краевите од двата нејзини дијаметри). Како што видовме, дежата во која не зрееал добро лебот, се поправала преку забодување во неа на клин од машко дрво (еквивалент на железниот клинец). Ваквото значење на дланката или отворот во црепната го потврдуваат постапките на означување на невестственоста на невестата. Како што видовме, тоа меѓу другото се правело така што роднините на невестата, во текот на свадбените гозби биле послужувани со пијалок во садови со дупнато дно. При тоа, овој отвор се затнувал со прст (=фалус) кој при служењето се извлекувал, така што пијалокот истекувал врз послужените. Невестственоста на невестата (а некаде и чинот на нејзината дефлорација при првата брачна ноќ), се означувала и преку правење дупка во лебот или погачата (и некои други јадења).⁴⁸

Во случајот со фигурата на „човечето“ од Кучевиште, овој сексуален код е изразен уште поексплицитно. Клинецот се спојува токму со гениталната зона на фигурата, што му дава значење на фалус, чиј врв е вовлечен во центарот на црепната /Т.II:1/, каде по вадењето на клинецот останувал отвор, кој како што видовме, и инаку е чест на црепните. Сиве горе спомнати елементи, на фигурата и даваат карактер на митски лик зад чии профилатички функции (да ги чува црепните) некогаш стоела и улогата на нивни оплодувач. Се чини дека ова значење е кодирано преку уште еден епитет на „човечето“, именувано и како „домаќин на црепните“, што му дава значење на некаков митски лик т.е. божество кое функционира како „сопруг на црепните“, кој ја поттикнува нивната моќ да го создаваат лебот. Во прилог на овој однос говори и пеењето свадбарски песни во текот на копањето глина и некои други фази од изработката на црепните.⁴⁹

⁴⁷ Славянские древности ... 2, 36. Релацијата нож = фалус во рамките на балканската народна култура, најдобро ја одразува едно правило (забележено на почетокот од минатиот век, во околината на Гевгелија), според кое се сметало за навреда на домаќинот и понижување т.е. напад врз честта на женскиот дел од неговото семејство, ако при домашна веселба, некој од присутните машки гости извлече нож од појас и го забод во домашното огниште (С. Тановић, Огншта ..., 130); за релацијата *огниште* - *вулва* - *матка*: Н. Чаусидис, *Куката* ..., 44, 45; Н. Чаусидис, *Космолошки* ..., 99.

⁴⁸ Славянские древности ... 2, 36; Е. С. Узенева, „Бъчва ...“, 146, 148, 152, 153.

⁴⁹ Примери на вакви свадбарски песни: Д. Маринов, *Народна* ..., 625. И денес, во македонскиот јазик, терминот „домаќин“ и „домаќинка“, освен другите значења подразбира и „сопруг“ / „сопруга“ (З. Мур-госки, *Речник на макед.* ..., 161).

Митологемата за оплодувањето на садот, како услов за создавањето на лебот е многу поексплицитно изразена во обредите и верувањата поврзани со квасењето на лебот, остварувано во дрвениот еквивалент на црепната - дежата, во која пред печењето, лебот се заквасувал и се оставал да нарасне. Во некои словенски традиции, квасецот експлицитно се нарекувал „татко на лебот“, или на други посредни начини се идентификувал со машкиот принцип. Поради ваквото значење, тој имал важно место и во свадбените обреди (како елемент кој треба да ја поттикне плодноста на сопругниците). Посредно, истиот концепт е одразен и во обичаите да се апстинира од полова активност на денот на заквасувањето на лебот или ден пред тоа.

Мистеријата на квасецот и неговата необјаслива моќ да го „зголемува лебот“, имала многу заедничко со машкиот фактор (спермата) и неговата улога во создавањето на детето. Обете материи влегувале во процесот на создавањето со занемарливо количество на некаква неугледна, но неопходна материја, која преку одреден таинствен и во појавниот свет неманифестиран процес, го условувала создавањето т.е. растењето. На најелементарно, но истовремено и најсовершенно филозофско-езотерично ниво, оваа мистерија ја одразува терминот „причина“, кој во некои украински дијалекти претставува архаичен назив за квасецот. Постојат јасни идниции дека квасецот и оваа негова моќ, биле персонализирани во одреден митски лик, на што посредно укажуваат обредите на циклично „обновување на квасецот“, односно готвењето на нов - „млад квасец“.⁵⁰ Земајќи предвид дека оваа постапка, кај Источните Словени се повторувала циклично (секоја пролет на „Велики четврток“ - пред Велигден), ни се наметнува можноста да ги поврземе и изедначиме овие традиции со чинот на изработката на црепните, а во тие рамки и на машката фигурина, реализирани најчесто во истиот период од годината. Во тој случај, нашето „човече“ би можеле да го разбереме не само како „чувар на црепните“, и нивни „сопруг“ и „оплодувач“, туку и како „татко на лебот“ - митски лик кој ја инкарнира силата („причината“) што го предизвикува растењето т.е. создавањето на лебот. Има индиции и за макрокосмичките епифании на овој лик (во релација со молњата и громот, сонцето, огнот, дождот и вегетативната сила на растенијата), за кои ќе говориме во наредните глави.

Наведените машки плодносни функции, на единствената позната фигура на „човечето“ од Кучевиште, иако дискретно, сепак се назначени и во ликовниот медиум, преку голото тело на машката фигура и претставените гениталии. Но, во источните подрачја на Балканот, во одредени региони на Бугарија е зачуван еден друг обреден комплекс, каде се изработуваат аналогни машки фигури, со уште поизразени гениталии, но наменети за поинаква цел. Станува збор за обредот „Герман“, кој во повеќе наврати е евидентиран на подрачјето на Бугарија и Србија, почнувајќи од крајот на 19. век, па се до средината на 20. век /бугарски примери T.IV:2-10; T.V:8,9/. Повеќе обележја на овој обред упатуваат на некакви, мошне непосредни врски меѓу ликот на Герман и „чуварот на црепните“.

⁵⁰ За терминот „причина“: Славянские древности ... 2, 252. До денес, во современата урбана култура преживеал терминот „жив квасец“ (кој се продава во четвртести меки парчиња), во опозиција со „сувиот“ или „вештачки“ квасец (во вид на прашок пакуван во кесички).

б) Обредот „Герман“

Во случај на долготрајна суша, а некаде и во однапред определен ден, се прави фигура на маж (претставен како момче или старец), кој се нарекува Герман. Како и во случајот со „човечето“ и црепните, фигурата пред сè ја прават жени (некаде само девици или девојчиња што сè уште немаат менструални циклуси), кои треба да се „чисти“, да се во прв брак и да немаат покојник во семејството. Фигурата најчесто се изработува од непечена глина /T.IV:2-4,5-10; T.V:8,9/, а понекогаш и од дрво /T.IV:5/, крпчиња или слама, вообичаено во висина до 50 cm. Учесниците ја легнуваат на штица /T.IV:3/, во дрвен ковчег или на керамида /T.V:8,9/, ја покриваат со цвеќе и палат свеќи. Натаму, со неа се постапува како со вистински покојник, односно следуваат сите елементи од обичајот поврзан со погребувањето. Герман се оплакува, ноќе се бдее над неговото „тело“ (некаде тој се оставал да лежи на таван), а потоа, сандачето т.е. носилката со фигурата се носи во процесија, која најчесто се одвива крај нивите и градините. Потоа, таа се закопува, најчесто на некое место покрај вода (речен или езерски брег), или пак се фрла во водата. Во некои случаи, гробот (веднаш или подоцна) се прелива со вода. Потоа се прави трпеза во чест на „умрениот“. За време на оплакувањето и спроводот, се пеат песни во кои Герман се оплакува. Најчеста е фразата: „Ој, Германе, Германе! / Умрел Герман од суша за киша“. Целиот ритуал, главно го водат жени или девојки, при што церемонијата најчесто носи семеен или родовски карактер, а поретко се спроведува на ниво на целото село. Обредот и митскиот лик, под ова име е зачуван во делови на Бугарија и Србија (како Герман, Ѓерман, Џерман), додека во идентична или слична форма, но со друго име е познат и кај Романците (како Калојан т.е. Скалојан), кај Молдавците (Трајан) и Источните Словени (Јарило, Горјун). Герман е присутен и во басните, т.е. баењата, исто така наменети за магиско контролирање на атмосферските појави (град, невреме, дожд, суша).⁵¹

Иако овој обред е евидентиран и во Србија, глинени фигурини на Герман таму не се документирани преку фотографија или цртеж. Во прилог на својата статија за Герман, С. Зечевиќ ја приложил токму фотографијата на „човечето“ од Кучевиште, без да наведе дека се работи за фигура вклучена во сосем друг обред.⁵² Поттикнути од ова непрецизност, а незапознаени со монографијата на Филиповиќ, во нашите поранешни истражувања, оваа фигура ја стававме во имплицитна релација со обредот Герман, како евентуален пример од Србија.⁵³

⁵¹ Основни податоци за обредот и соодветна литература: Славјанские древности ... 1, 498 - 500; Н. Чаусидис, Митските ..., 359 - 365; Л. Миков, Антропоморфна ..., 185 - 197; М. Беновска, Съшност ..., 235 - 255; С. Генчев, Обичаи ..., 348 - 350; Н. Н. Велецкая, Языческая ..., 77 - 80; С. Зечевиќ, Герман ..., 249 - 263. За Јарило кај Источните Словени: Э. В. Померанцева, Ярилки ..., 127 - 130; С. Л. Костовъ, Култътъ ..., 114, 115, 117; траги кај Јужните Словени: М. С. Филиповиќ, Трачки ..., 109 - 130.

⁵² С. Зечевиќ, Герман ..., 250, Сл. 1. Фотографијата е сигнирана како „Примерак земљаног идоло из Етнографског музеја у Београду (сн. Светлана Ускоковивић)“. Не е јасно зошто авторот не ги наведува децидно информациите за потеклото и карактерот на предметот, наспроти тоа што е сигурно дека за нив бил информиран.

⁵³ Н. Чаусидис, Митските ..., 359 - 365; Н. Чаусидис, Театролошки ..., 196 - 199.

в) Релации меѓу Герман и „човечето“

Очевидно е дека во случајот со обредот „Герман“, станува збор за мошне древни традиции во кои, низ вековите, еден преку друг се наталожиле неколку, меѓу себе проткаени митско - симболички модели и механизми, кои го осмислувале обредот и ја обезбедувале неговата „делотворност“.

Релациите меѓу фигурите на Герман од Бугарија и „човечето“ од Скопско се сведуваат на следното /спореди T.IV:1 со 2-10 и со T.V:8,9/. Во обата случаи се работи за статуети изработени од непечена глина, со слични димензии и со назначен фалус. Во двата случаи, изработката на фигурините и изведбата на обредите, главно ги водат жени или девојки, при што обредот најчесто носи семеен или родовски карактер. Во обата случаи фигурата се носела на таван (види натаму). Во повеќето од бугарските примери, фалусот на Герман е предимензиониран што не може да се потврди во случајот на „човечето“. Имено, врз база на достапните фотографии не е јасно дали малиот издолжен сегмент меѓу неговите нозе го претставува целиот негов фалус или е тоа само остаток од поголем полов орган кој подоцна бил откршен /T.IV:1/. Во секој случај, значењето на предимензионираниот фалус, кај фигурата од Кучевиштето презел клинецот кој излегувал од нејзините препони /реконструкција: T.II:1/. Како што видовме, во прилог на ова оди семиотиката на железото, клинецот и клинот, како и дланката од црепната во која тој се забивал (изедначена со вулва). На бројни фигурини на Герман е акцентиран и папокот /T.IV:6,8,10/, што посредно - во релација со „папокот на лебот“ печен во црепната, го определува „човечето“ не само како „сопруг“, туку и како „син на црепната“, поточно на Мајката-Земја што таа ја застапува.

Еден факт говори во прилог на тоа дека и безимената фигура од Кучевиште, како и другите, подоцна заборавени „чувари на црепните“ од Македонија и Централниот Балкан, некогаш можеле да го носат името Герман или некоја негова слична варијанта. На тоа упатува фактот што во најголемиот број случаи, подготвувањето на црепните и изработката на вакви фигури се изведувале на празникот Св.Еремија, светител чие име покажува јасни релации со Герман (види ја шемата).

Х	е	р		м	е	с	
Ј	е	р	е	м	и	ј	а
Г	е	р	џ	м	а	н	
Ј	а	р	и	л	о		

Видовме дека црепни најчесто се правеле еднаш годишно - на одреден ден и тоа најчесто на Св. Еремија, или пак ден - два пред или после него. Некаде има поголеми отстапувања од овој празник (и до 7 дена) и одредено приближување на терминот кон Ѓурѓовден. Во други случаи, се инсистирало, изработката на црепните да започне на полна или млада месечина, или во конкретен ден од седмицата. Некаде (кај муслиманите), на денот Св. Еремија само се копала земја за црепни, додека самата нивна изработка се одвивала наесен. Забележени се и други термини за овие активности - во периодот на летото и есента. Оправдувањата за темпирањето на изработката на црепни за празникот Св. Еремија се бараат на неколку страни. Се сметало дека денот Св. Еремија е празник кој се однесува на

земјата и змиите. Тој ден се изведувале обреди за гоненење на змиите. Бидејќи црепните се изработуваат од глина т.е. земја, се верувало дека поради тоа, тие ќе бидат квалитетни и ќе трајат. Од аспект на христијанството, оправдувања на оваа врска се барале во преданието од Библијата, според кое, пророк Еремија скришил глинен сад кога го прорекнувал уривањето на Ерусалим.⁵⁴

Наспроти овие оправдувања, јасно е дека фигурите на Герман (особено фалусоидните од Бугарија), не можеле изворно да го прикажуваат христијанскиот светител Св. Герман, со оглед на нивната голотија и прикажаните (па дури и предимензионирани) полови органи. Многу е поверојатна можноста дека станува збор за пагански лик кој се изедначил со овој светител (а посредно и со Св. Еремија), поради сличноста на нивните имиња и блискоста на термините во кои се славел нивниот ден (Св. Герман - меѓу 12 и 25 мај; Св. Еремија - меѓу 1 и 14 мај). Во основата на името Герман лежи коренот *germ / herm*, кој коинцидира со старогрчкото (а веројатно и старобалканското и индоевропско) *herma*, со значење на фалус, што е во јасна релација со нагласените полови атрибути на прикажаните фигури. На прв поглед, овие сличности, во релација со хеленскиот Хермес, упатуваат на античката или старобалканската генеза на Герман.⁵⁵ Оваа хипотеза ја релативизира фактот што лик, сличен на Герман е евидентиран и кај Источните Словени (изработуван во вид на кукла, од глина, од органски материјали или како маскиран човек - учесник во пролетните обреди). Го носи името Јарило, во кое е исто така содржан дел, односно варијанта на спомнатиот корен (*гер - хер - јер - јар*), евидентиран и во неколку паганословенски теоними (*Геровит, Јаровит, Јарун*), потврдени во средновековните пишани извори кои се однесуваат на Западните и Источните Словени. И кај последниве имиња, може да се насети машкиот т.е. итифалички аспект, и тоа во релацијата со коренот *јар*, присутен како прокреативен / енергетски елемент во три сфери: - животинската (*јарец*); - човековата (*јаран*, млад, јунак; *јарост* - гнев, возбуда); - макрокосмичката (*јара* како лето, т.е. топол, плоден период од годината). Тука, од функционален и календарски аспект, добро се вклопува и Св. Георгиј / Св. Јуриј.⁵⁶

На релацијата меѓу ликот Герман и „човечето“, упатуваат и некои други нивни функции што ќе бидат обработени во рамките на следниот - космолошки аспект од семиотиката на црепната и вршникот.

Иако во теонимите на индоевропските митски ликови со наведените машки и итифалички обележја е често содржан коренот со значење *човек, маж*, ни се чини поверојатно дека називот „човече“ забележен во селата од Скопска Црна Гора има доцнежнo потекло и настанал како плод на забраната да се изговата вистинското

⁵⁴ За празникот и релациите со производството на црепни: М. С. Филиповић, Женска керамика ..., 130 - 135; Д. Маринов, Народна ..., 623 - 627; сожето, за празникот „Еремија“, со приложена литература: Славјанские древности ..., 2, 390 - 392; преданието за пророк Еремија: И. Мојсић, О изрази ..., 48.

⁵⁵ Во оваа смисла, а во релација со терминот *причина*, како назив за квацесот, е интересно и грчкото *ερμα* - во значење на *причина (узрок), извор на нешто*, во случајов - во врска со машките аспекти на овој корен содржани и во теонимот Хермес (*Ερμης*). Интересни се и неколку англиски зборови со коренот *germ*, кои означуваат `ркулец или посредно - ембрион, оплодување, никнување.

⁵⁶ Подетално за ова: С. Л. Костовъ, Култътъ ..., 114 - 115, 122, 123; Н. Чаусидис, Митските ..., 364 - 370, 446 - 453. За релациите меѓу Јарило и италискиот Марс: S. Zogović, M. Bogeski, Sličnosti ..., 9 - 12 (во овој контекст, заслужува внимание сличниот корен на теонимот *Јарило* и оној на древногрчкиот *Αρες*). За Јарило и Св. Јуриј: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ..., 180 - 216.

име на прикажаниот сакрализиран лик. Најверојатно таа се случила под влијание на христијанството, можеби предизвикано, најпрво со изедначувањето на изворниот теоним на овој митски лик со името на светителот Герман, а потоа и поради несповивоста на неговиот вулгарен изглед со претставите за овој светител. Присуството на истиов лик и теоним во обредното производство на црепните, предизвикало идентификација со Св. Еремија - еден друг светител чие име и ден на празнување, исто така се поклопувале со оние на машкиот итифалички бог.

3. Црепната и вршникот како космос

Според материјалот од кој се изработува (глина), црепната ја претставува и застапува земјата, сфатена како космички елемент и космичка зона. Просторниот аспект на црепната, на мошне елементарно ниво го одразува и нејзиниот назив *подница* /T.I:4-6/, како и називот *вршник* кој се однесувал на другиот сад со кој таа се поклопувала /T.I:1-3/. Терминот *подница*, доаѓа од *под* кој во словенските јазици се користи како предлог за означување на нешто што е ставено оддолу (прасл. **padъ*, **pada*), потоа како ознака за почва, земја, територија (чеш. *půda*, словач. *poda*) и како долен дел т.е. дно на нешто (*под* т.е. *патос* на куќа, печка и тн.). Последново значење добива оправдување во два аспекти. Првиот е симболичката идентификација на куќата и макрокосмосот (присутна во повеќето архаични култури на целата планета), при што куќниот под се изедначува со земјата, а покривот - со небото. Идентификацијата под = земја добива во значење и со оглед на фактот што подовите на архаичните словенски и балкански куќи најчесто немале облога, односно - фактички биле изедначени со самата почва, или пак биле изработувани од други материјали (дрво, камен), но премачкани со глина т.е. земја (срп. и хрв. *podnica* - даска со која е нешто поподено / патосано). Од друга страна, називот *вршник* претставува изведенка од именката *врв* (прасл. **vъrchъ*), којашто во опозиција со *под* означува нешто што е најгоре, т.е. највисоко.⁵⁷

Сосем експлицитно, симболичката релација „црепна = земно ниво на вселената“, „вршник = небо“, ја одразуваат некои приказни, преданија, гатанки и фрази, зачувани во јужнословенскиот фолклор. Во една таква приказна, оваа макрокосмичка просторна структура е реализирана во вид на космогониски мит:

„Кога ја направил Господ Земњата, сопрво била плоската. После направил небото и клал на Земњата згора како вршник над црепна. Кога видел (...), Земњава била поголема од небото. Думал думал и издумал. Ја ватил со обете раце Земњата и ја притиснал од сите страни да ја збери, да дојдит тркалеста. Ја притиснал од една страна, а од другата страна го клал небото згора; дошло тамам и го ставил како што си го гледаме сега над нас.“⁵⁸

⁵⁷ С. Давкова - Ѓоргиева, Од македонската ... , 311,312. За симболичката релација „куќа = макрокосмос“ и „под = земно ниво на вселената“: Н. Чаусидис, Куќата

⁵⁸ Цитат: Е. Лафазановски, Македонските ... , 43, 44. Види и: И. Георгиева Българска ... , 13; И. Георгиева, Народен ... , 458, 460; М. Беновска-Събкова, Змеят ... , 146, 147. Глобално за овој космички модел: Т. В. Цивъян, Движение ... , 25-30. Значењето на космос го носи и питата (А. Калоянов, Старобългарското ... , 208). И во хиндуистичката култура, тавата има аналогно космолошко значење (Г. Кернс, Филозофија ... , 65). Генерално за овој тип претстави на вселената: Н. Чаусидис, Космолошки ... , 19, 26, 27, 318.

Истата релација имплицитно ја одразува и фразата „жешко, како под вршник“, која означува исклучително топло време.⁵⁹

Обата елементи од овој модел, репрезентираат претстави за кружните рабови на светот. Релацијата е совршена и на ниво на материјалите, па дури и на реалните функции на секој од елементите што го сочинуваат овој систем за подготовка на храна. Црепната - земја е изработена од глина (= земја), при што и реално, во системот учествува во контекст на женскиот принцип (го прима и „носи“ во себе материјалното т.е. тестото), но исто така му обезбедува раст и усовршување (печење на лебот, што симболички интерферира со растот и развојот на детето во мајчината утроба или на растенијата во земјата). Вршникот - небо, покрај керамиката, се изработувал и од метали (според митските претстави = небески елементи), а на горната космичка зона алудира не само со својот полусферичен облик, туку и со тоа што, во реалната функција на системот учествува преку зрачењето на енергетската компонента (машки принцип), односно топлината која доаѓа од жарта поставена над него (= сонце и други небески појави).

Најстарата манифестација на овој митски модел можеме да ја идентификуваме во ригведските химни, во кои космосот е претставен преку два сада, свртени со отворите еден кон друг /спореди T.VI:1/.⁶⁰

Во некои балкански подрачја (на пример во Стиг, Источна Србија), наместо во црепна, лебот се печел на четвртеста плоча вкопана во подот на куќата, покрај огништето. Таа се изработувала од камен или од непечена глина, со димензии нешто помали од метар и дебелина од 5-6 cm).⁶¹ Четвртестата форма на овие плочи, согледана од космолошки аспект, интерферира со претставите за четвртестиот облик на земјата, при што, во комбинација со полусферичниот вршник, поставен над неа, добро би се вклопувал во кубично-полусферичниот модел на вселената /спореди ја реконструкцијата на T.VI:11 со космолошките модели 2,6,10/.⁶²

а) Вршник - небо

Вршникот е еден вид масивен капак на црепната, кој има полусферична или конусеста форма (и тежина до 25 kg). Како и црепната се изработувал од печена или сушена глина, со дебели сидови, кои на врвот формирале шилест или зарамнет врв. Тука се наоѓал тунелест отвор или налепена држалка, преку која усвитениот вршник се фаќал со некаква кука и се подигал од огништето /T.I:1-3/. Како и црепните, се изработувал традиционално - во кругот на женските обредно-производствени активности, а некаде и од страна на професионални занаетчии. По првата светска војна, глинениите вршници главно престанале да се користат, по што биле заменети со метални (пред сè од железо). Во Скопско и Мариово (Р. Македонија) и после втората светска војна, глинениите вршници сè уште биле во употреба. Има подрачја, каде лебот не се ставал во црепна, туку се печел само под глинен вршник.⁶³

⁵⁹ З. Мургоски, Речник на макед. ..., (вршник).

⁶⁰ Н. В. Брагинская, Небо ..., 207.

⁶¹ П. Ж. Петровић, О народној ..., 31,32, Сл. 15.

⁶² За кубично-полусферичниот модел на вселената: Н. Чаусидис, Космолошки ..., 32 - 35.

⁶³ Некаде, наместо една дршка, вршникот имал четири дупки или две странични држалки низ кои била провлечена жица (П. Томић, Црепуље ..., 45 - 52).

Во некои региони, горната страна на вршниците се украсувала со концентрични кругови, вртнати со прст во свежата глина /T.I:1; T.VI:11/. Вршниците изработувани од занаетчиите, исто така биле дополнети со концентрични кругови, но овој пат, испакнати во вид на ребра, кои имале и своја функција - да ја задржат жарта и пепелта што на нив се нафрлале.⁶⁴ Врежаните концентрични кругови, со оглед на нивниот нефункционален карактер, во релација со небеското значење на вршникот, би можеле да се протолкуваат како иконографски елементи. Конкретно, би станувало збор за ознаки на расчленетоста на „небеската калота“ на повеќе зони, односно повеќе „неба“, наредени едно над друго, што е добро потврдено во јужнословенските народни традиции, но и глобално во светски рамки /спореди T.VI:11 со идеалните модели 3,4/. Аналогно расчленување на небото во концентрични кругови се следи и во бројни дводимензионални ликовни претстави, од предисторијата, стариот и средниот век /T.VI:5,7-9/.⁶⁵

- Вршникот како капа и лушпа од јаце

На Балканот се зачувани преданија во кои вршникот е претставен како „ѓаволова капа“. Мотивот на вршник кој е ставен на глава е забележен и во народните песни од Македонија („... та узеа горен вршник, / та кладе на главата“; „... на раци му тие лути спици, / на глава му угорен вршник“).⁶⁶ Земајќи ја предвид еквивалентноста на црепната и дежата, во оваа смисла може да биде интересен источнословенскиот обичај, во некои пригоди, над дежата да се става машка капа. Конечно, во прилог на оваа симболичка релација оди и фразата „под небеската капа“, добро позната во повеќе словенски јазици, како еквивалент за небескиот свод т.е. купола. Овие детали ни даваат причина, и во толкувањето на вршникот да го вклучиме митскиот Герман. И овој лик, според преданијата и изгледот на неговите фигури, бил замислуван со капа на главата и тоа најчесто полусферична /T.IV:2,3,9,10; T.V:9/. Според некои локални толкувања, „капата“ на Герман, направена од парче црно овчо крзно, се изедначувала со облаците (облаци = небо). Во одредени региони, фигурата на Герман била дополнувана со капа, направена од лушпа на велигденско јајце (некаде конкретно - од првото празнично велигденско јаце).⁶⁷

Последниов елемент имплицира релации со космогонските митови, и конкретно - оние во кои светот се создава од јајце, при што горната половина од јајцевата лушпа се изедначува со небескиот свод, додека долната - со нижните зони на вселената /спореди T.VI:1/. Фактот што горната половина на лушпата (= небо) стои на главата на Герман, имплицира можна релација со една категорија космогонски митови во кои, во нерасчленетата хаотична вселена (во нашиот случај претставена како јајце) се зачнува митско суштество, кое преку своето енормно растење ги потиснува, раздвојува и оддалечува двете негови половици (= половици од јајцевата лушпа), при што долната останува под неговите нозе (земја),

⁶⁴ П. Томић, Црепуље ..., 47, 50.

⁶⁵ За расчленувањето на небото и овие примери: Н. Чаусидис, Космолошки ..., 58, 59, 324, 325.

⁶⁶ За „ѓаволовата капа“: П. Томић, Црепуље ..., 43; за македонските песни: С. Давкова - Ѓоргиева, Од македонската ..., 312.

⁶⁷ За капата и нејзиното изедначување со облаците: Л. Миков, Антропоморфна ..., 189, 190; за капата од лушпа на јајце и нејзините значења: М. Беновска, Съшност ..., 240, 241; С. Л. Костовъ, Култътъ ..., 108.

додека горната - над неговата глава (небо). Во најархаичните вакви митови, оваа функција ја остварува примордијалниот лик со обележја на макрокосмички цин, кој меѓу другото ја симболизира и оската, односно столбот на светот. Во кинеските космогониски митови, оваа функција му е доделена на *Првопредокот (Пањ-гу)* кој на мистичен начин се зачал во пра-хаосот, претставен преку космичкото јајце. Откако го распакал, се поставил меѓу неговите делови (земјата и небото) и започнал да расте (секој ден по 2 метри), така што во текот на 18.000 години, израснал во височина од 50.000 km (според кинеските претстави, тоа е растојанието меѓу земјата и небото). Во древноиндискиот мит, *Индра* – откако испива сома, расте до гигантски размери, потиснувајќи ги Небото и Земјата - едно наспроти друго. И во хетитските митови, дистанцирањето на земјата и небото се остварува сукцесивно, со растењето на митскиот лик *Убелури*. Древногрчкиот пандан на овие ликови е *Ерос* (во чиј теоним е содржан горе обработениот корен *хер / гер / јар*), роден исто така во примордијалното јајце од чија лушпа ќе се создаде небото и земјата.⁶⁸ Овој мит може да се бара во иконографските мотиви од шараните велигденски јајца од Украина и Бугарија /T.V:6,7/. Станува збор за антропоморфни фигури кои се протегаат по надолжната оска на јајцето, при што, во украинскиот пример /T.V:7/, спомнатиот мит може да е кодиран во зрачестата глава на овој лик (= сонце) и неговиот назив „людина“ (= човечиште / цин?), додека во бугарскиот /T.V:6/, во двата прекрстени круга поставени над главата и под нозете на фигурата (= небо и земја?).⁶⁹

б) Символи на „Центарот на светот“ и на „Космичката оска“

При еден ваков космолошки поглед кон црепната и вршникот, клинецот, кој не така ретко се забодувал во центарот на црепната, го добива значењето на оска и столб на светот, кој во древните и архаични митски системи се појавува во функција на придржувач на небото и оска по која се одвива комуникацијата меѓу космичките зони. Така, кај народите од Евроазија (особено нејзините северни делови), се забележени верувања дека кружното небо ротира околу голем клинец, поставен како централна оска во вселената, најчесто изедначен со Поларната звезда и со „Папокот на светот“. Во иранската митологија, таа се нарекувала *„Мех-и мајан асман“* („Клинец во средината на небото“). Такви верувања, меѓу другото се забележени и во Полска.⁷⁰ Овој аксијален симбол, често се манифестира и во фитоморфизираниот облик - како Космичко дрво. Во случајот со црепните, оваа варијанта можела евентуално да биде кодирана преку китката од босилек или други растенија (па и пердувот), забодувани во центарот на црепната, поради магиски причини /T.I:4/. Познати ни се и примери каде мотив на стилизирано дрво бил врежуван во самата црепна /T.I:14/.⁷¹ Аксијалното кодирање може да се идентификува и во вртнувањето крст на дното од црепната /T.I:4,9/ и фактот што прикажаните предмети се набодувале

⁶⁸ За кинескиот: Д. Бодде, Мифы ... , 383, 384, 388; В. Е. Ларичев, Скульптура ... , 40-42; за Убелури: Г. Г. Потербок, Хеттская ... , 188; за индискиот пример: R. Cavendish, T. O. Ling, Mitologija ... , 26. За Ерос: Д. Срејовић, А. Цермановић, Речник ... , 145, 146. Општо за овие митови: Н. Чаусидис, Космиолошки ... , 21, 364, 365. И грчките Диоскури се раѓаат од јајце.

⁶⁹ За космолошките иконографски мотиви на шараните јајца: Никос Чаусидис, Космолошки ... , 87 - 89.

⁷⁰ М. Дрезден, Мифология ... , 344; Славянские древности ... 2, 118, 494;

⁷¹ М. С. Филиповић, Женска керамика ... , 24 - Сл.15.

токму на пресекоот на неговите краци. Наспроти христијанските алузии, можеме да бидеме сигурни дека вртнувањето крст на дното, имало карактер на чин на просторно дефинирање и космоизација на црепната, односно изедначување со земјата и означување на четирите страни на земјата т.е. светот /T.I:4,9 спореди со T.VI:4/. Втората причина била, преку поставувањето на овие хоризонтални насоки, да се определи **центарот на црепната** и тој да се поистовети со **центарот на земјата, односно светот**.⁷² Не станува збор за апстрактен поим, туку за елемент кој во разни култури, се изедначувал со реални или замислени објекти (јама, пештера, бунар, бездна ...). Особено моќна во оваа смисла била симболичката идентификација на центарот на земјата со утробата на Божицата - Земја, нејзината матка или уште по-конкретно - со вулвата, сфатена како видлив отвор од кој произлегуваат благодатите што ги раѓа земјата, но и отвор кој води во подзмјето, ги голта покојниците и сето она што е жртвувано во нејзина чест.⁷³

Ваквото значење на централната дланка во црепната, се следи и во постарите епохи. Во неолитскиот период, на Балканот се среќаваат садови (особено пехари), во чија чашка, на дното е означен центарот, во вид на мало вдлабнување. И во антиката се познати плитки садови (фијали), со изворно култна намена, на кои бил означен центарот (омфалос), овој пат определуван како „папок“.⁷⁴ Централниот отвор на црепната, во релација со испапчувањето што тој го формира на лебот (нарекуван „папок“), согледан од макрокосмички аспект интерферира со уште еден митски елемент - „Папокот на светот“, сфатен како сакрализиран центар на вселената (означуван со свети камења, свети столбови), преку кој се остварува комуникација меѓу земјата, небото и подземјето, меѓу луѓето и боговите. Присутен е во разни култури: - кај Семитските народи тоа е **Бетил** - свет камен, почитуван кај Евреите и кај Арапите, уште пред Пророкот; - кај античките Грци, тоа е **омфалос** - папокот на светот, лоциран во средиштето на земјата (означен со бел камен, поставен во светилиштето Делфи), за кој се врзувал и отвор што водел во подземјето; - слични култни објекти постоеле и кај Римјаните (*Umbilicus mundi*), Египќаните (**Бенбен**) и кај Келтите. Во ведските традиции, папокот на светот е присутен во митовите и обредите. Врз „папокот на Несоздадениот“ се наоѓа „ркулеот на световите“. Од папокот на Вишну, легнат на првобитниот океан, никнува лотосот, како симбол на манифестираниот универзум. Во ведските обреди, тој се манифестира преку практиката, светиот оган и жртвеникот да се поставуваат на симболичкиот „папок на светот“, кој во временска смисла го симболизира „почетокот на вселената“. Папокот има големо значење и во јогистичките техники, како точка на идентификација меѓу макрокосмосот и микрокосмосот (самиот јогин). Кај северните народи, „папокот на светот“ се врзува за Поларната звезда, која и реално се доживува како „папок на небото“ (централна неподвижна звезда, околу која ротираат другите cosзвездија).⁷⁵

Како што видовме, клинецот забоден во центарот на црепната може да има две значења:

⁷² Н. Чаусидис, Космолошки ..., 17, 18, 22, 23, 102 - 107.

⁷³ Н. Чаусидис, Космолошки ..., 39, 57, 58, 78, 96, 99, 107, 205, 227.

⁷⁴ За неолитските пехари: Д. Здравковски, Среден ..., 104, 141; за античните садови: И. Маразов, Художествени ..., 143.

⁷⁵ J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ..., 37, 38, 454, 455; Мифы нар. ... Т. 2, 350.

- Фалус на прикажаната фигура
- Столб на кој е поставена фигурата

Од нив произлегуваат два концепти на космолошката симболика на црепната, кои ќе ги претставиме во наредните пасуси.

в) Машкиот лик (= „човечето“), во хиерогамија со Мајката-Земја (= црепна)

Како што веќе рековме, според првото значење, клинецот го симболизира фалусот на прикажаниот машки лик, кој со врвот продира во црепната, односно во отворот втиснат во нејзиниот центар, што ја симболизира вулвата на Мајката-Земја. Во еден ваков контекст, целиот обред на изработка на црепната, нејзиното прекрстување, означувањето на центарот и оската, како и поставувањето на фигурата врз неа, може да носи јасни обележја на космогонија, која финишира со хиерогамија меѓу „човечето“ (Небо) и црепната (= Земја):

- Месење на глината = примордијален хаос; мешање на прaeлементите (земја и вода).
- Моделирање на црепната = создавање на земјата, определување на нејзините рабови.
- Прекрстување на црепната = ориентација, определување на страните на земјата т.е. светот.
- Поставување на клинецот или некој друг вертикален елемент во централниот отвор на црепната = определување на центарот на земјата и поставување на космичката оска.
- Создавање на машкиот лик од истиот материјал = создавање на синот и сопругот на Мајката-Земја.
- Забодување на клинецот со фигурата, во центарот на црепната = хиерогамија т.е. полов контакт на машкиот лик со Мајката - Земја /Т.И:1/, како услов за нејзината плодност и за создавањето на другите космички елементи (лебот, храната, човекот ...).

г) Машкиот лик (= „човечето“) жртвуван на Космичкиот столб (= клинецот)

Според вториот аспект, клинецот на кој е прицврстено „човечето“, може да се протолкува како „Столб на светот“, на чиј врв се наоѓа прикажаниот лик. Оваа митолошка парадигма (машки митски лик т.е. божество, лоцирано на врвот од космичкиот столб или дрво) е мошне распространета во кругот на индоевропските култури и пошироко. Ликот од врвот на столбот или дрвото носи неколку значења и функции.

Бог-медијатор. Најчесто, тоа е бог кој комуницира со космичките зони (земја - небо, земја - подземје), така што пренесува меѓу нив разни елементи и пораки, поради што често е изедначен со шаманите кои патуваат низ космичките зони. Во рамките на обредот Герман (особено некои негови, добро документиран романски варијанти), на овој лик јасно му се препорачува да оди кај бога и да го измоли за дожд (*„Калојене јене / Оди на небото и побарај / Да се отворот портите, / Да се пуштат дождовите, / Да течат како реки, / Дење и ноќе, / Да порасне летнината“*). И во други обреди од словенскиот комплекс е мошне интензивно присутен

аспектот на *испраќање пратеник на „оној свет“*.⁷⁶ Во една песна од Бугарија која се пее пред „коледното дрво“ е претставена обратната варијанта, во која тоа се изедначува со Космичкото дрво (со корен до земја, гранки до небо) по кое ќе слезе на земја „младиот бог“.⁷⁷

Новороден бог. Во архаичните култури, постоел одреден степен на изедначеност на покојниците и децата (особено неродените или тукушто родените), поради верувањата дека тие доаѓаат од „оној свет“. Оттука, има примери каде оваа категорија ликови се прикажува на Космичкиот столб во седечка поза, која поради подигнатите и свиткани нозе и раце, алудира на позата на фетусот (=„зачеток на нов живот“). Ваквата позиција, често комбинирана со фалус во ерекција, го одразува карактерот на овој лик како син на Мајката - Земја, но истовремено и како нејзин сопруг, па и како покојник (види го следниот пасус и натаму).⁷⁸ И во некои варијанти на обредот Герман и Јарило, овој лик е експлицитно претставен како момче или дете /T.IV:2,4-7/.⁷⁹

Бог кој умира. Повеќе обележја на ликовите од врвот на столбот или дрвото, нив ги изедначуваат со категоријата „неживи“ или конкретно - со покојниците кои, како и шаманите, се во состојба да се движат низ космичките зони. На ваквиот карактер може да упатува спомнатата поза на фетус, ако земеме предвид дека во предисториските епохи (а во одредени делови на светот и подоцна), во таа поза биле погребувани покојниците (нивно враќање во Мајката-Земја, во поза на фетус, за таа повторно да ги оживее и породи). Овој карактер, во обредот Герман е присутен преку бројни конкретни постапки на погребување на истоимениот лик, а имплицитно и преку неговото претставување не само како момче, туку и како старец т.е. дедо /T.IV:8-10/.⁸⁰

Жртвуван бог. Ликовите поставени на врвот од столбот или дрвото, се особено често жртвувани, со цел, преку овие симболи на космичката оска да доспеат во другите светови, за да ја остварат задачата поради која се жртвувани, и тоа:

- Како дар кој ќе ги омилостиви боговите.
- Како гласници кои ќе ја пренесат до нив пораката на луѓето.
- Како инвестиција на некој елемент или категорија, содржани во нив (живот, младост, плодност).

Оваа митска парадигма стои во основата на разни обреди на жртвување луѓе, казнување или егзекуција на престапниците или заробениците, спроведувана на разни објекти, конципирани во вид на вертикални столбови. Бесилката, крстот за распнување, па дури и „столбот на срамот“ и „тркалото за мачење“ се дрвја и / или столбови, преку кои казнетите требале да отидат на оној свет. Конечно, столб е и колецот на кој се набивале казнуваните. Во последниов случај имаме парадигма која, според визуелните аспекти, можеби најдобро соодветствува на констелацијата со „човечето“, насадено на вертикалниот клинец /спореди T.II:1 со T.VII:2,3/.

⁷⁶ Цитат: Н. Н. Велецкая, Рудименты ... , 91; С. Л. Костовъ, Култътъ ... , 113. За *испраќањето на „оној свет“*: Н. Н. Велецкаја, Многобожачка ... , 41 - 151.

⁷⁷ М. Василева, Коледа ... , 15, 17.

⁷⁸ Н. Чаусидис, Симболиката ... , 83; Н. Чаусидис, Митските ... , 359-365.

⁷⁹ На пример: С. Генчев, Обичаи ... , 348, 349; С. Л. Костовъ, Култътъ ... , 114.

⁸⁰ За Герман како старец: С. Генчев, Обичаи ... , 349.

Судејќи според овие толкувања, „човечето“ од Кучевиште би можело да го претставува не само светиот брак, туку и жртвувањето на машкиот митски лик, како услов за создавањето на светот. И во овој случај, ваквото толкување повторно ни се чини доста веројатно, бидејќи коинцидира со обредот Герман, каде е прилично јасно дека главниот машки лик умира (неговата фигура се погребува, се фрла во вода), за со тоа да се предизвика дожд. Ова е транспарентно претставено во обредните песни, каде се вели „умрел Герман од суша за киша“.⁸¹ Присутни се и елементи кои непосредно упатуваат на транспозицијата на Герман и неговото тело во вегетација. Неговите погребни процесии најчесто се движеле низ полињата и градините, а во некои случаи, неговата фигура се раскршувала и се расфрлала низ нивата. Источнословенскиот Јарило се погребувал во полето. Во една песна за Калојан (варијанта на Герман), јасно се апострофира овој карактер („Брате, брате Калојане, / Ние те погребуваме / Не за да гниеи, / Туку за да зазелении“).⁸²

д) Машкиот лик („човечето“) како персонификација на космичките елементи и категории

Согледан на макрокосмичко ниво, ликот на „човечето“ може да се изедначи со неколку космички елементи кои во случајов го носат карактерот на **макроекосмички манифестации на машкиот принцип**. Во развиените митско-религиски системи, овие аспекти се меѓусебно проткаени (како на пример, во случајот со Агни и Ерос). Во еден дедуктивен пристап, нив можеме да ги идентификуваме и кај „човечето“ и неговите односи со црепната, при што отсуството на доволно експлицитни аргументи, повторно ќе го компензираме преку релациите меѓу „човечето“ и Герман од една, и меѓу црепната и дежата од друга страна:

- **Небо и небеска светлина.** Небото или поточно - небеската светлина, во архаичните култури често носи карактер на макрокосмичка епифанија на машката плоносна сила, па и поконкретно - на спермата. При тоа, белата дневна светлина се третира како засебен елемент, независен од сончевата светлина, кој меѓу другото е во релација со белата светлина на молњата, но и со белата боја на спермата. Земајќи го ова предвид, во врска со нашата тема би можело да се апострофира веќе наведеното верување дека најдобра дежа е онаа која е направена од дрво на јасика во која удрил гром. Во оваа ситуација, ударот на громот т.е. молњата (машки елемент) во дрвото („женско“ според својот назив и карактер), се изедначува со хиерогамијата, која се зема како услов за родилната функција на дежата, употребена во стасувањето на лебот.⁸³

- **Сончевата топлина и светлина.** Во источнословенските обичаи, моќта на дежата се поправала така што таа се оставала надвор, за да го дочека изгревот на пролетното сонце. И оплакувањето на Јарило (еквивалент на Герман) започнува по заоѓањето на сонцето.⁸⁴

⁸¹ С. Генчев, Обичаи ..., 349, 350; С. Л. Костовъ, Култътъ ..., 109 (има и обратни примери: „... од киша за суша“).

⁸² Цитат: Н. Н. Велецкая, Рудименты ..., 91; Н. Н. Велецкая, Языческая ..., 79, 80; за погребувањето на Јарило во полето: С. Л. Костовъ, Култътъ ..., 112.

⁸³ За ова: М. Eljadj, Okultizam ..., 141-183; Н. Чаусидис, Митските ..., 448-454.

⁸⁴ За дежата: Славянские древности ... 2, 47, за Јарило: С. Л. Костовъ, Култътъ ..., 112.

- **Оган.** Овој елемент не го акцентираме посебно, со оглед на тоа што црепната, низ повеќето од своите аспекти на создавање, постоење и функционирање е непосредно врзана за огнот. Покрај утилитарните димензии на оваа врска, забележени се и одредени магиски контакти на црепната со огнот или со елементите на огништето (обредно кадење, допир со машата, со огнишниот преклад и со другите елементи на огништето).⁸⁵

- **Небески води т.е. дожд.** Како што видовме, во процесот на создавањето на лебот, машката - оплодувачка компонента се базира врз изедначувањето на квасецот со спермата (квасецот е „татко на лебот“). На макрокосмичко ниво, овие елементи интерферираат со дождот, сфатен како сперма на некој од небеските богови. Оваа релација е јасно одразена низ фактот што во некои источнословенски говори, квасецот се нарекува „*киша*“, што во јужнословенските јазици значи дожд. На ова упатуваат и некои Ѓурѓовденски обреди (евидентирани во Бугарија) во кои, бездетни жени, рано наутро, на ливадите се тркалале голи по росата за да зачнат, или пак собирале роса за да „фатат квас“ за месење леб.⁸⁶ Оваа врска би можела лесно да се објасни преку два глаголи, чии корени се содржани и во називите за *квасец* и за *дожд*. Обата глаголи означуваат натопување со течност:

- киснење: *киша* (дожд); *киша* (квасец)

- квасење: дождот ја *кваси* (натопува и оплодува) земјата; *квас*, *квасец* (го натопува и „оплодува“ брашното).

Врската на Герман и дождот (како фактор на оплодување на земјата) е сосем јасно назначена низ разните елементи од неговиот обред.⁸⁷

- **Цикличниот (календарски) и родовскиот (семеен) аспект на „човечето“.** Во фактите презентирани од М. С. Филиповиќ е јасно апострофиран циклично-временскиот, календарскиот или конкретно - годишниот аспект на „човечето“. Откако ќе се направи, неговата фигура се чува низ целата година, сè додека идната година, при следната кампања на изработка на црепни, не се направи друга. Со тоа, ланската фигура ја завршува својата улога и се уништува, односно се остава на таванот меѓу гредите („у завалу меѓу гредама“). Толкувањата на В. Чајкановиќ, кој домашниот таван го определува како престојувалиште на починатите предци и хтонски простор, Филиповиќ ги зема како аргумент во прилог на тоа дека и фигурата на „човечето“ е всушност идол кој ги инкарнира душите на предците. Во прилог на ова, тој ги наведува известувањата добиени во 1951 година, од село Чучер (во соседство на Кучевиште), според кое таквите фигурини не се давале надвор од куќата, поради верувањето дека ќе умре некој од тоа семејство.⁸⁸ Согласнојќи се во глобални рамки со оваа интерпретација, во прилог на неа наведуваме уште некои аргументи.

Во некои подрачја на Бугарија, и фигурината на Герман се оставала на таван (во некои случаи, покрај него морало да има и чаша вода). Според некои верувања, тоа се правело за тој да биде блиску до облаците, за оттаму да ги донесе во селото.

⁸⁵ М. С. Филиповиќ, Женска керамика ..., 149, 150.

⁸⁶ За квасецот нарекуван „*киша*“: Славянские древности ... 2, 252-254; за обредите со роса: А. Калоянов, Старобългарското ..., 101.

⁸⁷ С. Л. Костовъ, Кулгътъ ..., 120.

⁸⁸ М. С. Филиповиќ, Женска керамика ..., 147, 148; За таванот како хтонски простор и престојувалиште на предците: В. Чајкановиќ, О магии ..., 60-73 (статија „Свекрва на тавану“).

Некаде е забележена и женска фигурина, како пандан на глиненiot Герман, која исто така се оставала на таван, главно за да брани од град. Се правела во вид на кукла, од гранка на родно дрво и крпи, а се нарекувала **Евдокија** или **Росица**.⁸⁹

Кај некои сибирски народи (конкретно Хантите), сè до минатиот век егзистирал обичајот, секој човек да има своја „иттарма“ - седиште на неговата душа, претставено преку некое животно или негов дел (сушена жаба, гуштер, карлична коска од лос ...). Таквиот фетиш, завиткан во крпи, или пикнат во сандаче, се оставал на таванот, каде постепено се распаѓал.⁹⁰

Сред дрвениот инвентар пронајден при археолошките ископувања на средновековните словенски куќи од подрачјето на Русија и Полска, се јавува и една категорија мали статуети од резбарено дрво, обликувани во вид на антропоморфизирани фалус /T.V:1,2,4,5/. Постојат тези дека се работи за домашни идоли во кои бил инкарниран семејниот предок, односно душата т.е. плодносната сила на машките предци од тој род.⁹¹

Нагласените машки обележја и ограничениот семеен карактер на „човечето“ од Скопска Црна Гора, во контекст на приложениите компарации, ни даваат за право да претпоставиме дека, покрај наведените непосредни функции со црепните, неговата фигура можела да го застапува и овој глобален машки аспект на семејството. За разлика од Филиповиќ и Чајкановиќ, во овој случај сме склонили таванот да го протолкуваме не толку како зона на хтонското (подземното), туку како претставник на „оној свет“, кој во релацијата „кров = небо“ повеќе кореспондира со рајот (во словенските јазици изворно нарекуван „ирей“ / „вырий“), лоциран во горните зони на вселената или на нејзините рабови.⁹²

Фактите приложени од страна на М. С. Филиповиќ имплицираат теза дека „човечето“, можело да го инкарнира и годишниот циклус, сфатен во својата временска и / или вегетативна димензија. Тоа го симболизираше биолошкото време т.е. богот - инкарнација на вегетативната година, кој напролет се раѓа, летото и есента расте и созрева, а кон крајот на годината умира, како услов - следната пролет повторно да оживее и да се роди. И во рамките на овој аспект е можна врска на „човечето“ со Герман, чија смрт во обредите е основен предуслов за плодносниот дожд кој ќе го предизвика растот на вегетацијата. Во оваа смисла се интересни наведените обредни песни во кои јасно се вели дека тој не е погребан за да гние, туку да зазелени. Наспроти инцидентниот карактер на обредот Герман (негово изведуваче во случај на суша), сепак тој главно се практикувал напролет, а тоа значи - во периодот на буѓењето на вегетација (околу Ѓурѓовден, па се до Петровден, или пак на одреден ден, броен во однос на Велигден).⁹³ Во оваа смисла, а во врска со цикличното „заминување“ на „човечето“ на таван, е интересно да потсетиме на словенските и балканските новогодишни верувања во кои, на почетокот од годината, светиот лик (Божик и неговите еквиваленти), влегува во куќата одгоре - од таванот или низ оцакот.

⁸⁹ Л. Миков, Антропоморфна ..., 188-191, 197 (женската фигура останувала засекогаш на таванот).

⁹⁰ З. П. Соколова, Находки ..., 143-154.

⁹¹ Примери, аналогии, интерпретации и литература за овие предмети. Н. Чаусидис, Митските ..., 348-353; W. Filipowiak, Wolinska ...; ; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ..., 496-501. Еден таков керамички предмет (хронолошки неопределен) е пронајден и во околината на Битола /T.V:3/.

⁹² Славянские древности ... 2, 422, 423; Б. А. Успенский, Филологические ..., 59, 60, 144-146.

⁹³ Н. Н. Велецкая, Языческая ..., 78, 79; И обредот Јарило се изведувал кон крајот на април (С. Л. Костовъ, Култътъ ..., 114).

ѓ) Компаративна анализа

Ако се согласиме дека клинецот на кој се оформувала фигурината на „човечето“ ја симболизирал „космичката оска“ т.е. „столбот на светот“ или „космичкото дрво“, тогаш како аналогии за овој лик можеме да приложиме неколку божества, митски ликови и други традиции од разни делови на светот. Во нив, оваа митска претстава е манифестирана во ликовниот медиум (во вид на митска слика), во вербалниот (запишани или изговорени митови) и во акциониот медиум (во вид на разни обредни дејствија). Во продолжение наведуваме некои од овие ликови, при што, во забелешките апострофираме на некои сличности со „човечето“ од Кучевиште и со Герман како негов хипотетичен еквивалент.

- Словенски традиции

Археолошки предмети. Во Северните региони на Германија, Полска и Северозападна Русија се пронајдени неколку минијатурни предмети, излеани во метал, кои содржат претстава, по својата иконографска, па и композициска структура мошне блиска на фигурата од Кучевиште, доколку таа се согледа заедно со клинецот на кој била поставена /спореди *T.II:1 со 4-8/*. Со оглед на тоа, како и словенската припадност на барем некои од овие предмети, нив тука ќе ги третираме како најнепосредни паралели за нашето „човече“, поради што им обраќае и посебно внимание.⁹⁴

Првиот примерок потекнува од Новгород, излеан е од олово (висина 7,5 cm), се датира во 12. век, а се определува (без особен систем на аргументирање) како култен предмет кој наводно го прикажувал паганословенскиот бог Перун /*T.II:5/*. Судејќи според местото на наоѓање и пошироките стилско-технолошки обележја, тој се врзува за средновековните словенски култури од овој регион.⁹⁵ Оловен предмет, мошне сличен на претходниот, датиран во истиот век, е пронајден и во Ороле, Полска /*T.II:4/*.⁹⁶ На подрачјето на Германија и Полска се откриени уште три метални предмети кои, според својата основна иконографска структура се слични на претходните. Се датираат рамковно во 10 - 12. век, при што се смета дека служеле како опкови за кании (т.е. футроли) на ножеви. Потекнуваат од Oldenburg /*T.II:6/* и Schwedt /*T.II:7/* (Северна Германија), како и од Brześć Kujawsky (кај Włocławek, Полска /*T.II:8/*), а се пронајдени во културните слоеви на населбите, или како гробни прилози.⁹⁷

Заедничко обележје на петте наоди е вертикалниот стожер, на чиј врв е претставена човечка фигура, која во четирите случаи, врз основа на прикажаните мустаки е од машки пол (четвртата е претставена во контура). Во првиот случај /*T.II:5/*, стожерот има јасни фитоморфни обележја (косо поставени гранчиња), што

⁹⁴ Наоѓалиштата од подрачјето на Полска и Германија, во глобални рамки влегуваат во териториите што во средниот век биле населени со Лужичките Срби и Померанските Словени.

⁹⁵ М. В. Седова, Ювелирные ... , 75,76; В. В. Седов, Восточные ... , 266, 286; Т. Д. Панова, О назначениях ... , 94, 95.

⁹⁶ B. Gediga, Relikty ... , 105.

⁹⁷ Основни податоци, одредени толкувања на иконографијата на предметите и нивно поврзување со некои паганословенски и други теоними: I. Gabriel, Hof- und Sakralkultur ... , 161-171, 184 - 194.

во контекст на тука прикажаните митови би можело да се протолкува како Космичко дрво, на чиј врв се наоѓа антропоморфниот лик, најверојатно со карактер на божество. Кај вториот пример /Т.И:4/, наместо „гранките“ стожерот е мрежесто исшрафиран, додека кај третиот, на него нема никакви внатрешни елементи така што не постои можност за поконкретно идентификување на неговата реална парадигма (освен како Космички столб или можеби како штаки) /Т.И:6/. Кај четвртиот (а посредно и петтиот) примерок /Т.И:7,8/, стожерот е формиран во вид на низа од 7 или 8 розети, кои во едниот случај наликуваат на соларни дискови (испакнати кругови, окружени со зрачесто поставени цртки). Ваквата констелација, во релација со примерокот од Новгород, упатува на некакво изедначување на Космичкото дрво со сонцето и светлината. Опредување за оваа врска наоѓаме во митологемата за „Дрвото на светлината“, кое го симболизира дневното небо, исполнето со светлосните зраци, изедначени со гранките од неговата крошна.⁹⁸ Доколку ликот од столбот се изедначи со шаманот, во овој случај можат да бидат интересни сибирските преданија за шаманите кои патуваат на оној свет *по патот по кој се движи сонцето или обратно од него*.⁹⁹

Трите последни предмети имаат некои заеднички компоненти. Прво, тоа е групата од животни, поставени на стожерот /Т.И:6,8/, кои во едниот случај се комбинирани со човечки фигури (види подолу). Втората компонента е тројната расчленетост на долниот дел од стожерот, која на примерот од Brześć Kujawsky и Schwedt /Т.И:7,8/ е сосем едноставна, додека кај оној од Oldenburg /Т.И:6/, оформена во вид на пар животински протомии и човечка или животинска глава поставена меѓу нив. Во првите два случаи /Т.И:7,8/, би можело да се работи за некаков растителен мотив кој веројатно го кодира коренот на Космичкото дрво, додека во вториот /Т.И:6/, би можело да станува збор за претстава на хтонскиот бог (можеби неговата троглава зоо-антропоморфна хипостаза), кој во митовите се лоцира токму во корењата на космичкото дрво.¹⁰⁰ Присуството на хоризонталните или коси црти, во овој долен дел од предметите, сме склони да го протолкуваме како кодирање на земните води.

На примерокот од Brześć Kujawsky, а имплицитно и на оној од Schwedt, човечкиот лик на врвот е претставен само од половината нагоре, што имплицира дека долниот дел на неговото тело е стопен т.е. изедначен со самиот стожер /Т.И:7,8/. Тоа е знак за процесите на симболичка идентификација на прикажаниот лик со Космичкиот стожер, што е јасно изразено во другите варијанти на овој тип митски слики /средновековни примери од Балканот: Т.И:2,3/.¹⁰¹ На примерокот од Oldenburg, стожерот е дополнет со две, речиси симетрични композиции, составени од пар животни и централна човечка фигура меѓу нив /Т.И:6/. Нивната различна поза на рацете (еднаш спуштени на појасот, а друг пат кренати крај главата), согледана во тука предложениот космолошки контекст би можеле да упатуваат на две спротивставени фази од некој процес (раст - опаѓање, изгрев - залез, пролет - лето, живот - смрт ...). Сметаме дека овие елементи, како и ритмично распоредените животни

⁹⁸ Светлосната компонента на Космичкото дрво е присутна и во неговите називи (Јасен, Игдрасил). Види: Н. Чаусидис, Космолошки ..., 313-316, 399, 400; В. Н. Топоров, Древо мировое ..., 398 - 406; Р. Кук, Дрво ..., 196 - 198; А. Афанасьев, Поэтические ..., I, 122-125; N. Nodilo, Stara ..., 155-160.

⁹⁹ А. Ф. Анисимов, Космологические ..., 57, 58.

¹⁰⁰ За троглавиот зоо-антропоморфен хтонски лик: Н. Чаусидис, Космолошки ..., 244 - 249.

¹⁰¹ За овој иконографски тип: Н. Чаусидис, Космолошки ..., 365, 366.

на примерокот од Brześć Kujawsky /T.II:8/, кодираат некаков динамички аспект на сликата, кој очевидно бил во доменот на прикажаниот митски лик (движење на сонцето, вегетативни или глобално - временски циклуси).¹⁰² Овие временско-циклически функции, во нашиот случај би биле во релација со цикличното правење и отфрлање на „човечето“ од Кучевиште, како и со обредното погребување на фигурите на Герман.

За разлика од последните три опкови, оловните предмети од Ороле и Новгород имале поинаков карактер /T.II:4,5/. Се чини дека тие, преку долниот дел (делумно откршен), биле насадени на врвот од некаков издолжен предмет, можеби дрвен стап со карактер на ритуален жезол.

Во прилог на распространетоста на оваа митска слика во Европскиот среден век, може да се земе присуството на слични мотиви во кругот на минијатурните декорации на ракописни книги, датирани главно во 13 - 14. век /T.X:1-4,6/. Врвот на столбот, некаде дополнет со растителни елементи, тука се трансформира во човечка фигура, која е најчесто прикажана од половината нагоре и поставена во разни пози и гестови.¹⁰³

Етнографија. Тука прикажаната митска слика е присутна во неколку обреди, евидентирани во словенскиот и балканскиот фолклор. Првиот од нив е врзан за таканареченото „мајско дрво“ и се состои во обичајот (забележен во источнословенскиот ареал), децата да се качуваат на овие сакрализирани објекти /T.VII:1/. Вториот спаѓа во категоријата покладни обреди во кои, меѓу другото била вклучена следната „инсталација“: на средината од една голема товарна санка, покрај останатото, се поставувал вертикален дрвен столб, во висина од 9-10 аршини (6-7 метри), на кој се фиксирало тркало и за него се врзувало страшило, поставено во седечка поза /спореди со подолу спомнатите предмети на T.VIII:1-4/. Забележени се и варијанти, во кои на тркалото бил качуван маж. Односот на дрвото т.е. столбот и човекот, поставен на врвот, во обата случаи се толкува како смрт на присутните ликови и нивно испраќање на „оној свет“, со посретство на Космичката оска.¹⁰⁴ Иако, тркалото поставено на врвот од столбот најчесто се толкува како соларен симбол, повеќе сме склонили, во оваа ситуација да го определиме како застапник на небото и неговите циклично-динамички аспекти, со што целосно се заокружува и спомнатото толкување - како присуство на прикажаниот лик на „оној свет“, сфатен конкретно како небо /рај т.е. „ириј“.¹⁰⁵

Раѓањето на младиот бог (односно реинкарнацијата на стариот бог) од дрвото или на дрвото, се појавува во дејствијата на јужнословенските обреди од зимскиот комплекс, изведувани од страна на маскирани дружини. Во една бугарска

¹⁰² Слични толкувања на овие мотиви дава и I. Gabriel (Hof- und Sakralkultur ... , 190). За симетричните зоо - антропоморфни композиции со наведените пози на централната фигура: Н. Чаусидис, Митските ... , 123 - 149; 307 - 328; Н. Чаусидис, Космолошки ... , 405 - 407; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 511-527; за соларниот циклус, претставен преку мултиплицирани животни: Н. Чаусидис, Митските ... , 275 - 283; Н. Чаусидис, Космолошки ... , 339 - 341,

¹⁰³ J. Baltrušaitis, Fantastični ... , 102 - 104.

¹⁰⁴ Н. Н. Велецкаја, Многобожачка ... , 107-113, 195 (како аналогича на мајскиот обичај, авторот го спомнува обредот забележен во Суматра при кој, старци се качувале на врв од високо дрво и потоа оттаму биле истресувани); Славянские древности ... 2, 366, 367.

¹⁰⁵ За небеското значење на тркалото: Н. Чаусидис, Космолошки, 321, 322, 330, 371, 412-414.

варијанта на овој обред („кукери“ / „Куков ден“), сред маскираните главни ликови е присутен „старецот“ и „бабата“, која во кошицата носи бебе (вонбрачно или недо-носено), направено од дрво. Раѓањето на ова бебе, „бабата“ го инсценира така што се качува на дрво и таму, од своето здолниште пушта маче кое останатите учесници долу го дочекуваат на распнато платно. Иако карактерот и потеклото на овој мотив се поврзуваат со античките култни традиции (Зевс, Кора, Дионис), тука приложениите примери упатуваат и на поширока, односно поуниверзална генеза.¹⁰⁶

- Германска митологија (Один)

Во старогерманските пагански традиции, на врвот од космичкото дрво се наоѓал скандинавскиот Один и неговиот германски еквивалент Вотан / Водан.¹⁰⁷ Неговото име се поврзува со шаманската екстатичност, поетската вдахновеност, и магиската сила. Тој е смртен бог. Се принесува себе си во жртва, така што се прободува со сопственото копје (конечно ќе загина во двобојот со митскиот волк Фенрир). Натаму, девет дена и девет ноќи виси обесен на Космичкото дрво Игдрасил, после што, ја утолува својата жед со свештениот мед, добиен од цинот Белторн, од кого ги добива и руните (писмени знаци - носители на мудроста). Овие дејствија се врзуваат со шаманските аспекти на Один, особено акцентирани во скандинавскиот ареал. Во прилог на тоа оди дејствието за неговото патување во Хел - подземното царство на мртвите. Один учествува во космогенезата и антропогенезата (тој е предок на англосаксонските владетели). Познат е по две имиња т.е. епитети: „татко на сето“ и „висок“. Има едно око, но наспроти тоа, гледа извонредно и е видовит.¹⁰⁸ Според некои обележја, во оваа смисла е интересен и Хајмдалр, германски митски лик кој е син на Один (како и Балдер, негов син-двојник, еквивалент и инкарнација). Живее на врв на рид и свири на волшебна труба.¹⁰⁹ Тој е и демон на светското дрво на Германите.

- Адонис

Адонис е божество со феникиско - сириско - вавилонско потекло, чиј култ бил подоцна прифатен и во античка Грција.¹¹⁰ Во еден мит за Адонис, раскажан во Сирија од Аполодор (3, 14, 4) и во Метаморфозите на Овидиј (10, 300, 708), се кажува како Мира - мајката на Адонис, откако забременила од својот татко, поради инцестуозната врска била казнета така што е претворена во дрво. На деветтиот месец, дрвото се распукало и од него се родил Адонис. Оттогаш, едната третина од годината, тој ја поминувал долу со божицата Персефона, втората третина - горе со Афродита / Астарта, додека третата - каде што сака. Откако Артемида праќа вепар

¹⁰⁶ И. Венедиков, Раждането ..., 224, 225.

¹⁰⁷ Основни факти на овој бог: Мифы нар. ... Т.2, 241, 242 („Havamal“, 138 / Кажувања на Возвишениот/; „Стара Еда“); А. Cermanović, D. Sreјović, Leksikon ..., 389-391; И. М. Дьяконов, Архаические ..., 126-129.

¹⁰⁸ Ова коинцидира со „човечето“, кое ги нагледува („ги пази“) црепните. Во некои подрачја на Бугарија, и фигурата на Герман се прикажувала со едно око, при што се велело дека ова единствено око (и воопшто, очите на Герман) „пазат од град“ (Л. Миков, Антропоморфна ..., 188, 189, 191, 192, 197).

¹⁰⁹ За Хајмдалр: V. Matić, Psihoanaliza ..., 148, 149. Свирачи се и другите, подолу приложени митски ликови.

¹¹⁰ За приложените факти: Мифы нар. ... Т. 1, 56-49; Д. Срејовић, А. Цермановић, Речник ..., 7, 8;

кој смртно го ранува, Афродита го оплакува, претворајќи го во цвет. Од неговата крв растат црвени рози и саси. Култот на Адонис егзистирал во Феникија, Сирија, Египет, Кипар, Родос и Лезбос, а од 5. век пред н.е. се почитувал и во континентална Грција. Во Рим доаѓа во последниот век од републиканскиот период. Во Аргос е забележен обичај при кој, жени го оплакувале Адониса во посебни зданија. Во Атина и Сикион, на денот на овој бог, на крововите од куќите, жените изложувале и оплакувале дрвени кукли на Адонис кои потоа биле погребувани (= фигура на „човечето“ или на Герман, оставани на таван). Во Атина, заедно со мртвиот бог, во изворите се фрлале и „Адонисовите градини“ - садови во кои биле насадени билки што бргу растат. Во Александрија, статуа на Адонис се потопувала в море (= негово враќање во царството на мртвите, аналогно на потопувањето на Герман). Според изворите може да се заклучи дека Адонис (како и Герман и „човечето“) го славеа и го правеле суеверните жени, при што неговите скулптури не биле цврсти и монументални, туку со нетраен т.е. обреден карактер.

- Фригиска митологија (Атис, Агдист, Марсија)

Доколку се согласиме со предложеното толкување дека клинецот на кој е насадено „човечето“ од Кучевиште го претставува неговиот фалус, изедначен со Оската на светот и Космичкото дрво, тогаш во овие компарации можеме да го вклучиме и фригискиот **Атис**, односно **Агдист**. Како и во другите примери, станува збор за категоријата митски ликови, чија смрт е инвестирана во генезата на некои космички елементи. Во неколкуте верзии на митот (според Паусаниј, Арнобиј ...), Агдист односно Атис е кастриран, при што од неговите гениталии или од нивната крв расте бадемово дрво или дрво на калинка, чиј плод, во допир со skutot на некоја девојка предизвикува нејзино зачнување. Дрвото (овој пат бор) се појавува и при смртта на Атис, некаде како дрво под кое ќе се случи неговата смрт, а некаде и како дрво во кое тој после смртта ќе се преобрази. Во тој контекст е интересна и римската варијанта на пролетните обреди во чест на Атис, при кои, во процесија се носело свештено дрво, чие стебло било преврзано со волнени преврски и накитено со венци. На средината од стеблото била приврзана статуета на момче, која најверојатно го прикажувала самиот Атис. Во сириските варијанти на овој обред, на крајот од церемонијата, статуетата се закопувала в земја.¹¹¹

Во овие митови се појавува и **Марсија**, фригиски митски лик (категоризиран како сатир), кој содржи некои од суштествените атрибути на Атис, поради што можеме да го третираме како хипостаза на овој бог. Марсија е свирач во флејта кој ја забавувал Кибела додека таа жалела по умрениот Атис. Горд на својата вештина, тој го предизвикал Аполона на натпревар во музицирање. Но откако бил поразен, Аполон ќе го врзе (обеси) за еден бор и ќе му ја одере кожата (или ќе му го распарчи телото). И во овој случај, неговата животна сила (крв), заедно со солзите на неговите почитувачи, ќе се транспонира во природата, овој пат како рекичка наречена по неговото име.¹¹²

¹¹¹ За изворите (Paus., VII, 17, 10 и натаму; Arnob.,): Мифы нар. ... Т. 1, 56-49; Д. Срејовић, А. Цермановић, Речник ... , 7,8; Dž. Dž. Frejzer, Zlatna ... , глава XXXIV; XXXV; Р. Кук, Дрво ... , 193.

¹¹² Dž. Dž. Frejzer, Zlatna ... , глава XXXVI; Д. Срејовић, А. Цермановић, Речник ... , 246, 247; Мифы нар. ... Т.2, 120.

Современата наука, денес има увид пред сè во доцнежните антички ликовни манифестации на спомнатите фригиски митови, во кои космолошките и магиски аспекти се сосем маргинализирани на сметка на антропоморфните и наративните. Но сепак, се чини дека такви траги можат да се бараат сред археолошките наоди откриени на централниот Балкан - прататковината од која, во текот на 2. милениум, Бригите се преселиле во Мала Азија, каде во наредниот период ќе ја оформат фригиската култура и популација.¹¹³ Станува збор за една категорија минијатурни бронзени предмети (накит, амулети) кои се датираат во железното време (7 - 6. век пред н.е.), а се наоѓаат како прилози во гробовите, лоцирани во пределот на карлицата на покојниците (се чини, главно жени). Културолошки се врзуваат за античкиот народ Пајонци (според некои теории и за античките Македонци), чија етногенеза исто така е поврзана со Бригите.¹¹⁴

Предметите имаат издолжена форма, при што нивниот корпус е во вид на централен стожер /оска, од која странично, во четири насоки се низат неколку редови израстоци со кружно сплескана глава /*T.VIII:1-4*/. На врвот, како и на основата, оската завршува со хоризонтални кружни плочки, од кои над горната е прикажана седната човечка фигура, со подигнати колена, подлактени раце и дланки доближени и споени со лицето. Дел од примероците (постарите), се леани и подетално изведени /*T.VIII:1,2, детали -5,6*/, додека поновите се изработени поедноставно, дури и од цвечесто свиен лим, при што фигурата е во голема мера стилизирана /*T.VIII:3,4, детаљ -7*/. По својата детална изработка и сè уште добро зачуваните елементи на фигурата, посебно се истакнува приврзокот од *Kuçi Zi* (Албанија), кој е воедно и клучен за разјаснувањето на карактерот и симболиката на овие предмети /*T.VIII:1, детаљ 5*/. На овој примерок се гледа еректираниот фалус на фигурата, додека двете негови дланки држат заоблен и издолжен предмет, кој е споен со лицето (дувачки музички инструмент или сад?). Неколку детали дозволуваат да ги споредиме овие претстави со горе спомнатите фригиски, но и другите тука претставени митови.

Вертикалниот стожер, на чиј врв седи прикажаниот лик, може да го носи значењето на Космичката оспа. Страничните испусти, во оваа смисла би го носеле значењето на гранките на Космичкото дрво или пречките на столбот, наменети за искачување. Можеби, изгледот на нашиот расчленет стожер не претставува непосредна стилизација на дрво, туку релативно реалистичен приказ на некаков култен објект, оформен во вид на столб со пречки, кој го претставувал Космичкото дрво.¹¹⁵

На парадигматичниот пример од *Kuçi Zi*, седнатиот бог е прикажан со фалус во ерекција /*T.VIII:5*/, што со оглед на културната припадност на предметите, го врзува за Атис и Агдист, чија половост е нагласена преку нивната функција на оплодувачи, како и чинот на нивното кастрирање. Долниот дел од овие предмети завршува полутопчесто, што на целиот стожер му дава изглед на фалус /*T.VIII:3,4*/.

¹¹³Е. Петрова, Бригите ...

¹¹⁴За овие предмети: Д. Митревски, Дедели ..., 55, 56, 72; за нивната етно-културна припадност: Д. Митревски, Протоисториските ..., 202 - 205, 222 - 228; илустрации: З. Видевски, Македонски ..., кат. бр. 100-105.

¹¹⁵Така, на пример, „шаманското дрво“ кај сибирските Јакути, всушност претставувало висок стап, кој дополнет со пречки, функционирал како скала за качување (V. J. Prop, *Historijski* ..., 324, 325). Во еден расказ на Полиен, кој се однесува на скаите, се спомнуваат слични столбови кои водат до небото: „сребрени столбови во храмовите“ и некаков „столб со десет стапалки“, кој води до небото (И. Маразов, *Видимият* ..., 117).

Издначувањето на Космичкиот столб или Космичкото дрво со циновскиот / макрокосмички фалус на божеството, исто така може да се поврзе со митот за Атис / Агдистис, чии гениталии се претвораат во дрво на бадем или калинка, при што присуството на нивниот плод во женскиот скут, предизвикува зачнување. Фалусното значење на овие предмети дава оправдување за нивното присуство во женските гробови и тоа конкретно - поставени во зоната на карлицата на покојничките (најверојатно како апотропеони или магиски поддржувачи на нивната плодност).

Прикажаниот лик, во рацете држи некаков предмет кој е допрен до устата. Меѓу другото, би можело да се работи за дувачки инструмент, што овој лик го зближува со фригискиот Марсија кој е свирач на фрула, а умира обесен на дрво. Згрчената поза на ликот, во релација со позата на фетусот, се поврзува со тука прикажаните митови, посветени на смртта на богот, но и неговото повторно раѓање. Во оваа смисла можат да се наведат бројни паралели од Хеленскиот круг и од Италија (Етрурија, Рим), каде во аналогно згрчена поза се прикажуваат разни ликови (Пан, Пријап, Сатир), кои се исто така итифалички, свират на дувачки инструмент и / или пијат од некаков сад /спореди со T.VIII:5 со 8, 10-12/. Дел од нив се цуциња (цуце - дете - ембрион), но и старци, што (како и во случајот со Герман) ја одразува нивната циклична егзистенција (старец - смрт - препородување во дете - цуце).

Метална фигура со аналогни обележја (згрчена поза и фалус во ерексија) е пронајдена и во кругот на средновековните германски култури од Скандинавија /T.VIII:9/. Иако се идентификува со богот Фреј,¹¹⁶ тука прикажаните аналогии не ја исклучуваат можноста да се работи и за Один / Вотан.

- Етрурија

Предмети со иконографија слична на претходните, се мошне типични за етрурската култура. Од пораниот период (култура „Vilanova“), вниманието го привлекува еден предмет, чиј вертикален стожер е исто така расчленет со попречни, нагоре извиени гранки /T.IX:2, *детал* 1/. И тука, на врвот стои човечка фигура, овој пат со женски обележја, и со сад на главата. Познати се и примери со неколку антропоморфни лица, свртени на разни страни /T.X:7/. Во подоцнежниот период, сред етрурските метални култни предмети се истакнуваат леани столбовидни кадилници (thymateria) и канделабри, поставени на три ногарки, дополнети со разни растителни, зооморфни и антропоморфни додатоци /T.IX:3-8/. Врската со тука обработената митска слика се воспоставува преку присуството на човечки фигури, најчесто поставени во основата на ваквите столбови /T.IX:3-6/, или на нивниот врв /T.IX:7,8/. Начинот на расчленување на некои од стожерите, упатува на нивниот растителен карактер (= Космичко дрво), па дури и некакви далечни врски со железнодобните предмети од централниот Балкан /спореди ги дисковидните додатоци од T.IX:3,5 и T.VIII:1/. Покрај другите обележја, космолошкиот карактер на овие предмети јасно го презентираат нивните ногарки, често обликувани во вид на животински шепи кои газат врз желка или жаба (= класификатори на хтонските зони на вселената).¹¹⁷

¹¹⁶R. Cavendish, T. O. Ling, *Mitologija ...*, 184.

¹¹⁷Неколку примери на вакви предмети: O. J. Brendel, *Etruscan ...*, 90, 91, 216, 217 - 219, 298 - 300, 332 - 334.

Фигурите, вклопени во флорализираниот стожер, во некои примери носат јасни обележја на младо момче или на Силен (кој, како и во претходниот случај, налева / пие пијалок), што ги става во понепосредна релација со фригискиот Атис и Марсија и предметите од Македонија /спореди T.IX со T.VIII:1-4/. Оваа потенцијална балканско - малоазиско - етрурска релација, може да има и непосредни историски оправдувања, во линијата на миграции (централен Балкан - Мала Азија - Балкан - Апенински Полуостров), која се одвивала во текот на вториот и почетокот на првиот милениум од старата ера.¹¹⁸

Истиот базичен симболичко - иконографски концепт, на Апенинскиот Полуостров може да се следи се до римскиот царски период, и тоа преку триумфалните столбови, како оној на Трајан и на Марко Аурелиј /T.XI:3/. Владетелот, чија статуа изворно стоела на врвот од овие столбови, според својата функција на „татко на народот“ е во релација со тука обработената категорија митски ликови кои, исто така, го носат пред сè значењето на *родоначалници* и *прародители* на родот т.е. етносот.

- Индија

Во древните хиндуистички традиции, повеќе богови се поврзани со растенијата што носат значење на Космичкото дрво. Агни е роден во дрвото, како „ембрион на билките“ и потоа размножен преку растенијата. Од фалусот на Вишну излегува лотосов цвет. Во Индија, секој Буда (а веројатно пред тоа и секој што бил вдихновен со дух), имал свое посебно дрво со кое била поврзана неговата моќ, нарекувана *bodhitaru* - дрво на мудроста / дрво на волшебството.¹¹⁹

- Сибир (шаманизам)

Сликата на човек кој се качува или престојува на врвот од Космичкиот столб или Космичкото дрво е особено акцентирана во шаманските традиции, низ повеќе делови на светот /пример на шамански цртеж T.XI:1/. Очеvidно, станува збор за архетипски симболички модел кој ги актуелизира развојните аспекти на човековата психа, човековото тежнеење за екстрахирање на духовното од телесното, за контакт со недостапните зони на вселената и интенција, преку духовен напор да ги контролира и менува настаните и состојбите во материјалниот свет. Според сибирските шамански митови, шаманската душа „харли“ родена од животинската мајка, духовите - предци ја сместуваат во железна лулка која потоа ја обесуваат на светото дрво - *туру*. На тој начин, таа добива човечки црти на шаман-човек.¹²⁰

Во стеблата и крошните на дрвјата се вршеле погребувања и тоа како на обични луѓе, така и на посебните - како што се свештениците и шаманите (такви примери меѓу другото, се засведочени во кругот на Угро-финските популации). Се верувало дека шаманите треба да се погребани на дрвото, затоа што на него и се родиле, или пак, за да можат преку дрвото да имаат пристап кон небото и кон подземјето.

¹¹⁸ Е. Петрова, Бригите ..., 164-174.

¹¹⁹ За Агни: А. Durman, Vučedolski ..., 16; за Вишну: J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ..., 356; за дрвото на Буда: V. J. Prop, Historijski ..., 324,325.

¹²⁰ А. Ф. Анисимов, Космологические ..., 45; општо за шаманите и космичкото дрво: М. Elijade, Šamanizam ..., 149-214.

Како што рековме, оваа митска парадигма стои и зад постапките на бесење луѓе на дрвја, распространети во Европа, Азија и други делови на светот, како постапки на казнување на престапниците. Некаде се сметало дека со тоа, вака казнетите, нема да доспеат ниту во подземјето ниту на небо, туку вечно ќе останат врзани за дрвото.¹²¹

Сметаме дека ликовната манифестација на спомнатите претстави можеме да ја бараме на еден шамански тапан кој му припаѓал на сибирскиот народ Сељкупи /*T.VII:5 детаљ 4*/. Не паѓа под сомнеж дека на целото кружно поле од тапанот е прикажана една космолошка претстава, со земната зона во долниот дел и сонцето со месечината во горниот. Во центарот на композицијата се протега вертикален сегмент, дополнет со неколку краци, кој во публикацијата за овој предмет се идентификува како некаков „легендарен гуштер со седум пара нозе“.¹²² Сметаме дека, во контекст на останатите тука претставени митски претстави и слики, има место и за друго толкување според кое овој елемент би го прикажувал космичкото дрво, на чиј врв се наоѓа фигура на човек (бог, шаман?), во поза со раширени нозе, мошне слична на „човечето“ од Кучевиште /*спореди T.VII:4 со T.II:1*/. Ова толкување не го исклучува предходното, доколку обете би се определиле како разни иконографски слоеви на сликата, кои можеле да егзистираат паралелно во разни културно-географски или хронолошки пунктови. Дури е можна и симболичката идентификација на космичкото дрво со некаков циновски гуштер, чии мултиплицирани нозе би ги кодирале седумте хоризонти на вселената.

Фино-угри

Кај фино-угриските Мордвјци, на врвот од Космичкото дрво седат три бога (Нишка, Никола-паз и Норов-паз), кои оттаму ја разделуваат судбината и среќата. Кај фино-угрскиот народ Манци е забележен обичајот, во шумските светилишта, за стеблото на свештените дрвја да се фиксираат кукли од крпи кои ги претставувале боговите. Во еден таков пример, на една бреза била поставена куклата на Торум-щань (жената на Нуми-Торум) и покрај неа приврзана фигура на Мир-сусне-хум (син на Торум-пыг). Кај сибирските Јакути, на врвот од космичкото дрво (низ чии гранки тече светлина) е седиштето на богот Аи-тојон.¹²³ Слични култни објекти во вид на култен столб, со антропоморфен митски лик поставен на врвот е чест кај северноамериканските Индијанци /*пример T.X:8*/.

Кина (Дун-ван-хун)

Во древнокинеската митологија, Дун-ван-хун е претставен како „господар на истокот“. Се почитувал како еден од врховните богови, покровители на бесмртните. Неговите ликовни претстави, според својата структура соодветствуваат на тука прикажаниот тип слики. Изобразен е како седи на врвот на некаков столбовиден објект (врв на планина, најверојатно Космичката планина Куњ-луњ), придружен

¹²¹ В. Петрухин, Мифы ... , 51, 52.

¹²² С. В. Иванов. Материалы ... , 72, 73.

¹²³ В. Петрухин, Мифы ... , 334, 363; Р. Кук, Дрво ... , 191.

со своите птицовидни слугинки (кои го подготвуваат мелемот на бесмртноста) и змејот, прикажан во подножјето на сликата /T.VII:6/. Можеби во прилог на ваквиот карактер на Дун-ван-хун оди и неговиот епитет „кнез на дрвото“.¹²⁴

Христијанство

Сликата на човек, поставен на столб или дрво е присутна и во христијанството. Сите критериуми на оваа композиција ги задоволува претставата на Христос, распнат на крстот на Голгота. Причините и мотивите за појавата и вкоренувањето на оваа слика, треба да се бараат на две страни. Од една страна е историскиот настан на Христовото распнување, кој се базира на римскиот обичај втемелен на горе наведените архетипски митско - симболички модели, според кој престапниците се казнувале преку нивно поставување на високи дрвени столбови (во случајов дополнети и со една хоризонтална греда). Овој реален настан, уште еднаш интерферира со истите симболички модели, но сега на ниво на самиот лик на Христос, кој преку неколку свои обележја и функции се изедначува со горе посочената категорија митски ликови. Пред се, тој е позитивен лик кој трагично гине (жртвуван е) за доброто на човештвото и глобално - на вселената. Неговата смрт е услов за спас на луѓето, а во лаичките сфери и на природата (неговото тело и енергија се транспонираат во животна сила, која доведува до повторно буђење на природата, вегетацијата, зачнувањето, воскреснувањето ...). На двете, тука приложени средновековни слики од Италија е експлицитно изразен овој архетипски аспект на Распетието, прикажано како распнување на Христос не на крст, туку на дрво /T.XI:5,6/.

Мачниот и долготраен престој на врвот од столбот или дрвото, често доведува до стекнување или усовршување на некои способности и доблести на луѓето и боговите. Висејќи девет деноноќија на Космичкото дрво, Один ги осознава руните (носители на мудроста). Качувајќи се на Космичкиот столб или Космичкото дрво, шаманите стекнуваат моќ да лечат, да прорекнуваат и да комуницираат со боговите. Според горе спомнатите наводи на Лукијан и Полиен, може да се заклучи дека и во антиката, пред некои храмови стоеле огромни столбови на кои, во текот на празниците, свештениците се качувале и престојувале на нив со денови - во разговор со боговите. Од овие факти е евидентно дека и Христовото страдање на крстот е услов за надминување на неговата земска природа и влегување во сферата на сакралното.

Во овој контекст може подобро да се разбере и традицијата на христијанското *столпничество* - постапка при која христијанските духовници, поради религиозни причини, подолго време престојувале во осаменост, на врвовите од високи столбови, сосем изолирани од светот. Ликовните претстави на овие светители - столпници, влегле и во иконографските програми на христијанските храмови од византиската сфера /примери T.XI:2,4/.¹²⁵ Се покажува дека овој обичај не се појавил *ex nihilo*, туку само ги продолжил тука прикажаните древни претхристијански традиции, адаптирајќи ги на христијанската идеологија.

¹²⁴ Мифы нар. ... Т.1, 410, 411.

¹²⁵ Основни податоци и литература за столпниците: И. М. Ѓорђевић, Свети столпници ...

Во градовите на средна и западна Европа, во текот на средниот век, па и подоцна, на плоштадите, мостовите и некои други јавни објекти стоеле столбови, на чиј врв бил претставен некој светител (вообичаено патронот на градот). Може да се претпостави дека и во овој случај се работи за христијанска адаптација на тука прикажаните архетипски слики во кои, архаичниот предок и заштитник на куќата, семејството или кланот се транспонира во светител - заштитник и покровител на градот или државата. Во некои делови на Европа, овие столбови се нарекувале Роланд или Орландо, што одредени истражувачи го ставаат во релација со спомнатиот германски бог Хајмдалр - син, односно хипостаза на Один.¹²⁶

Литература

- А. Афанасьев, Поэтические ... I, А. Афанасьев, Поэтические воззрения славянъ на природу, Москва, 1865 - 1869.
- А. Ф. Анисимов, Космологические ..., А. Ф. Анисимов, Космологические представления народов севера, Москва Ленинград, 1959.
- B. Babić, Crepulja ..., B. Babić, Crepulja, crepna, podnica - posebno značajan oslonac za atribuciju srednjovekovnih arheoloških nalazišta Balkanskog poluostrva Slovenima poreklom sa istoka, // Materijali (Simpozium srednjovekovne sekcije Arheološkog društva Jugoslavije), IX (1970), Beograd, 1972, 101 - 123.
- Б. Бабиќ, Материјалната ..., Б. Бабиќ, Материјалната култура на Македонските Словени во светлината на археолошките истражувања во Прилеп, Прилеп, 1986.
- Г. Бабић, Краљева ..., Г. Бабић, Краљева црква у Студеници, Београд, 1987.
- J. Baltrušaitis, Fantastični ..., J. Baltrušaitis, Fantastični srednji vijek - antičko i egzotizmi u gotičkoj umjetnosti (Le moyen age fantastique - antiquites et exotismes dans l'art gotique), Sarajevo 1991.
- М. Беновска, Съшност ..., М. Беновска, Съшност и естетически измерения на обрета Герман, Обреди и обреден фолклор, София, 1981, 235 - 255.
- М. Беновска - Събкова, Змеят ..., М. Беновска - Събкова, Змеят в българския фолклор, София, 1995.
- Š. Bešlagić, Kupres ..., Š. Bešlagić, Kupres - srednovekovni nadgrobni spomenici, Sarajevo, 1954.
- F. Bezljaj, Etimološki ..., F. Bezljaj, Etimološki slovar slovanskega jeyika, Ljubljana, 1982.
- М. Билбја, Kult kruha ..., М. Билбја, Kult kruha u neolitu Makedonije, (реферат од меѓународниот археолошки симпозиум "Kultovi i verovanja kroy povijesna razoblja" Pula 2004.
- Н. Благојевић, Обичаји ..., Н. Благојевић, Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу у Титовоужичком, Пожешком и Косјерићком крају, Гласник етнографског музеја, 48, Београд, 1984, 209 - 310.
- Д. Бодде, Мифы ..., Д. Бодде, Мифы древнего Китая, // Мифологии древнего мира, Москва, 1977, 366 - 404.

¹²⁶ V. Matić, Psihoanaliza ..., 11-67, 88, 93, 141-153.

- Н. В. Брагинская Небо ... , Н. В. Брагинская, Небо, // Мифы народов мира, II, Москва, 1982, 206-208.
- O. J. Brendel, Etruscan ... , O. J. Brendel, Etruscan Art, Kingsport, 1978.
- Бъл. нар. култура ... , Българска народна култура - Историко етнографски очерк, София, 1981.
- Български етимол ... , Български етимологичен речник, София.
- J. Campbell The Way ... , J. Campbell The Way of the animal Powers, vol. 1, San Francisco, 1983.
- R. Cavendish, T. O. Ling, Mitologija ... , R. Cavendish, T. O. Ling, Mitologija - ilustrirana enciklopedija, Zagreb, 1982.
- A. Cermanović, D. Srejšović, Leksikon ... , A. Cermanović, D. Srejšović, Leksikon religija i mitova drevne Evrope, Beograd, 1992.
- J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik ... , J. Chevalier, A. Gheerbrant, Rječnik simbola, Zagreb 1987.
- Т. В. Цивьян, Движение ... , Т. В. Цивьян, Движение и путь в балканской модели мира (исследования по структуре текста), Москва, 1999.
- В. Чајкановић, О магији ... , В. Чајкановић, О магији и религији (зборник статии), Београд, 1985.
- В. Чајкановић, Речник ... , В. Чајкановић, Речник српских народних веровања о биљкама (ракопис, приреден и дополнет од В. Ђурић), Београд, 1985.
- Н. Чаусидис, Космолошки ... , Н. Чаусидис, Космолошки слики (симболизација и митологизација на космосот во ликовниот медиум), Скопје, 2005.
- Н. Чаусидис, Куќата ... , Куќата и нејзините симболички значења /The house and its symbolic meanings, Македонско наследство / Macedonian Heritage, 2, Скопје, 1996, 37 - 52.
- Н. Чаусидис, Митските ... , Н. Чаусидис, Митските слики на Јужните Словени, Скопје, 1994.
- Н. Чаусидис, По повод ... , Н. Чаусидис, По повод буквата „Ж“, Стожер, 1997 / 8 - 9, Скопје, 1997, 5,6.
- Н. Чаусидис, Симболиката ... , Н. Чаусидис, Симболиката и култната намена на “македонските бронзи”, Жива антика, 38 / 1 - 2, Скопје, 1988, 69 - 89.
- Н. Чаусидис, Театролошки ... , Театролошки импликации во Јужнословенските обреди за контролирање на атмосферските појави, // Прилози за историјата на македонскиот театар, Прилеп, 2000, 187 - 214.
- С. Давкова - Ѓоргиева, Од македонската ... , С. Давкова - Ѓоргиева, Од македонската дијалектна лексика: црепна и вршник, // Ареална лингвистика: теории и методи, Скопје, 2005, 307-317.
- М. Дрезден, Мифология ... , М. Дрезден, Мифология древнего Ирана, // Мифологии древнего мира, Москва, 1977, 337 - 365.
- A. Durman, Vučedolski ... , A. Durman, Vučedolski hromi bog, Vukovar, 2004.
- И. М. Дьяконов, Архаические ... , И. М. Дьяконов, Архаические мифы Востока и Запада, Москва, 1990.
- И. М. Ѓорђевић, Свети столпници ... , И. М. Ѓорђевић, Свети столпници у српском зидном сликарству средњег века, Сборник за ликовне уметности, 18, Нови Сад, 1982, 41 - 52.
- М. Elijade Kovači ... , М. Elijade, Kovači i alkemičari, Zagreb, 1983.

- M. Elijade, Okultizam ... , M. Elijade, Okultizam, magija i pomodne kulture (Occultism, witchcraft and cultural fashions), Zagreb, 1983.
- M. Elijade, Šamanizam ... , M. Elijade, Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze, Novi Sad, 1985.
- Етногр. на Бълг ... , Етнография на България, Т. III, София, 1985.
- М. Фасмер, Этимологический ... , М. Фасмер, Этимологический словарь русского Языка, Москва, 1967.
- W. Filipowiak, Wolinska ... , W. Filipowiak, Wolinska kacina, Z otchłani wieków, 45, Warszawa, 1979, 109 - 119.
- М. С. Филиповић, Трачки ... , М. С. Филиповић, Трачки коњаник (зборник статии на авторот), Београд, 1986.
- М. С. Филиповић, Женска керамика ... , М. С. Филиповић, Женска керамика код Балканских народа, Београд, 1951.
- Dž. Dž. Frejzer, Zlatna ... , Dž. Dž. Frejzer, Zlatna grana - proučavanje magije i religije, Т. 1, 2, Београд, 1977.
- Б. А. Фролов, Числа ... , Б. А. Фролов, Числа в графике палеолита, Новосибирск, 1974.
- I. Gabriel, Hof- und Sakralkultur ... , I. Gabriel, Hof- und Sakralkultur sowie Gebrauchs- und Handelsgut im Spiegel der Kleinfunde von Starigard/Oldenburg, Bericht der Römisch - Germanischen Kommission, 69 / 1988, Mainz am Rhein, 103 - 291.
- B. Gediga, Relikty ... , B. Gediga, Relikty kultury symbolicznej mieszkancow wczesnosredniowiecznego grodu na Ostrowku w Opolu, // Zbornik na počest Dariny Bialekovey, Nitra, 2004, 101 - 110.
- С. Генчев, Обичаи ... , С. Генчев, Обичаи и обреди за дъжд, // Добруджа - етнографски, фолклорни и езикови проучвания, София, 1974, 345 - 351.
- И. Георгиева, Българска ... , И. Георгиева, Българска народна митология, София, 1983.
- И. Георгиева, Народен ... , И. Георгиева, Народен мироглед, // Пирински край (етнографски фолклорни и езиковни проучвания), София, 1980, 457-477.
- M. Gimbutas, Neolithic ... , M. Gimbutas, Neolithic Macedonia, Los Angeles, 1976.
- M. Gimbutas, The Language ... , M. Gimbutas, The Language of the Goddess, New York, 2001.
- Г. Г. Пютербок, Хеттская ... , Г. Г. Пютербок, Хеттская мифология, // Мифологии древнего мира, Москва, 1977, 161 - 198.
- W. Hensel, Early ... , W. Hensel, Early polish applied arts, Зборник народног музеја, 4, Београд, 1964, 197 - 199.
- R. Higgins, Minoan ... , R. Higgins, Minoan and Mycenaean art, London, 1977.
- M. Hoernes, Urgeschichte ... , M. Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, Wien, 1925.
- M. Hoti, Prehistorijski ... , M. Hoti, Prehistorijski korjeni nekih aspekata grčke religije, (Ракопис од докторска дисертација одбранета на филозофскиот факултет), Zagreb, 1993.
- Ιερα μονή ... , Ιερα μονή αγίου Διονυσίου: Οι τοιχογραφίες του καθολίκου, Αγίου Ορος, 2003.
- С. В. Иванов, Материалы ... , С. В. Иванов, Материалы по изобразительному искусству народов Сибири (XIX - начало XX в.), Москва - Ленинград, 1954.

- В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования ... , В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974.
- С. G. Jung, Čovjek ... , С. G. Jung (и други автори), Čovjek i njegovi simboli, Zagreb, 1987.
- А. Калянов, Старобългарското ... , А. Калянов, Старобългарското езичество (Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите), Велико Търново, 2000.
- Б. Карталева, Традиционният ... , Б. Карталева, Традиционният празник „Младенци“ в нашата съвременност, Българска етнография, 1976/ кн. 2, София, 1976, 42 - 47.
- Г. Кернс, Философија ... , Г. Кернс, Философија на историјата, Скопје, 1993.
- Г. Я. Киселиновъ, Иванка ... , Г. Я. Киселиновъ, Иванка - еньовденски обичай въ гр. Ресен, Български народ, год. I, кн. 2, Скопие, 1942, 52 - 55.
- Klasična razdoblja ... , Klasična razdoblja antike, Rijeka, 1978.
- С. Л. Костовъ, Култът ... , С. Л. Костовъ, Култът на Германа у българите, Известия на българското археологическо дружество, III, 1912 / 13, София, 1913, 108 - 124.
- Z. Krzak, Swieta gora ..., Z. Krzak, Swieta gora i krag (szkic prahistoryczno-mitoznawczy), Wiadomosci Archeologiczne, t.LI 1986-1990, z.2, Warszawa,
- M. Kšica, Vypravy ... , M. Kšica, za pravekym umeniem, Bratislava, 1984.
- Р. Кук, Дрво ... , Р. Кук, Дрво живота - симбол центра (превод), Градац, 12, Чачак, 1984 - 85, 187 - 208.
- Е. Лафазановски, Македонските ... , Е. Лафазановски, Македонските космогониски легенди, Скопје, 2000.
- В. Е Ларичев, Скульптура... , В. Е Ларичев, Скульптура черепахи с поселения Мала Сяя и проблема космогонических представлений верхнепалеолитического человека, // У истоков творчества, Новосибирск, 1978, 32 - 69.
- G. Lenczyk, Swiatovid ... , G. Lenczyk, Swiatovid Zbruczanski, Materiały archeologiczne, V, Krakow, 1964, 5 - 60.
- А. Лома, „Петлић“ ... , А. Лома, „Петлић“, „палидрвце“ или „оплодитель“? // Кодови словенских култура (делови тела), 4, Београд, 1999, 131-144.
- E. Lucie - Smith, Erotizam ... , E. Lucie - Smith, Erotizam u umetnosti zapada, Beograd, 1973.
- И. Маразов, Художествени ... , И. Маразов, Художествени модели на древността, София, 2003.
- И. Маразов, Видимият ... , И. Маразов, Видимият мит - Искуство и митология, София, 1992.
- Д. Маринов, Народна ... , Д. Маринов, Народна вяра и религиозни народни обичаи, София, 1994.
- V. Matić, Psihoanaliza ... , V. Matić, Psihoanaliza mitske prošlosti, Beograd, 1976.
- J. Mellaart, Čatal Hüyük ... , J. Mellaart, Čatal Hüyük - A Neolithic Town in Anatolia, London, 1967.
- Мифы нар. ... Т.1,2, Мифы народов мира, Т.1,2, Москва, 1980; 1982.
- L. Mikov, Anthropomorphic ... , L. Mikov, Anthropomorphic Ritual Plastic Art - Sign : Symbol : Artistic Image, // Bild-kunde, Volks-Kunde (Beiträge der III. Internationalen Tagung des Volkskundlichen Bildforschung Komitee bei SIEF - UNESCO), Miskolc, 1990, 171 - 180.

- Л. Миков, Антропоморфна ... , Л. Миков, Антропоморфна пластика в обрета „Герман“отМихайловградско//,ОтТимокдоИскър(регионалнипроучвания), София, 1989, 185 - 197.
- Л. Миков, Буквоподобни ... , Л. Миков, Буквоподобни и буквени орнаменти в българското народно изкуство, Български фолклор, 4, 1991, София, 37 - 51.
- Л. Миков, Изобразителни ... , Л. Миков, Изобразителни елементи с езически характер в украсата на великденски яйца, // Фолклор и история, София, 1982, 195 - 210.
- И. Микулчиќ, Некои ... , И. Микулчиќ, Некои нови моменти од историјата на Стоби, Студии за старините во Стоби, Том III, Титов Велес, 1981, 205 - 227.
- Д. Митревски, Дедели ... , Д. Митревски, Дедели - некропола од железното време во Долно Повардаје, Скопје, 1991.
- Д. Митревски, Протоисториските ... , Д. Митревски, Протоисториските заедници во Македонија преку погребувањето и погребните манифестации, Скопје, 1997.
- И. Мојсић, О изрази ... , И. Мојсић, О изрази црепуља у Цвану у ок. Крушева у Јужној Србији, Прилоси проучавању наше народне керамике, Београд, 1936, 48-50.
- S. Mollard - Besques, Catalogue ... , S. Mollard - Besques, Catalogue Raisonne des figurines et reliefs en terre-cuite grecs etrusques et romains I, Paris, 1954.
- H. Müller-Karpe, Handbuch ... III, H. Müller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichte, München, 1968; 1974; 1980.
- З. Мургоски, Речник на макед. ... , З. Мургоски, Речник на македонскиот јазик, Скопје, 2005.
- Г. Наумов, Садот ... , Г. Наумов, Садот, печката и куќата во симболичка релација со матката и жената (неолитски предлошки и етнографски импликации), Studia mythologica slavica, 9, Ljubljana, 2006.
- N. Nodilo, Stara ... , N. Nodilo, Stara vjera Srba i Hrvata, Split, 1981.
- Т. Д. Панова, О назначении ... , Т. Д. Панова, О назначении мелкой деревянной антропоморфной скульптуры X - XIV вв. Советская археология, 1989/2, Москва, 88-96.
- S. Perowne, Rimska ... , S. Perowne, Rimska mitologija, Ljubljana, 1986.
- Е. Петрова, Бригите ... , Е. Петрова, Бригите на централниот Балкан во II и I милениум пред н. е., Скопје, 1996.
- П. Ж Петровић, О народној ... , П. Ж Петровић, О народној керамици у Источној Србији, // Прилоси проучавању наше народне керамике, Београд, 1936, 25 - 42.
- В. Петрухин, Мифы ... , В. Петрухин, Мифы финно - угров, Москва, 2003.
- А. А. Плотникова, „Рубашечка“ ... , А. А. Плотникова, „Рубашечка“ и „постелька“ новорожденного, 158 - 165.
- Э. В. Померанцева, Ярилки ... , Э. В. Померанцева, Ярилки, Советская этнография, 1975 / 3, Москва, 127 - 130.
- Porodin ... , Porodin - kasno-neolitsko naselje na Tumbi kod Bitolja (red. M. Grbić), Bitolj, 1960.
- Praistorija Jugosl. ... Tom II, Praistorija Jugoslovenskih zemalja - T.II (Neolitsko doba), Sarajevo, 1979.
- V. J. Prop, Historijski ... , V. J. Prop, Historijski korijeni bajke, Sarajevo, 1990.

- Б. Радјковић, Накит ... , Б. Радјковић, Накит код Срба од XII до краја XVIII века, Београд, 1969.
- Речник српскохрватског ... , Ријечник српскохрватског књижевног и народног језика.
- Rječnik hrvatskoga ... , Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Zagreb, 1898 - 1903.
- Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , Б. А. Рыбаков, Язычество древних Славян, Москва, 1981.
- Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , Б. А. Рыбаков, Язычество древней Руси, Москва, 1987.
- В. Санев, М. Стаменова, Неолитска ... , В. Санев, М. Стаменова, Неолитска населба „Страната“ во село Ангелци, // Зборник трудови (по повод 35 години од основањето на музејот во Стумица), Струмица, 1983, 9 - 63.
- В. В. Седов, Восточные ... , В. В. Седов, Восточные славяне в VI - XIII вв., Москва, 1982.
- М. В. Седова, Ювелирные ... , М. В. Седова, Ювелирные изделия древнего Новгорода, Москва, 1981.
- М. Селивачов, Докторат ... , М. Селивачов, Докторат посветен на Украинската народна орнаментика (ракопис)
- Shqiperia ark. ... , Shqiperia arkeologike, Tirana, 1971.
- P. Skok, Etimologijski ... , P. Skok, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Zagreb, 1974.
- Славянские древности ... 1, 2, Славянские древности (Этнолингвистический словарь), Москва, Том 1: 1995; Том 2: 1999.
- F. Slawski, Słownik etymologiczny ... , F. Slawski, Słownik etymologiczny języka polskiego, Krakow.
- Słownik prasłowiański ... , Słownik prasłowiański, Wrocław - Warszawa - Krakow - Gdansk.
- З. П. Соколова, Находки ... , З. П. Соколова, Находки в Шилингах (культ лягушки и угорская проблема), Советская этнография, Москва, 1975 / 6, 143 - 154.
- Д. Срејовић, А. Цермановић, Речник ... , Д. Срејовић, А. Цермановић, Речник грчке и римске митологије, Београд, 1987.
- H. Stierling, The Roman ... , H. Stierling, The Roman Empire, Vol.1, Köln, 1996.
- A. Stipčević, Kultni ... , A. Stipčević, Kultni simboli kod Ilira - građa i prilozi sistematizaciji, Sarajevo, 1981.
- D. Strong, Etrurski ... , D. Strong, Etrurski problem, // Isčezle civilizacije, Beograd, 1965, 169 - 200.
- С. Тановић, Огништа ... , С. Тановић, Огништа и “димници” из околине Ђевђелије, Гласник скопског научног друштва, XXI, Скопје, 1940, 123 - 136.
- Н. И. Толстой, Язык ... , Н. И. Толстой, Язык и народная культура (Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике), Москва, 1995.
- П. Томић, Црепуље ... , П. Томић, Црепуље и вршници у североисточној Србији (са освртом на ове судове и у другим крајевима Југославије), Гласник етнографског музеја, 33, Београд, 1970, 43-54.
- П. Томић, Типолошко ... , П. Томић, Типолошко-терминолошка класификација збирке народног грнчарства, Гласник етнографског музеја, 39-40, Београд, 1976, 45 - 83.

- В. Н. Топоров, Древо мировое ... , В. Н. Топоров, Древо мировое, // Мифы народов мира, I, Москва, 1982, 398 - 406.
- Ј. Трифуновски, Грнчарство ... , Ј. Трифуновски, Грнчарство у Блацу код Тетова, Гласник етнографског музеја, 43, Београд, 1979, 213 - 219.
- О. Н. Трубачев, Этимологический ... , Этимологический словарь славянских языков (Праславянский лексический фонд), Москва.
- Б. А. Успенский, Филологические ... , Б. А. Успенский, Филологические разыскания в области славянских древностей, Москва, 1982.
- Е. С. Узенева, „Бъчва ...“, Е. С. Узенева, „Бъчва без дно ...“ (К символике девственности в болгарском свадебном обряде), Кодови словенских култура, 6, Београд, 1999, 145 - 157.
- М. Василева, Коледа ... , М. Василева, Коледа и Сурва - Български празници и обичаи, София, 1988.
- Н. Н. Велецкаја, Многобожачка ... , Н. Н. Велецкаја, Многобожачка символика словенских архајских ритуала, (превод од руски), Ниш, 1996.
- Н. Н. Велецкая, Рудименты ... , Рудименты индоевропейских и древнебалканских ритуалов в славяно - балканской обрядности медиации сил природы, Македонски фолклор, 23, Скопје, 1979, 87 - 100.
- Н. Н. Велецкая, Языческая ... , Н. Н. Велецкая, Языческая символика антропоморфной ритуальной скульптуры, // Культура и искусство средневекового города, Москва, 1984, 76 - 90.
- И. Венедиков, Раждането ... , И. Венедиков, Раждането на боговете, София, 1992.
- З. Видевски, Македонски ... , З. Видевски, Македонски бронзи, Скопје, 2003.
- J. Vlčkova, Enciklopedie ... , J. Vlčkova, Enciklopedie mytologie, germanských a sever-ských národů, Praha 1999.
- Т. Вражиновски, Речник ... , Т. Вражиновски, Речник на народната митологија на Македонците, Скопје, 2000.
- Д. Здравковски, Среден ... , Д. Здравковски, Среден неолит во Горновардарскиот регион (ракопис на магистерски труд, одбранет на Филозофскиот факултет во Скопје, 2003 година)
- С. Зечевић, Герман ... , С. Зечевић, Герман - обичај за добијање или спречавање кише, Гласник етнографског музеја, 39 - 40, Београд, 1976, 249 - 263.
- S. Zogović, M. Bogeski, Sličnosti ... , S. Zogović, M. Bogeski, Sličnosti i razlike u obredima, funkcijama i kultu između Marsa i Jarila, Etnoantropološki problemi, 7, Beograd, 1990, 9 - 14.

Crepna and vrshnik. Mythological – semiotic analysis*Nikos Chausidis, Gordan Nikolov*

In the territory of central and eastern Balkans traditional female production of *crepna* (a shallow clay vessel intended, above all, for baking bread /Pl.I:4-6; Pl. II: 1/) and *vrshnik* (a hemispheric or conic vessel for covering a *crepna* /Pl. I:1-3) was still in practice in the mid-20th century. The production of these vessels was most frequently focused around the feast of St. Jeremiah (between May 1st and 14th). Numerous ritual and magical elements have been observed in their production, as related with the ritual purity of women: at the moment of making *crepna*, women were supposed to be bathed, to wear clean clothes, not to have their period, to have abstained from sexual intercourse and not to have had recent contact with a deceased person. Especially important for this process was the virginity. Namely, the tradition was that a woman would make her first *crepna* while she was still a virgin. Various norms and taboos have been documented, associated with digging clay and treading it (e.g., squeezing the skirt between the legs for a woman to hide her genitals from the clay, i.e., the earth). Production and use of *crepnas* were also related with many other magical acts and beliefs (fumigating with garlic, adorning with feathers and basil /Pl.I:4/, touching with pieces from the hearth, engraving ornaments /Pl.I:9-14/). Particularly interesting is the act of making a male clay figurine (with indicated phallus), which used to be stuck on a nail fixed in the centre of the first *crepna* /Pl.IV:1; reconstruction: Pl.II:1/. Information on this rite was documented by M. S. Filipović in 1932 regarding the villages of Kučevište and Čučer near Skopje. The rite itself was for the last time performed in the 1910's. The figurine was called "čoveče" ("little man"). It used to be placed on the first-made *crepna* and left there, allegedly to keep that one and the other *crepnas* from cracking during the process of drying (the only preserved specimen was made upon order by the researcher and it is now in possession of the Ethnographic Museum in Belgrade /Pl.IV:1/). After that the *crepna* would be kept in the house (on the attic) for a whole year, till the following campaign of making *crepnas*, when a new one would be made and the old one thrown away. Although no similar practice has been observed elsewhere, traditions are known in Bulgaria (and some other Balkan areas) concerning production of figurines in similar form, size and material, bearing itiphallic features. It refers to figurines of the mythical god German used in the rituals for controlling precipitation (invoking and stopping rainfalls, as well as stopping hail) /Pl.IV:2-10; Pl.V:8,9/. There are numerous associations between these figurines and the "little man" and they pertain to: - the season of their production (in both cases, April and May); - the names (the term German shows various linguistic relations with the name of the feast, i.e., Saint Jeremiah); the itiphallic connotation of both figurines, which, considering the incompatibility with the Christian Saint German, can only be explained as secondary Christianization of some Balkan-Slavic model (Hermes /herm = phallus?). The act of ritual sticking of this figurine in the *crepna* acquires the meaning of coitus, i.e. hierogamy, taking into consideration the phallic symbolism of the nail and the association of the central hole of the *crepna* with vulva /Pl.I:4,8/. Many rituals, traditions and etymologies preserved in the Slavic folklore indicate that the "little man" represented the male principle symbolizing the "secret power" contained in the yeast, which provided for the growth of bread (within Eastern Slavs also called "the father of bread" and "reason" ("pričina"). On the other hand, *crepna* acquired the character

of a womb that provides for the bread to grow and mature, in favour of which there are direct or indirect arguments. The direct ones are the already mentioned female components in the ritual bread-making, as well as the central swelling of the bread baked in crepnas, which was called "navel" ("papok"). Among the indirect arguments mentioned herewith are numerous traditions from different periods and geographic areas that show explicit symbolic identification of the vessel with woman's body and her womb. Special consideration has been given to several names of vessels (used mostly for leaving the dough to grow with the yeast and for baking bread), which in various Slavic languages and dialects show direct or indirect associations (semantic, and etymological) with female genitals (lonec / lono, karlica, taz, noćvi, deža, bočka / bočva, koba / kobila, bešik / bešika).

Then follows the research of the macro-cosmic nature of crepna and vrshnik preserved in many traditions, tales and in the South Slavic phraseology, in which crepna is being identified with earth and vrshnik with the sky. In one Macedonian tale God created the world from a crepna and the sky from a vrshnik with which he covered it /models of this: Pl.VI/. In this context the stages of making crepna are equated with the phases of cosmogony: - mixing of the clay = mixing of the prime elements (earth and water); - modeling of the clay = creation of the earth and shaping up its edge; - applying a cross = defining the cardinal points of the earth, i.e., the world /Pl.I:4,9/; - sticking a nail or other vertical element in the central hole of the crepna = defining the centre of the earth and laying the cosmic axis /Pl.I:4,8,9; Pl.II:1/; - modeling of the male figurine = creating of the son, i.e., the husband of the Mother-Earth. In this mythical-cosmological concept, sticking of a nail and a figurine in the centre of crepna acquires the meaning of hierogamy, i.e., sexual contact of the male mythical figure with Mother-Earth /Pl.II:1/, as condition for her fertility and for creation of other cosmic elements (bread, food, man ...).

In a macrocosmic constellation like this the figurine of the "little man" from Kučevište in relation with the mentioned figure of German acquires several mythical meanings and functions. He is, above all, inseminizer, the male fertilizing power that makes the bread grow, having been identified with the heavenly light, the sun heat, the life fire and the rain, which are the prerequisites for the fruitfulness of the earth. The emphasized family and generic nature of the two rites ("German" and making crepnas) point to the "little man" as incarnation of the male "gens" of the community in which they were being practised as factor of its continuity. Placed at the peak of the Cosmic axis, it (analogous to German) bears the character of a mediator, a go-between transferring elements and information between cosmic zones (earth and sky, people and gods). Finally, due to the central position and the cyclic year-long existence, the "little man" conveys the concept of "sacrificed god", whose life is being repeatedly invested in the creating of the world, in the appearance of fruitful components, cyclic movement of time and the welfare of people (functions explicitly confirmed in the mythical figure of German). In that sense they perfectly fit in the well known category of similar mythical characters and ritual traditions preserved within the Slavic medieval cultures /Pl.II/ and folklore in the Indo-European complex and more widely (Odin / Votan, Adonis, Atis, Agdist, Marsija, shamanism, executions of perpetrators at various "stakes", the Christian stiltism, ending with Christ and his crucifixion on the cross) /Pl.VII-Pl.XI/.

Т.І.

- 1,2,3. Керамички вршници, етнографија, Балкан (според скици: П. Томић, Типолошко ... , 50 - Т.ІІ: 3,4, 5).
4. Црепна накитена со босилек (реконструкција според опис кај: М. С. Филиповић, Женска керамика ...).
- 5,6. Црепни, среден век, Дебреште, Прилеп, Р. Македонија (Б. Бабиќ, Материјалната ... , 301 - сл.82: 1,2).
7. Керамички сад во вид на црепна со ногарки, неолит, Породин, Битола, Р. Македонија (Porodin ... , Т. VI:3).
- 8-14. Мотиви вцртани на дното од црепните (според описи и скици кај: М. С. Филиповић, Женска керамика ... , 22 - Сл.11; 23 - Сл.13; 24 - Сл.15; 149 - Сл.47).
15. Моделирање на црепна, Мирковци, Скопје (М. С. Филиповић, Женска керамика ... , Сл.29).

Т.ІІ.

1. Глинена фигура „човече“ (реконструкција на автентичната ситуација), етнографија, Кучевиште, Скопје (фотографија на фигурата: М. С. Филиповић, Женска керамика ... , Сл. 44).
2. Мотив вгравиран врз прстен (детал од посложена композиција), 12–13. век, Лешје, Србија (Б. Радојковић, Накит ... , 101: 48, Сл. 37).
3. Релјеф врз каменен надгробен споменик, доцен среден – нов век, Купрес, Босна. (Š. Bešlagić, Kupres ... , 51 – Sl. 29).
4. Метален предмет, 12. век, Ополе, Полска (B. Gediga, Relikty ... , 105 - Рис. 10).
5. Метален предмет, 12. век, Новгород, Русија (М. В. Седова, Ювелирные ... , 176 - Рис.75).
6. Метална апликација, среден век, Oldenburg, Германија (I. Gabriel, Hof- und Sakralkultur ... , 186 - Abb.33:1).
7. Метална апликација, среден век, Schwedt, Германија (I. Gabriel, Hof- und Sakralkultur ... , 186 - Abb.33:1).
8. Метална апликација, среден век, Brześć Kujawsky, Włocławek, Полска (I. Gabriel, Hof- und Sakralkultur ... , 186 - Abb.33:2).

Т.ІІІ.

- 1-5. Култни предмети од керамика, 3. милениум пред н.е., Кикладска култура, Сирос, Грција. Н. Müller-Karpe, Handbuch ... , III, Taf. 362: 3,5,8,9.
6. Антропоморфен керамички сад, неолит, Дреновац, Светозарево, Србија. М. Gimbutas, The Language ... , 104 – Fig. 171.
7. Антропоморфен керамички сад, неолит, Вршник, Таринци, Штип, Р. Македонија. Praistorija Jugosl. ... , Tom II, Т. XIV: 1a, b.

Т.ІV.

1. Глинена фигура „човече“, Кучевиште, Скопје (фото: М. С. Филиповић, Женска керамика ... , Сл.44).
- 2,8-10. Глинени фигури на Герман, етнографија, Луковитско, Бугарија (С. Л. Костовъ, Култътъ ... , 110,111 - Обр. 90,91).

3. Глинената фигура на Герман, етнографија, Пурличево, Михайловград, Бугарија (L. Mikov, Anthropomorphic ... , 180 - Fig. 8).
4. Глинената фигура на Герман, етнографија, Дряновец, Разград, Бугарија (L. Mikov, Anthropomorphic ... , 180 - Fig. 10).
5. Фигура на Калојан (дрвена?), етнографија, Романија / Молдова? (Н. Н. Велецкая, Рудименты ... , 96).
6. Глинената фигура на Герман, етнографија, Добруца, Бугарија (Бъл. нар. култура ... , Обр.89).
7. Глинената фигура на Герман, етнографија, Разградско, Бугарија (Етногр. на Бълг ... , 96).

T.V

- 1,4,5. Дрвени фигурини, среден век, Новгород, Русија (Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , 500 - Рис. 83).
2. Дрвена фигурина, среден век, Ополе, Полска (W. Hensel, Early ... , Fig14).
3. Керамичка фигурина, неопределена датација, Оптичари, Битола, Р. Македонија (колекција на М. Малбашиќ од Битола, непубликувано).
6. Велиденско јајце, етнографија, Бугарија (Л. Миков, Изобразителни ... , 20-5: 5-а).
7. Велиденско јајце, етнографија, Украина (М. Селивачов, Докторат ... , словник: Т. LXI).
8. Глинената фигура на Герман поставена на керамида, етнографија, Главановци, Берковица, Бугарија (L. Mikov, Anthropomorphic ... , 179 - Fig. 6).
9. Глинената фигура на Герман поставена на керамида и наиктена со цвеќе, етнографија, Бугарија (Славянские древности ... 1, 499).

T.VI

- 1-4. Тростензионални модели на вселената (Н. Чаусидис, Космолошки ... , А5; А6): 1. Сферичен модел. 2. Кубично-сферичен модел. 3. Вертикално расчленување на небото и земјата. 4. Хоризонтално расчленување на небото и земјата според концентричниот концепт.
5. Бронзен приврзок, железно време, Crvljevica Planina, Mostar, Херцеговина (А. Stipčević, Kultni ... , Т. III: 2).
6. Дијаграм на „Космичкото дрво“ и на другите космолошки елементи (Р. Кук, Дрво ... , 188).
7. Петроглиф, бронзово / железно време, Шведска (J. Vlčkova, Enciklopedie ... , 205-f).
- 8, 9. Метални плочки, 3. милениум пред н.е., Лчашен, крајбрежје на езерото Севан, Ерменија (М. Kšica, Vуpravy ... , 284).
10. Могила дополнета со камени конструкции, предисторија, Sjöborg, Данска (Z. Krzak, Swieta gora ... , 118: Рис. 6).
11. Вршник поставен врз плоча за печење леб, етнографија, реконструкција на ситуацијата (според илустрации кај: П. Ж Петровић, О народној ... , 31, 32, Сл.15; П. Томић, Типолошко ... , 50 - Т. II).

T.VII

1. Обредно качување на децата по „мајско дрво“, етнографија, Источна Европа (Н. Н. Велецкаја, Многобожачка ... , 184).
- 2, 3. Егзекуции преку набивање на кол, средновековни гравури.
- 4, 5. Ликовна претстава насликана на шамански тапан, етнографија на народот Сељкупи, Сибир (С. В. Иванов, Материалы ... , 73 - Рис.59).
6. Мотив од релјеф, древнокинеска култура, 2. век н.е., Инањ, провинција Шањдун, Кина (Мифы нар. ... Т.1, 410).

T.VIII

- 1-7. Бронзени култни предмети, железно време: 1,5. Kuçi Zi, Албанија (Shqiperia ark. ... , 48). 2,6. Стоби, Градско, Р. Македонија (И. Микулчиќ, Некои ... , 224 - Fig.4). 3. Дедели, Валадново, Р. Македонија (Д. Митревски, Дедели ... , Т. VI: 4). 4,7. Македонија.
8. Мотив од монета, древногрчка култура, 5. век пред н.е., Наксос, Сицилија (E. Lucie - Smith, Erotizam ... , 19 - Sl.14).
9. Бронзена фигурина, 11. век, Шведска. (R. Cavendish, T. O. Ling, Mitologija ... , 184).
- 10,11. Калапени теракотни фигурини, древногрчка култура 6. век пред н.е. (S. Mollard - Besques, Catalogue ... , Pl. L/B540; Pl. L/B539).
12. Бронзена фигурина, етрурска култура, 5. век пред н.е. (S. Perowne, Rimska ... , 10).

T.IX

- 1,2. Бронзен култен предмет, железно време, Vetulonia, Италија (O. J. Brendel, Etruscan ... , 91 - Fig. 60; M. Hoernes, Urgeschichte ... , 499 - Abb. 9).
- 3-8. Бронзени култни предмети (кадилници, канделабри), етрурска култура, 6 - 4. век пред н.е. Италија: 3,4. Vulci; 6. Todi (O. J. Brendel, Etruscan ... , Fig.144, 217, 218, 258; D. Strong, Etrurski ... , 199 - Sl. 17,18; Klasična razdoblja , II/, 60).

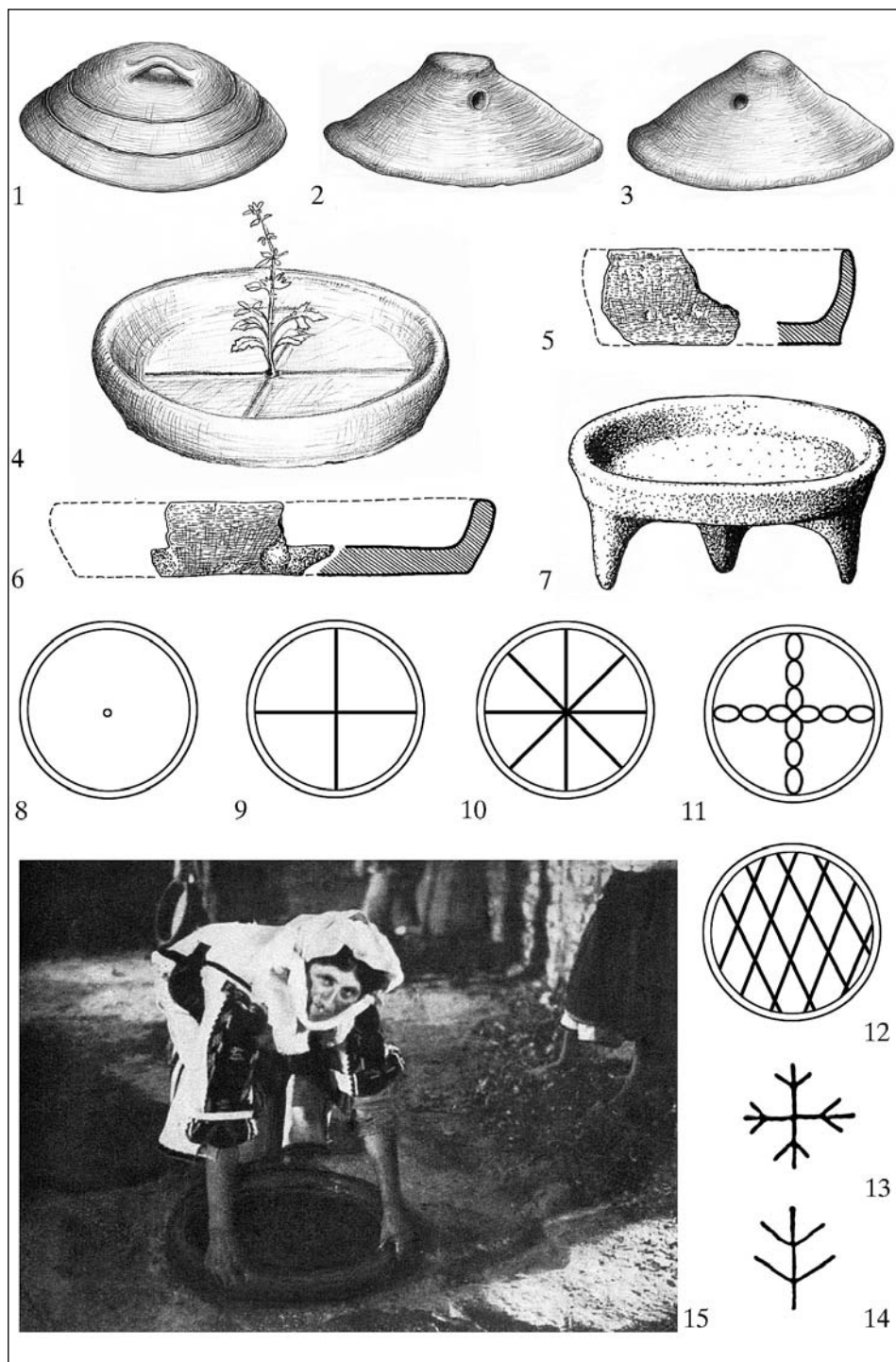
T.X

- 1-4,6. Мотиви од средновековни ракописи, 12-14 век, Западна Европа (J. Baltrušaitis, Fantastični ... , 104 - Sl. 81).
5. Една од страните на камениот идол од реката Збруч, среден век, Украина, денес во Археолошкиот музеј во Краков, Полска (цртеж: Н. Чаусидис, Космолошки ... , Д38:3, (според фотографии публикувани кај: G. Lenczyk, Swiatovid ... , Т. II, Т. III; Б. А. Рыбаков, Яз. др. Руси ... , Рис. 50, 51).
7. Бронзен култен предмет, железно време, Vetulonia, Италија (M. Hoernes, Urgeschichte ... , 499 - Abb. 8).
8. Култни предмети, илустрација на обред на северно-американските Mandan - Индијанци, 19. век (J. Campbell The Way ... , 231 - Fig. 402).

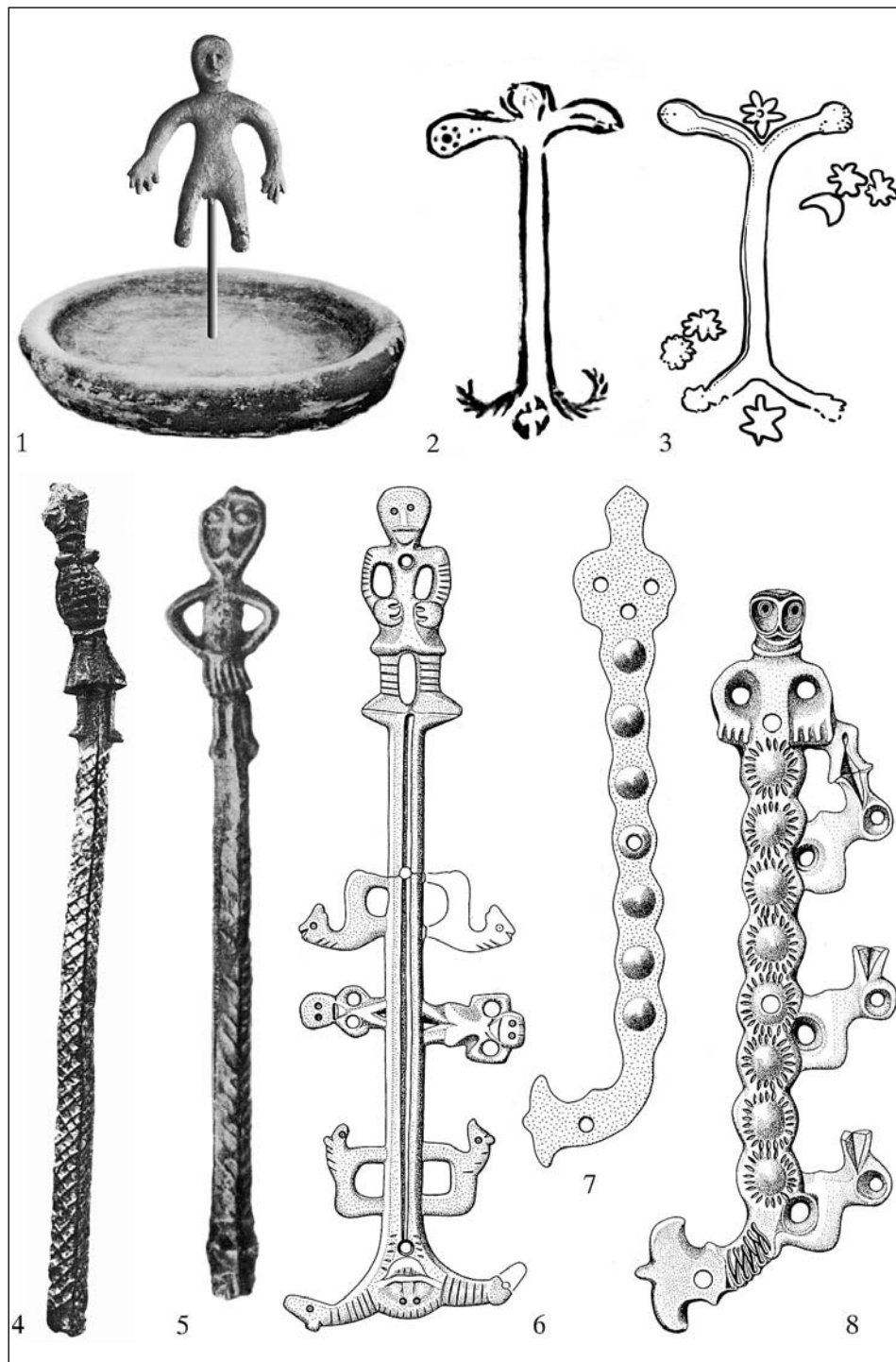
T.XI

1. Мапа на патувањето на шаманот низ Космичкото дрво, цртеж нацртан од шаман, Алтај (J. Campbell The Way ... , 158 - Fig. 276).
2. Столпник насликан над столбот од прозорската бифора, 14. век, “Краљева црква”, манастир Студеница, Србија (Г. Бабић, Краљева ... , 240 - T.VIII).
3. Триумфален столб на императорот Трајан, Римска цивилизација, 2. век, Рим. (H. Stierling, The Roman ... , 128).
4. Фреска со претстава на столпник, поствизантиски период, храм на Св. Дионисиј, Света Гора (Ιερα μονη ... , 509).
5. Фреска, среден век, Италија. (C. G. Jung, Čovjek ... , 80).
6. Слика на Pasino da Guido, 14. век, Италија (Мифы нар. ... T.1, 405).

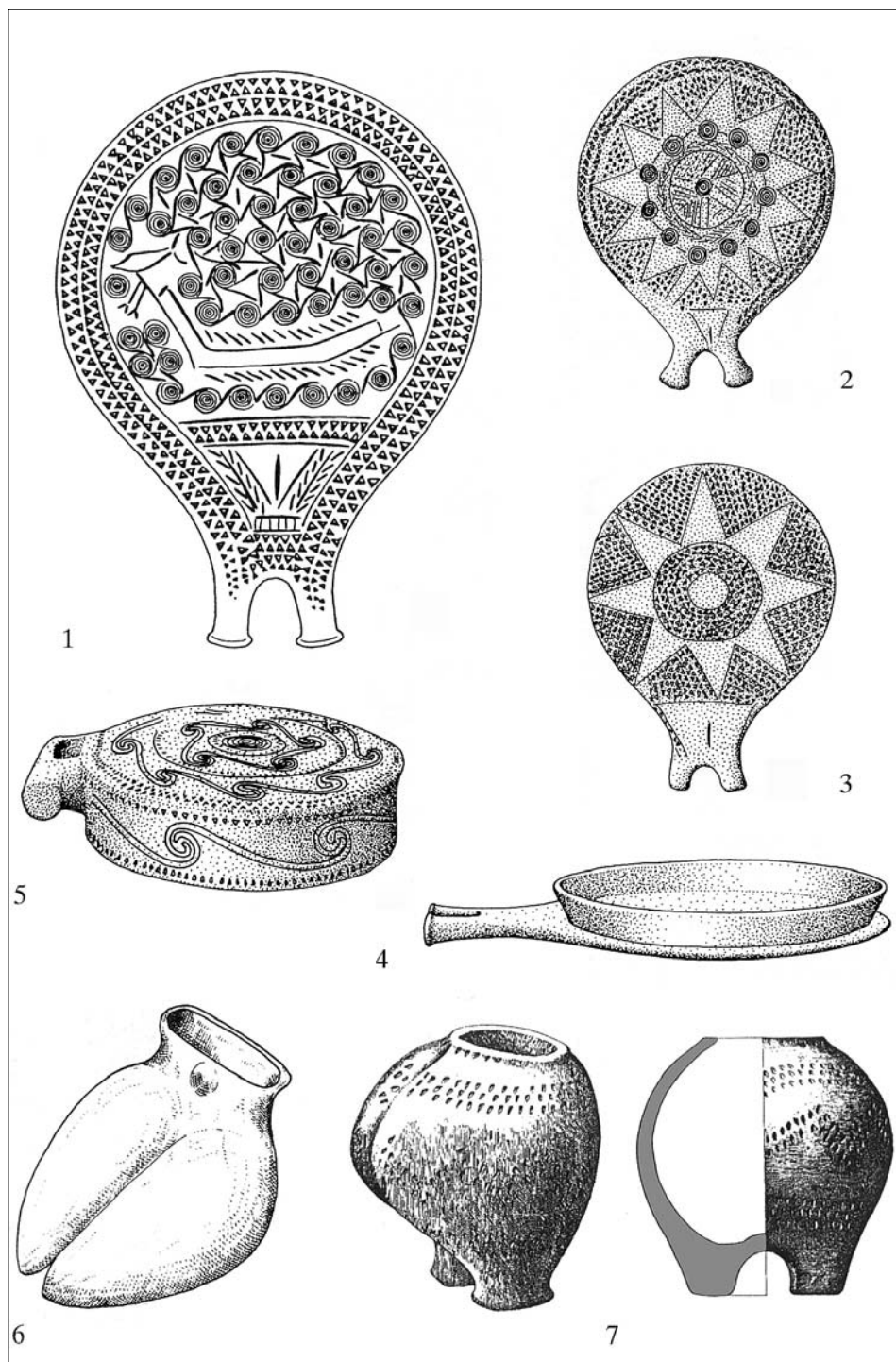
T. I



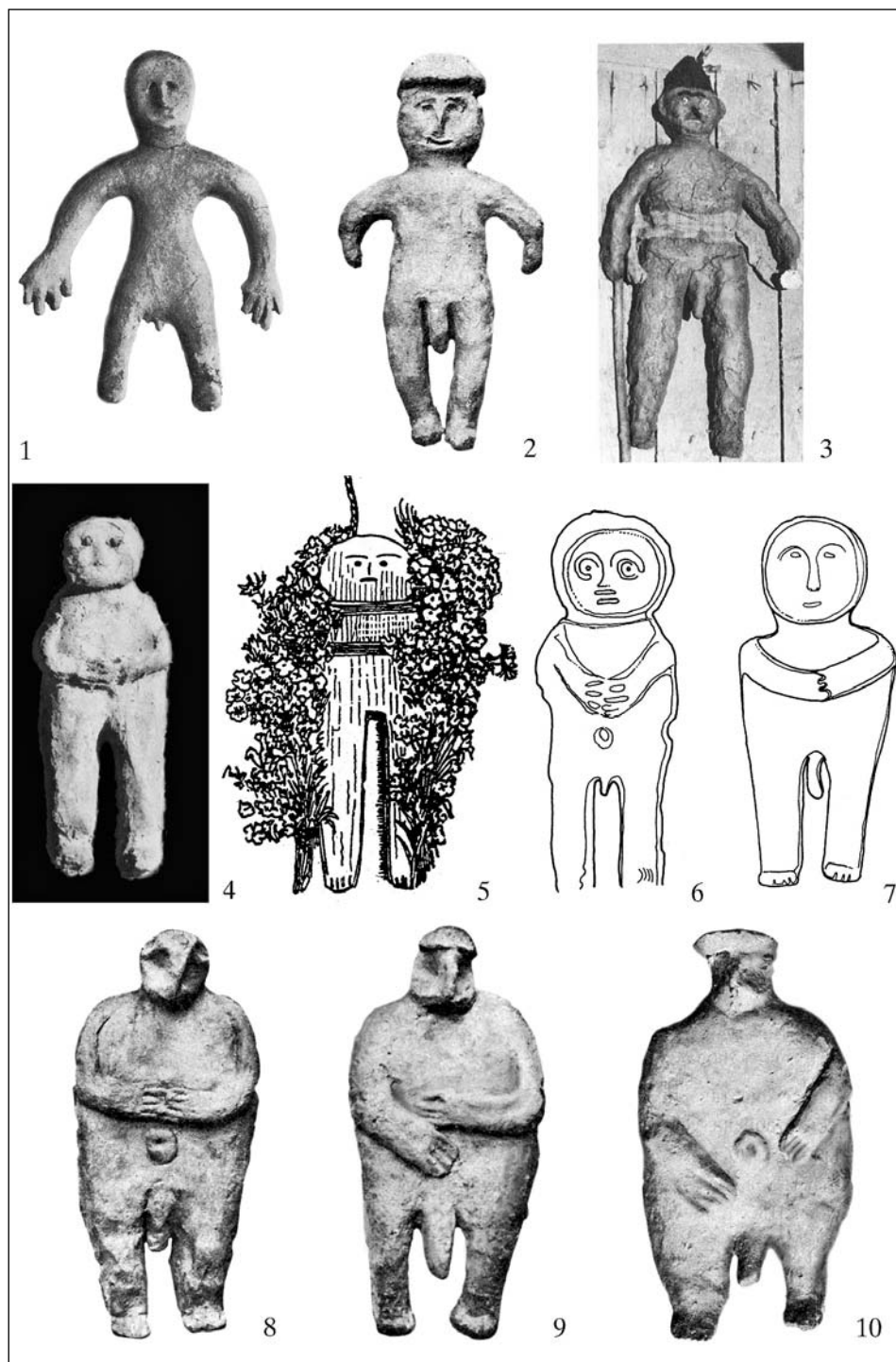
Т. II



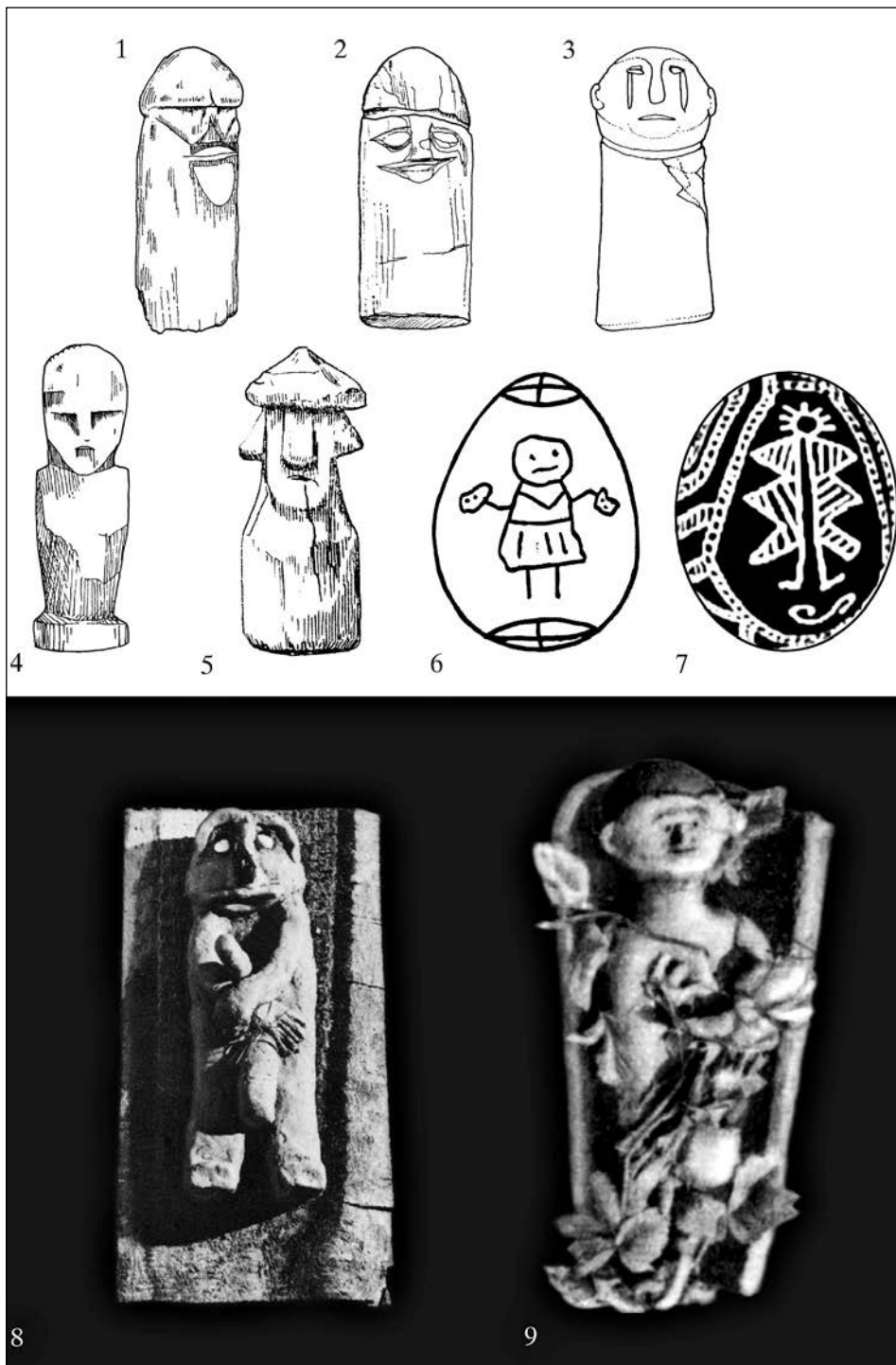
T. III



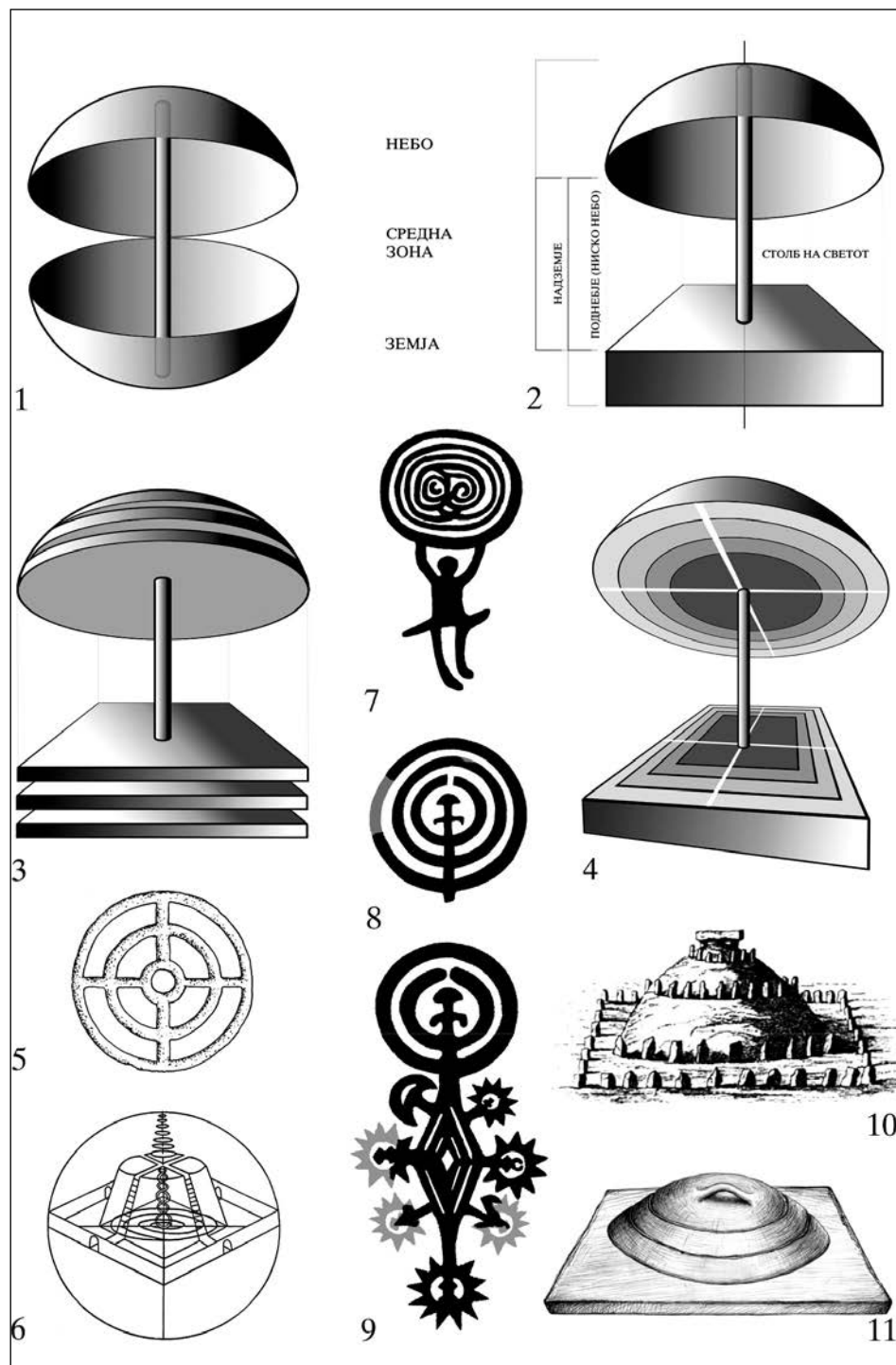
T. IV



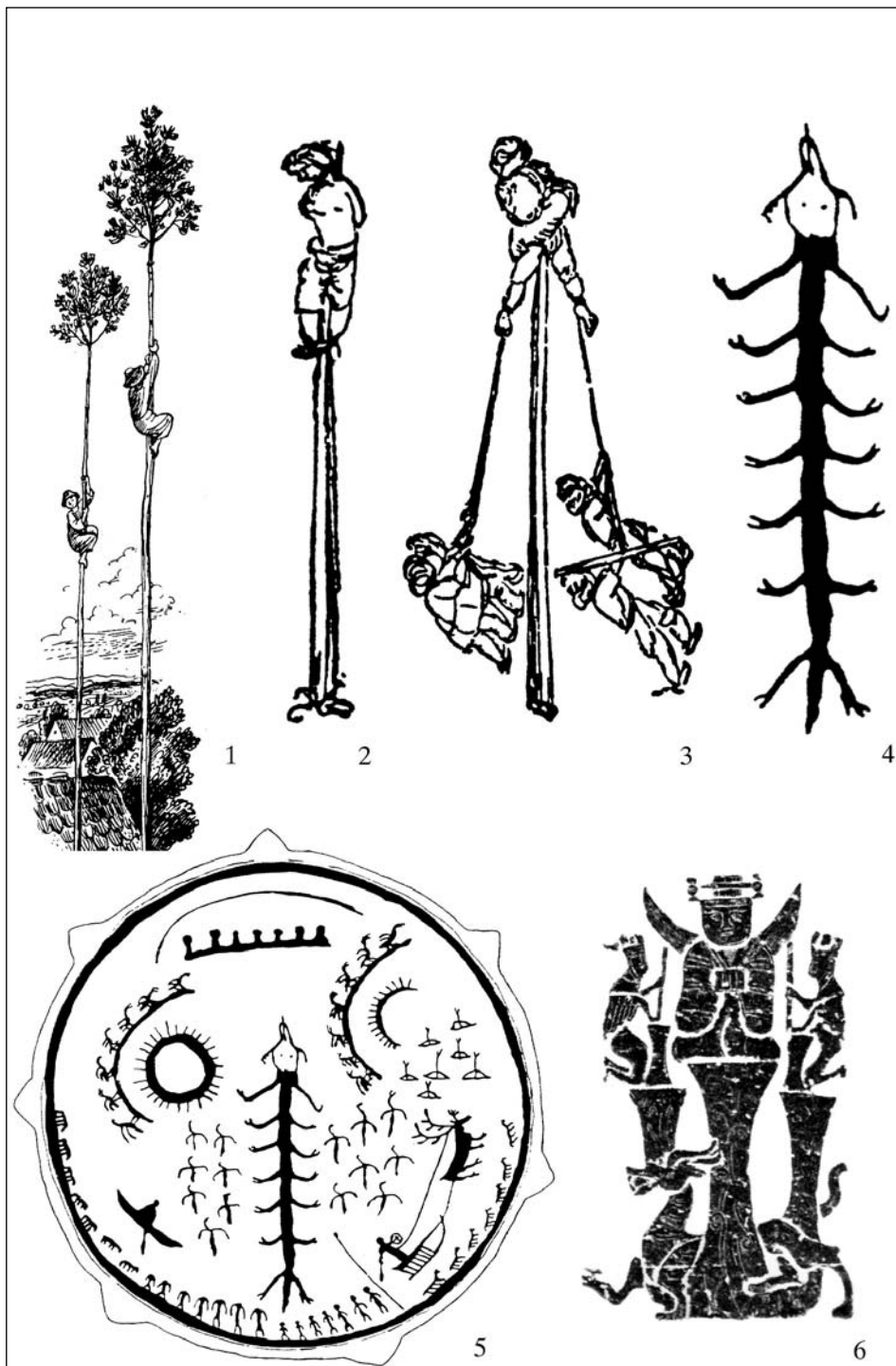
T. V



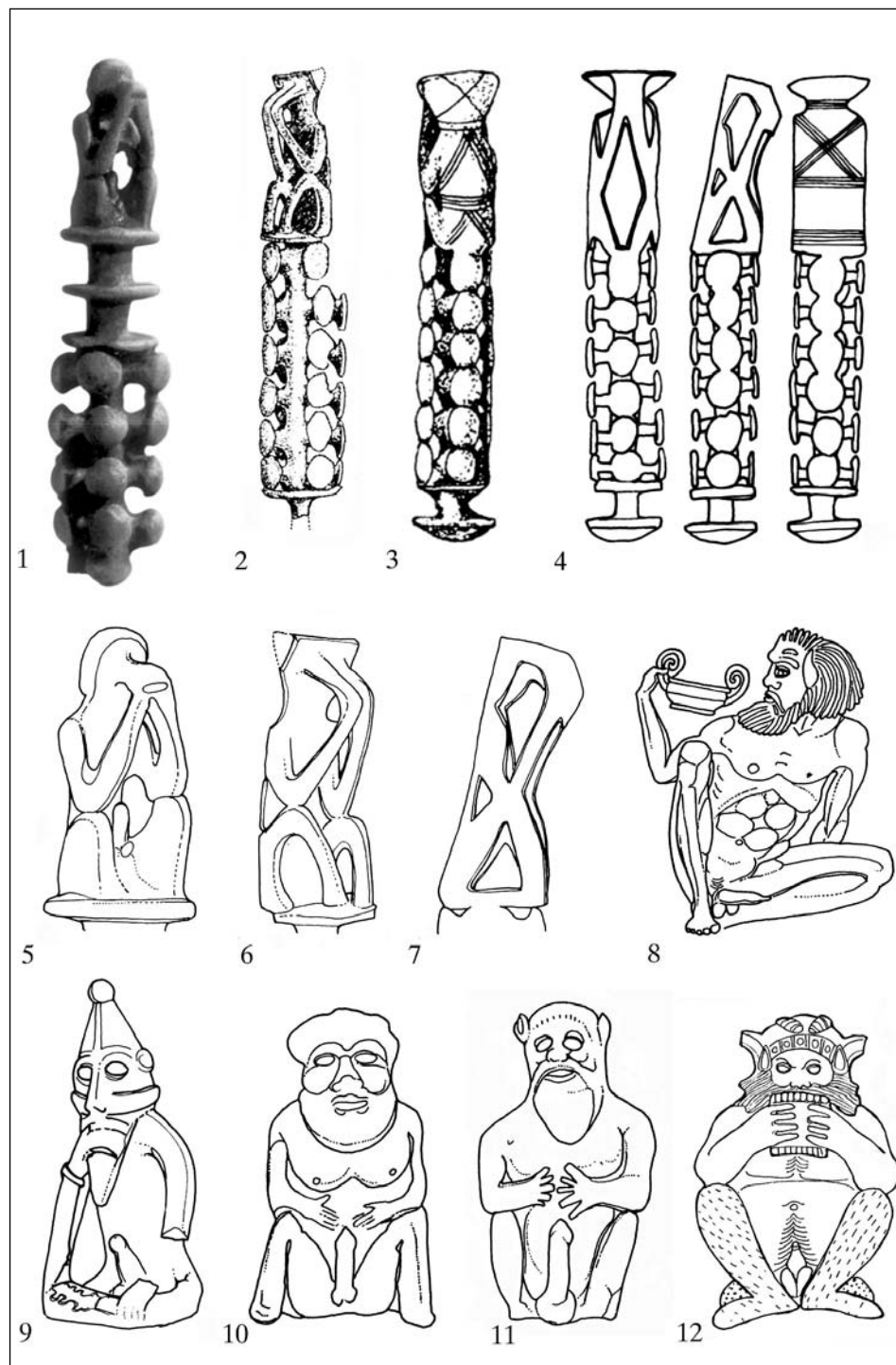
T. VI



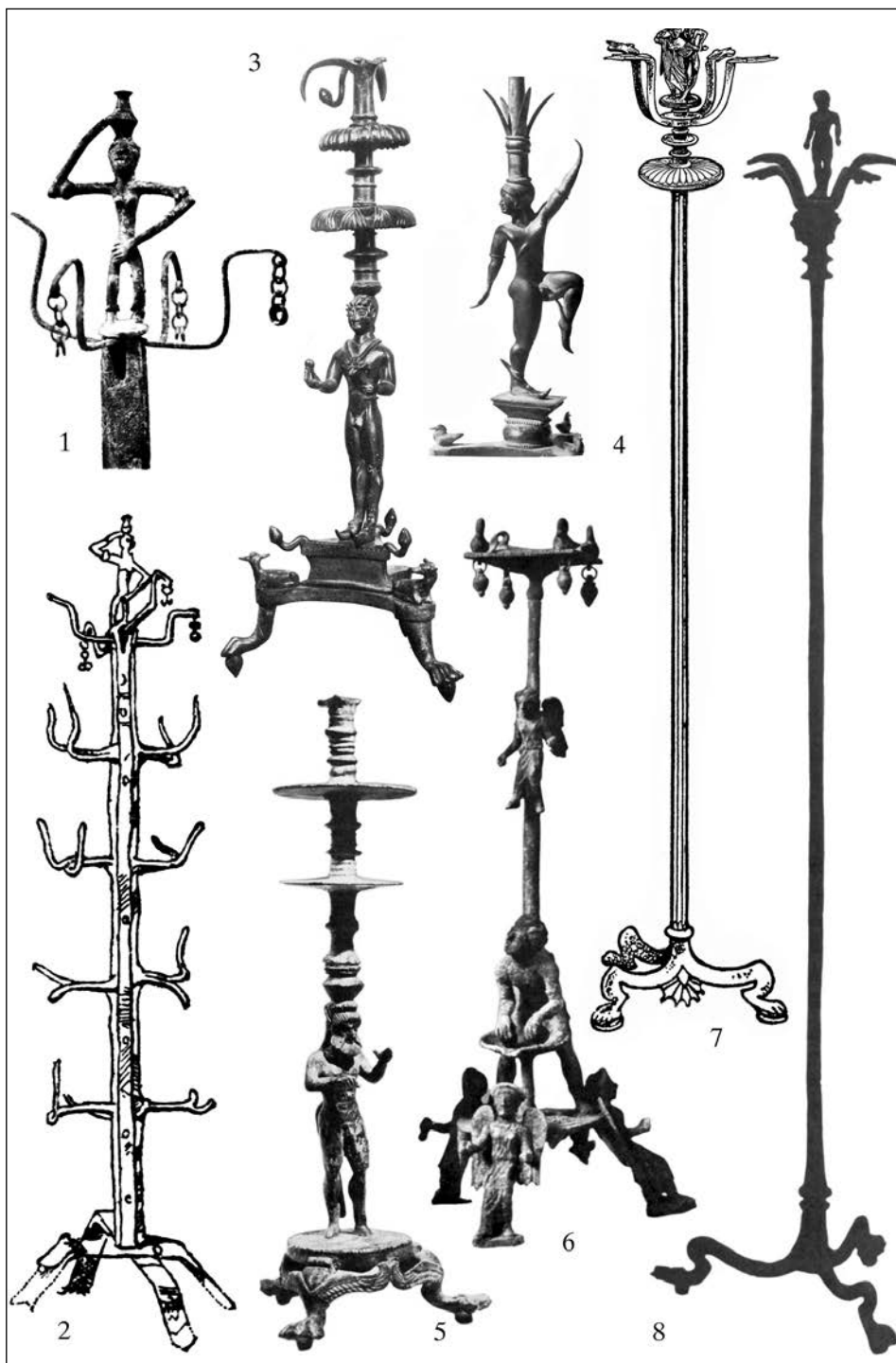
T. VII



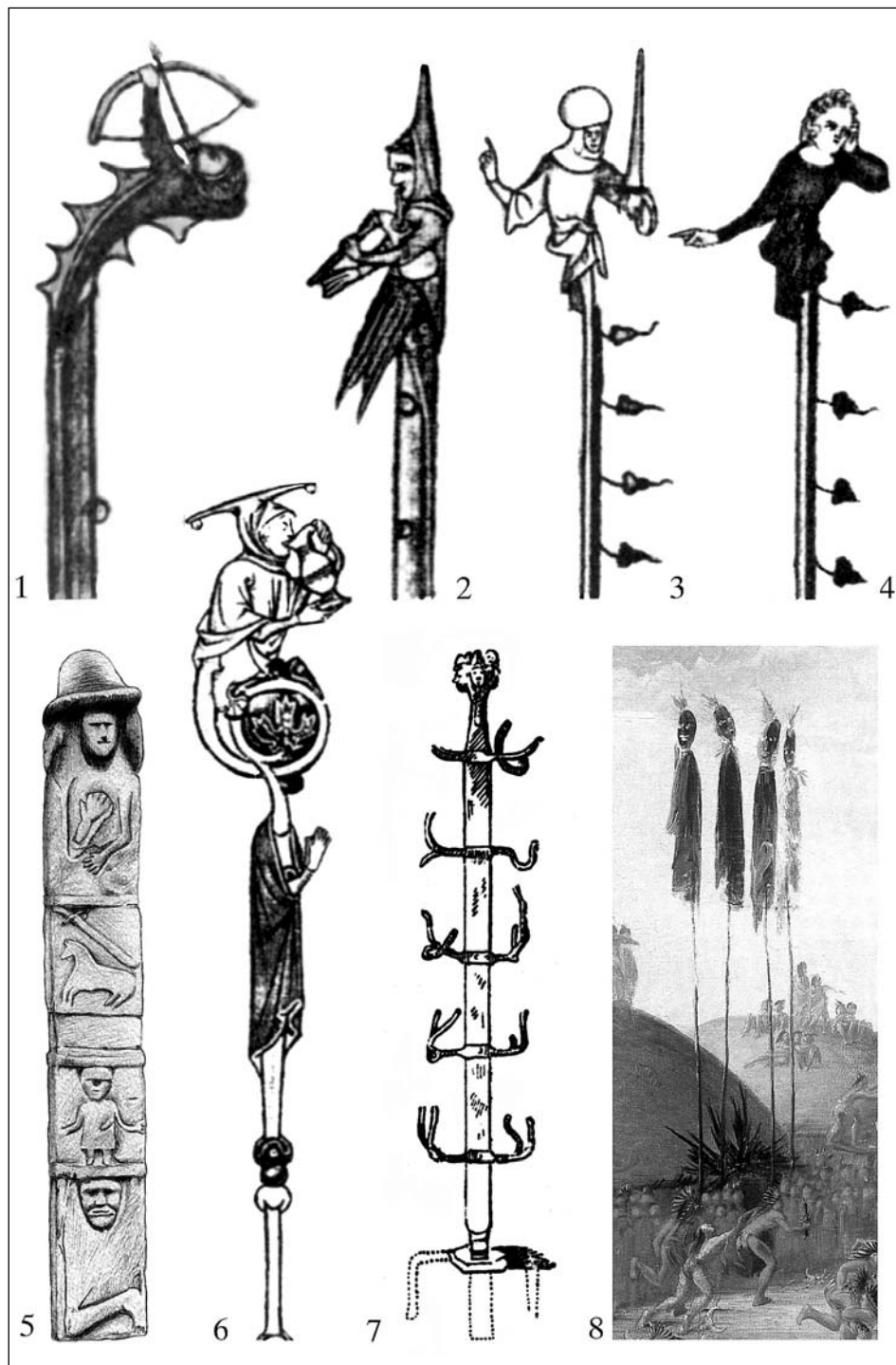
T. VIII



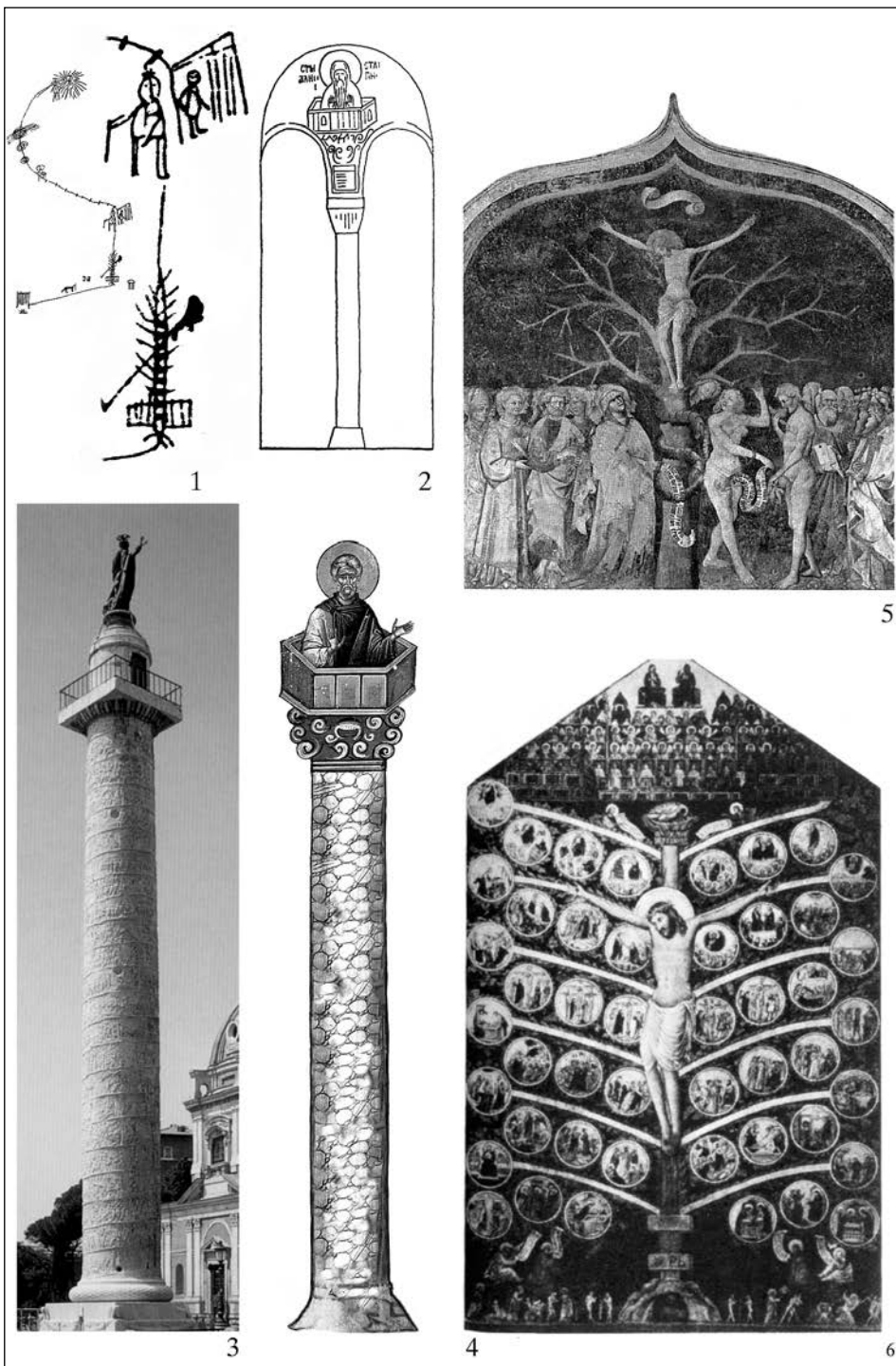
T. IX



Т. X



T. XI



**SEMIOTIČNE INTERPRETACIJE
LJUDSKEGA IZROČILA**

**INTERPRETAZIONI SEMIOTICHE DELLA
TRADIZIONE POPOLARE**

**SEMIOTIC INTERPRETATIONS
OF LANGUAGE AND TRADITION**

A Structure for the Gods: The Indo-European Pantheon Reconsidered

Emily Lyle

This article suggests that we can possibly reach a fuller understanding of the Indo-European pantheon by positing a prehistoric state when a tenfold set of gods had places in a structure of space and time and social organisation. The place of kingship is especially complex but it is suggested that eight of the deities (including two goddesses) can be categorised in terms of three pairs of dualities.

Ideas that I have had for some time (see Lyle 1990; forthcoming “Importance”) are beginning to penetrate into the scholarship on mythology, although still rather slowly, and it seems appropriate at this point to invite discussion of them in the Slavic context. Nowhere in the Indo-European world do we have a coherent system of gods but my view is that it is possible to postulate such a system as having once existed in prehistory. It was very likely in decay even in the oral period and the arrival of writing would have been inimical to it. It is an interesting fact that it is actually rather difficult to convey a total cosmological scheme in writing, and that is our task at the present day if we want to envisage the possibility that the pantheon was a coherent grouping of gods that made sense in an original setting thousands of years ago and retained its mythic power long after it had fragmented.

We can expect that the names we have for gods in most branches of the Indo-European language and culture family will be many more than can be accommodated in a relatively compact structure. We have to allow for duplications and the splitting off of aspects of a deity as separate divine figures. At the same time, we can expect that there will be gaps when we try to match the set of major gods in any one branch with an overall schema. There is likely to have been loss in the course of time, and possibly also two or more gods that were once separate will have been amalgamated into a single one that is conceived of as especially powerful. The task of arriving at an overall system might seem hopeless and it has certainly not been possible to posit one through working back from the historical evidence in the different branches of the Indo-European in the absence of a theory about how the gods fitted into a total cosmology.

There has been structural work done in the past in the Indo-European area and we are indebted especially to Georges Dumézil for a lifetime of work (see Littleton 1982), without which the current advances would not have been possible. We are also indebted to the anthropologist, N. J. Allen, for pointing out that the structures that Dumézil elicited from texts indicate that we are dealing with the remnants of a primitive classification system (Allen 2000: 62-63). Once we acknowledge this, we can begin to work from the other end and make theoretical statements that would apply to a postulated state in prehistory.

The remnants scattered throughout the Indo-European area are very rich and clearly much attention was paid to the ritual use of space and time, and so we can safely posit a cosmology that enclosed human beings and supernatural beings in a spatio-temporal framework. The ritual year has recently become a focus for research and I will take up some points about time below but I will start with space, which I will consider first simply on the horizontal plane. In a universal schema deriving from the sense of the upright human body we are aware of four directions reaching out from a centre, and this centre may or may not be given expression as a separate, fifth, place. Into this neat schema of four or five places comes the anomalous and puzzling Indo-European emphasis on tripartite division. Dumézil simply thought that there were two different systems (1973: 9) but Rees and Rees (1961: 118-133), Allen and I have attempted to co-ordinate them. I shall give my own solution here.

The first point I wish to make is that we can only begin to understand a system that includes a valuing of both three and four/five by admitting that it is complex. Dumézil's thinking in this area was not confined to simple "functional" figures (representing his three "functions" of the sacred, physical force and prosperity/fertility) but also posited additional trifunctional figures – a king god and a goddess. Daniel Dubuisson recognised a fivefold scheme like this too and also argued, as others have done, that there are light and dark aspects of the functional and trifunctional positions (Dubuisson 1985). This gives us not simply the five positions called for by considering the fuller set of the horizontal divisions of space but a set of ten. I argue that this is the total number of major gods in the pantheon and that they can be placed in this spatial pattern. Kingship is widely associated with the centre and there is little difficulty in placing the trifunctional king figures here. The goddesses I understand as having the third place in the sequence of four running round the four directions, but this is perhaps more problematic and I would like to consider the matter of sequence in vertical as well as horizontal space. Because of the force of gravity, we are inclined to take the top as the beginning and I understand the equivalent of the four directions to be, in vertical space, the four layers of: heaven, the space between heaven and earth (atmosphere), earth, and sea in that order. It will be no surprise, then, that I see the female as in the position that corresponds to earth. We can lay out the set of ten as a single string of numbered items (Figure 1) and, as I first suggested this treatment at a conference in Edinburgh in 2005, it can be referred to as the Edinburgh reference set. The first of each pair is the light component and the second the dark one. The identifications in terms of Dumézil's functions are given above and the identifications in my terms are given below.

When we come to the identifications in my terms, the kings in the centre are distinctly different from the rest and do not fall under the pattern that I suggest for the other gods. I argue that the eight other gods are definable as different combinations of three characteristics. This may seem too calculated but it just makes precise a number of features of the gods that have been recognised in myth and cult. It has, for example, been quite customary to talk about "sky gods" and "chthonic gods" and "old gods" and "young gods". Let us discuss the "old gods" first since they can be considered to form a set of their own in the beginning of time before the "young gods" came into existence (cf. Lyle 1990; 1995; forthcoming "Narrative"): These are the dark components in the series (excluding the dark king). I understand them as gods that can be identified with the layers of the universe, including the primal goddess located at the level of the earth. Two of them belong to the above and two to the below, and it is quite relevant here to look at categories from

Ancient Greece, where the above corresponds to the hot and the below to the cold (Lyle 1990; 1995). Ancient Greek philosophy cross-cut these categories with a second duality of the dry and the wet, and I think we can see the four old gods as corresponding to the four elements, although discussion of the four components takes its own direction in philosophy so that the elements are not normally listed in the order that would be appropriate to the layers of the universe: air, fire, earth and water. It may be relevant here to mention a set of cosmological figures in Old Norse literature that Jón Hnefill Adalsteinsson writes about in this way (1998: 30-31) for it is interesting to observe that, in this grouping of elemental figures, one of the four is female.

Ægir, the god or giant of the sea, and Hraesvelgr, the god or giant of the wind are not the only *jötnar* who represent the elements in the Old Norse world picture. One can also mention the giant Surtr, who is the representative of fire. Some scholars have also wished to see the fourth element, earth, in the shape of the giant Gymir, the father of Gerðr who was won over by Freyr. In Old Norse belief, however, Jörðin or Earth was early on connected to Óðinn, who became her husband, and to Þorr who is known as “Jarðar burr”, the son of Earth, and was considered to be their son.

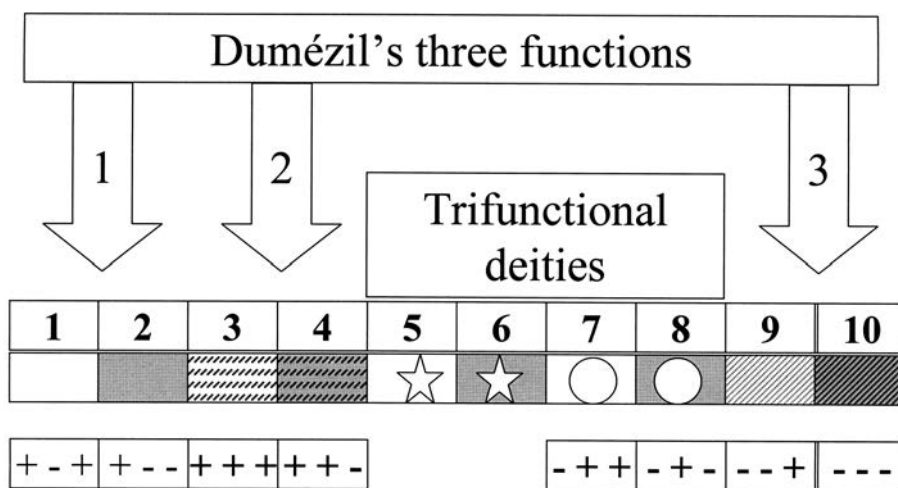
The “old gods” sequence runs as shown in Table 1. The opposition hot/cold (A) is given first and the opposition dry/wet (B) is given second, with the hot and dry called + and the cold and wet called -. In a third opposition already implied (C) all the old gods are the dark (-) part of a light/dark opposition.

A	B	C			
+	-	-	hot and wet and dark	heaven	air
+	+	-	hot and dry and dark	atmosphere	fire
-	+	-	cold and dry and dark	earth	earth
-	-	-	cold and wet and dark	sea	water

How are we to see these components in relation to time? I am pleased to say that Nikita I. Tolstoy independently of my own studies has shown that the cycle of the year corresponds to the cycle of the 24-hour day and that both are cross-cut by two dualities (Tolstoy 1997; 2002; cf. Lyle 2006). I would put them in correspondence with what has just been discussed and say that the halves that run from midwinter to midsummer and from midnight to noon and back belong to the hot/cold series of oppositions (A) and that the summer/winter and day/night (as period between sunset and sunrise) oppositions belong to the dry/wet series (B). We will not be surprised, however, to find that there is an extra complexity in the system. The period of the twelve days around midwinter and a corresponding period in the night (which I would define as between last light and first light) seems to be the dark part in the light/dark opposition (C) of which the light part is the whole of the rest of the year. The period of the twelve days, then, would be dedicated to the old gods and be strongly associated with danger and death and reversal while the rest of the year would relate to the young gods.

Why should we think that names would identify gods more securely than the triple categories proposed here? Of course, we relate to named beings as to human friends and enemies but we have to be careful not to reify the gods and say that such-and-such a named

god has such-and-such characteristics and takes part in such-and-such specific activities. Very often, all we can safely say is that a named god is called upon in cult at a specific place and time or that a named god acts in a particular way in a story told in a particular century in a particular language. There is no desire to replace what can be learned from cult and narrative, but I hope we can begin now to put that information together with definitions of gods who are old or young, of the above or the below and of the summer or the winter (to take certain aspects of their dualities), and that can be related to divisions of space and points in the ritual year. The period of the twelve days, then, would be dedicated to the old gods and be strongly associated with danger and death and reversal, while the rest of the year would relate to the young gods (excepting the dark king).



Although I have accepted Dumézil's notion of the functions and built from that, I should add that in many ways my approach to them differs from his. I see the possibility that, in the prehistoric period, the concept of physical force was attached to young men, the concept of prosperity/fertility to mature men, and the concept of the sacred to old men in a society that operated an age-grade system (1997; 2001). I also find that two of the keys that Dumézil used to unlock the system of the pantheon – the Mitanni treaty with its Indic names of gods and Adam of Bremen's account of the Uppsala temple with its Norse names – were misinterpreted by him (2004; submitted), and that we cannot place any reliance at all on his placement of gods within the structure, although the threefold structure itself does hold up well under examination. We really have to start again and it could be an exciting time for comparative mythology as we unfold the layers of meaning in the light of the suggested paradigm. Once we discard Dumézil's interpretation of the triads in the keys he used, we can probably agree that the central figure in each of them – Indra in the one case and Thor in the other – are both powerful thunder-and-lightning gods and are also likely to be in the role of king as is the thunder-and-lightning Greek god, Zeus. In the Baltic context, Perkūnas, whose name means thunder, was the sole god in the thirteenth-century Lithuanian shrine found under the

cathedral in Vilnius (Laurinkienė 1996: 81-86, English thesis abstract 15-16), and I take it that as the king figure he represented the totality. In the Slavic context, the equivalent figure that I would identify as the king is Perun (cf. Kropej 2003: 126-131). I think this may strike scholars as a natural interpretation, but time will tell whether this is the case and whether it is possible to build up a Slavic structure centred on the king that is in keeping with a total Indo-European tenfold pantheon that draws on all branches of our wide-ranging tradition and relates to concepts of space, time and social organisation that were current in prehistory.

References

- Allen, N. J. 2000 *Categories and Classifications: Maussian Reflections on the Social*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Adalsteinsson, Jón Hnefill 1998: *A Piece of Horse Liver: Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources*. Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Dubuisson, Daniel 1985: Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles. *L'Homme* 93, 105-121.
- Dumézil, Georges 1973: *The Destiny of a King*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Kropej, Monika 2003: Cosmology and Deities in Slovene Folk Narrative and Song Tradition. *Studia Mythologica Slavica* 6, 121-148.
- Laurinkienė, Nijolė 1996: *Senovės lietuvių dievas: Perkūnas [Old Lithuanian Gods: Perkūnas]*. With English summary. Tautosakos darbai IV (XI). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Littleton, C. Scott 1982: *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Work of George Dumézil*. 3rd ed. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Lyle, Emily 1990: *Archaic Cosmos: Polarity, Space and Time*. Edinburgh: Polygon.
- Lyle, Emily 1995: Modeling Feature and Mark in Old-World Cosmology. *Semiotica* 106, 171-185.
- Lyle, Emily 1997: Age Grades, Age Classes and Alternate Succession: A restatement of the basis at the societal level of Indo-European symbolic partition. *Emania* 16, 63-71.
- Lyle, Emily, tr. Aude Le Borgne 2001: Grades d'âge, classes d'âge et succession alternée: Nouvelles vues sur l'origine des partitions symboliques indo-européennes au niveau sociétal. *Ollodagos* 16, 111-145.
- Lyle, Emily 2004: Which Triad? : A Critique and Development of Dumézil's Tripartite Structure. *Revue de l'histoire des religions* 221, 5-21.
- Lyle, Emily 2006: The Question of the Ritual Year and the Answers to It. In Mifsud-Chircop, George, ed., *The Ritual Year*. First International Conference of the SIEF Working Group in association with the Department of Maltese, University of Malta Junior College Msida, Malta, ed. George Mifsud-Chircop, pp. 373-381. Malta: Publishers Enterprises Group (PEG) Ltd.
- Lyle, Emily forthcoming "Narrative": Narrative Form and the Structure of Myth. Paper presented at the 14th Congress of the International Society for Folk Narrative Research. *Electronic Journal of Folklore* (Tartu).

- Lyle, Emily forthcoming "Importance": The Importance of the Prehistory of Indo-European Structures for Indo-European Studies. *Journal of Indo-European Studies*.
- Lyle, Emily submitted: Gods and Men in a Temporal Triad in Scandinavian Sources. *Temenos*.
- Rees, Alwyn and Brinley Rees 1961: *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*. London: Thames and Hudson.
- Tolstoy, Nikita I. 1997: "Vremeni magicheskiy krug." In *Logicheskij analiz jazyka: Jazyk i vremena* (*Logical Analysis of Language: Language and Time*), ed. Nina Arutjunova, pp. 17-22. Moscow: Indrik.
- Tolstoy, Nikita I. 2002: The Magic Circle of Time. *Cosmos* 18, 193-206.

Struktura za bogove. Ponoven pretres indoevropskega panteona.

Emily Lyle

Do novih spoznanj o indoevropskem panteonu bi bilo mogoče priti ob predpostavki prazgodovinskega stanja, v katerem je bil desetdelen niz bogov umeščen v strukturo časa, prostora in socialne organizacije. Posebno obsežno je vprašanje kraljevanja. Avtorica je mnenja, da lahko osem od teh desetih božanstev, med katerimi sta tudi dve boginji, razporedimo v kategorijo treh dualnih parov.

Witches' zoopsychonavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and trance)

Suzana Marjanić

I shall attempt to interpret witches' zoopsychonavigations in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and trance), in the framework of which I shall be trying to designate the concept of zoopsychonavigation as the border of permeation between shamanistic ecstatic experiences and the witches' experience of lethargy.

In addition to the above concept of zoopsychonavigation, I establish equally possible contacts between witchcraft and shamanism on the basis of the mythem about the mutual agon between shamans as well as between witches, the distinctive features of their birth (for example, their birth in a caul), the axis mundi topos – the mythic geography of mountains and trees (the parallelism between the shamanistic tree and the fairies' tree), the use of hallucinogenic plants that have been noted in the practices mentioned, as well as the light-enhanced hypostases of the witches' bodies in the context of Eliade's attribution of the shaman as "a master over fire".

Taking as a starting-point the book *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry* in which Anna-Leena Siikala, emphasises, among other points, that "shamanism is not a religion, but rather a complex of rites and beliefs existing within different religions",¹ I shall consider witches' zoopsychonavigations in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and trance). In this framework, I try to designate zoopsychonavigation as the border of permeation between shamanistic ecstatic experience and the witches' experience of lethargy. I shall be endeavouring in the *possible* search in question to achieve a theoretical *peaceful and active co-existence* between two *contradictory* concepts – Klaniczay's hypothetical concept of a transition from shamanism to another belief system dominated by witchcraft² and Gustav Henningsen's contradictory concept, which assumes that European witchcraft developed out of a shamanistic system of which it was an "important and integrated part".³ I admit

The article was prepared for the journal *Studia ethnologica Croatica* (Vol. 17, 2006) in the Croatian language, and was written for the conference *Shamanism: a Theoretical Construct or a Living Tradition*, organised by the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the Faculty of Arts in Zagreb and the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the Faculty of Arts in Ljubljana, held in Motovun in Istria on 25 June 2004.

¹ Siikala 2002: 43.

² Klaniczay 1984: 413, 415.

³ Henningsen 1991/1992: 301.

One should also emphasise here the research done by Éva Pócs, who shows that the roots of witchcraft – thinking of the witchcraft of Central and South-eastern Europe – lie in so-called European shamanism. In other words, this author sets forth from Eliade's differential guidelines on shamanism in the broad sense and on central shamanism – the shamanism of Siberia and Central Asia (Pócs 1999: 13–14).

that the assertion in question is *somewhat paradoxical*, due to the fact that the *figure of the paradox* nevertheless continues to be, it seems to me, a fundamental poetic figure of witchcraft imaginings within the framework of the European witchcraft studies concept.⁴

The psychoanalytical paradigm or "comprehending mental illness similarly to comprehending witches"⁵

To start with, let us briefly scrutinise certain joint paradigms within which witchcraft and shamanism are incorporated, in the framework of which I shall place the emphasis on the psychoanalytical paradigm. For example, numerous scholarly disciplines – folklore research, ethnology, anthropology, archaeology, gender studies, history, performance studies, psychology, religious studies⁶ – are interested in shamanism, and equally in witchcraft. *Shamanism* and *witchcraft* are also equally linked by their use as *terms*; in other words, the term *shaman* is used in anthropology partly in order to avoid the sensationalist or *negative* connotation of the term *witch* and *witch-doctor*.⁷ Points of contiguity are revealed, of course, in psychoanalytical paradigms, since psychopathological phenomena are often attributed to the *abstract figures* of the shaman and the witch.⁸ Shamanism as a "mental disturbance" (mainly in connection with schizophrenia and epilepsy) – or to use the more precise syntagm – *a state with symptoms of mental suffering*, was also interpreted, beside other ethnographers, by Åke Ohlmarks, the last investigator to favour explaining shamanism by Arctic hysteria, by his differentiating definition of Arctic and sub-Arctic shamanism, concluding that shamanism is an exclusively Arctic phenomenon that emerges under the influence of the cosmic environment on the mental instability of inhabitants of polar regions. Namely, according to his interpretation, for example, excessively cold, long nights, desert solitude, and a lack of vitamins affect the nervous system of Arctic inhabitants, causing either Arctic hysteria (*meryak*, *menerik*) or shamanic trance.⁹ However, Eliade stresses that similar psychopathic phenomena – including cataleptic trance (*separation of the soul from the body*) – are actually found everywhere (geographically).¹⁰

⁴ Concerning the paradox of solving the shaman enigma cf. Harvey 2003: 1–3.

⁵ Szasz 1982: 17.

⁶ Cf. Harvey 2003: 1.

⁷ Harner 1976a: XI.

⁸ On the criticism of psychoanalytical interpretations which attributed psychopathological phenomena to witches through the claim that witches were *mentally disturbed women*, whose *illness* neither *well-intentioned* Inquisitors nor *great ignoramuses* managed to diagnose cf. Szasz 1982: 111. As stated by Penelope Shuttle and Peter Redgrove, we are speaking of 9 million menstrual murders, since the proportion of executed women in relation to men in the witch hunts was in a ratio of 100:1 (Shuttle, Redgrove 2002: 192, 197). Beside the psychoanalytical paradigm, the abstract figures of the shaman and of the witch are also in the same way linked by the inquisitorial methods of the Christian missionaries, who were not indulgent towards the shamans either, almost completely rooting out shamanism during the 19th century: for example, "it was even a crime to possess a drum, but some trance techniques managed to exist" (Stutley 2003: 65).

⁹ Eliade 1974: 24.

On fasting as a type of physical mortification resorted to by early aspirants to spirituality from the aspect that undernourished persons usually suffer from neuroses, depression, hypochondria and anxiety, and visions cf. Huxley 2001: 142–146. Similarly, Anna Reid adds that Siberian shamans undertake soul-journeys in a state of trance, which they achieve through dance, fasting, or the ingestion of hallucinogenic plants (Reid 2003: 5). For example, Tokarev quotes numerous ethnographic sources that also interpret shamans as persons with a tendency towards epilepsy (Tokarev 1978: 291).

¹⁰ Eliade 1974: 27.

Within the framework of the deeper stages of altered states of consciousness that are attributed to shamans and witches, the two most powerful forms of hallucinogenic experience are manifested in transformations into animals and a sense of floating,¹¹ which, as I will explain later, I comprehend as *zoopsychonavigations*. In this respect, Richard Noll uses the term *shamanistic state of consciousness* (consequently, in the above context – a more specific term than *altered states of consciousness*) – which he adopts from the book *The Way of the Shaman* (1980) by Michael J. Harner – thus denoting *that which* anthropologists call a *séance*, *trance*, or *ecstasy*, thereby negating the psychopathological interpretation of shamanism, emphasising its psychotherapeutic techniques.¹² Here, of course, we must return to the points of contact and differences between psychoanalysis and shamanism – or in Lévi-Strauss' definition: "In the schizophrenic cure the healer performs the actions and the patient produces his myth; in the shamanistic cure the healer supplies the myth and the patient performs the actions."¹³

Points of contiguity between shamanism and psychology are also realised in ecopsychology (the conjunction between psychological and ecological paradigms), which is practised today, for example, by Leslie Gray, an ecopsychologist and shamanistic consultant, on the path of Theodor Roszak's book *The Voice of the Earth* (1992).¹⁴

In the same way, the points of contact between witchcraft and shamanism are effectuated today in neo-shamanism, which encompasses three paradigms – Wicca, Druidism and Paganism – since, for example, some adherents of Wicca designate their own religion as "Shamanic Wicca", "Shamanic Craft" and "Wiccan-shamanism",¹⁵ just as Tanya Luhrmann does, and representatives of Wicca often state that it derives from pre-historic European shamanism.¹⁶ This idea has been extensively popularised by the Egyptologist, Margaret Murray, who stressed in her book *The Witch Cult in Western Europe* (1921) that the victims of witchcraft courts practised the survivals of pagan religion,¹⁷ whose followers worshipped Cernunnos, the horned god (a Gallic deity whose name covers the meaning *the one who has the top of the skull like a stag*).¹⁸ He was known in Rome under the name *Janus*, or *Dianus*, while Frazer described him in the first chapters of *The Golden Bough*. Murray explained that *Diana* was in fact the female form of that name (*Janus Dianus*) and figured throughout Europe as the leader of the witches, so that the cult was called the *Di-anic Cult*.¹⁹ In studying the possible correspondence between witchcraft and shamanism, I had access, of course, to the book, *The Spiral Dance*, by Starhawk, one of the best-known contemporary witches, who states that the religion of witches is a shaman religion and,

¹¹ Dowson, Porr 2001: 171.

¹² Noll 1983: 443–444.

Richard Noll's terminological intervention in the *shamanistic state of consciousness* ties in with Eliade's aphoristic explication: "(...) though the shaman is, among other things, a magician, not every magician can properly be termed a shaman" (Eliade 1974: 5).

¹³ Lévi-Strauss 1963: 201.

¹⁴ Cf. Gray <http> and Leslie Gray's interview, in which she explains that ecopsychology has its roots in shamanism (Gray 1995: 172–182).

¹⁵ Wallis 2001: 214.

¹⁶ Luhrmann 1989: 134, 329.

¹⁷ Cf. Wallis 2001: 214–215.

¹⁸ Chevalier, Gheerbrant 1987: 228.

¹⁹ Cf. Eliade 1981: 99.

as such, allocates spiritual value to ecstasy.²⁰ For example, Marina Milićević Bradač links the very figure of the horned deity, Cernunnos, with the ideosphere of shamanism, establishing identification between the shaman drum and the stag that leads shamans into the other world.²¹ In that way, invoking Eliade, she states that the drum is an essential part of shaman equipment and that, the Yakuts and Buryats, for example, believe that the drum in question leads into astral journeys and call it the *shaman's horse* (a horse is also painted on the Altaic drum). If the drum is made of roebuck skin (as among Karagases and Soyots) then they call it the *shaman's roebuck*, or, as among certain Mongol tribes, it is called the *black stag*.²²

Shamanistic and witches' *agon* and the light-enhanced *antisacrum* of the witches' body

In the context of legends about *krsniks*,²³ dominated by the mythem of their struggles (*agon*) with *štriguns* (wizards) in animal form (for example, in battles between the *krsnik* as a white dog, a white cat, a dappled ox, and a *štrigun*/wizard in the form of a black dog, a black cat, or a black ox),²⁴ Maja Bošković-Stulli points out that Eliade mentions only in passing the shaman's combativeness; "in certain Siberian traditions shamans are believed to challenge one another constantly in animal form".²⁵ Continuing the foregoing statement, Eliade adds: "What is fundamental and universal is the shaman's struggle against what we could call 'the powers of evil'", while, in *another place* in his book on shamanism, he mentions that the shamans engage in struggles between themselves in the form of animals and, if a shaman's *alter ego* should come to grief in the conflict, then the shaman soon also dies. In addition, Eliade attributes the foregoing mythem as being *extremely frequent* in shamanistic belief and folklore.²⁶

²⁰ Starhawk 2000: 30.

Cf. the computer drawing of Witchdance (2001) (http://ratko.20m.com/ira/veduta_files/slika9.htm) and the painting The Witches' Dance (1994) (http://ratko.20m.com/ira/veduta_files/slika12.htm) by the artist Krešimira Gojanović. The Witches' Dance painting is also on the cover of the Croatian translation of the book The Spiral Dance by Starhawk (translated by Lidija Zafirović).

²¹ Milićević Bradač 2002: 31.

²² Cf. Eliade 1974: 173–174.

Cf. the picture of the Tungusic shaman drum that the shaman strikes in order to *catch hold of* spirits and enter into an ecstatic state: "The edge of the drum skin is decorated with pictures of reindeer and the handle of the drum stick is carved into the shape of an animal's head" (Lissner 1961: photo 102). Or, as Hoppál stated, the shaman drum figured as a means of ecstatic transport and "it is not accidental that the ever-quickening drum beat resembled the drumming of horses' hooves. Apart from the drum the shamans used horse-head tipped sticks during their 'journeys'" (Hoppál 1993: 190).

²³ On *krsnik* cf., for example, the study by Maja Bošković-Stulli (2003) and the study by Zmago Šmitek (1998).

²⁴ Bošković-Stulli 1962: 531.

Andrija Bartulin notes that dead *krsniks* fight with *kudlaks* (vampires) on the island of Cres, and zoometamorphosise at the same time into cats, dogs, sheep, oxen and horses (Bartulin 1898: 267). Reporting on the island of Krk and the township of Kastav, Milčetić stated that *kudlaks* and *krsniks* can transform into all sorts of animals, most frequently into pigs, oxen and horses: "The *kudlak* is usually black, while the *krsnik* is white or mottled in colour" (Milčetić 1896: 224).

Here it would seem necessary to explain the term *kudlak*. Namely, according to beliefs in Istria and the immediately neighbouring regions, the *kudlak* (*ukedlak*) is a *vještac*, *strigo*, or *strigon* (wizard) during his lifetime, but becomes a *vukodlak* (*kudlak*) in the sense of a vampire only after death (Bošković-Stulli 2003: 20).

²⁵ Cf. Eliade 1974: 509, Bošković-Stulli 2003: 19.

²⁶ Eliade 1974: 94–95.

The mythem about the mutual battles between the shamans can be partly placed in parallel with the mythem of the battles between witches and wizards, which Maja Bošković-Stulli underscores as having been noted in the territory of Dalmatia, where witches and wizards fight between themselves, largely in the clouds when, for example, they usually fly in the form of ravens, with one group defending their village, whilst the other attacks it.²⁷ At the same time, mutual conflict is also characteristic to *moguts* as village protectors since, according to the belief that each individual area has its own *mogut*, and that they do battle in the clouds in the form of various animals (for example, the conflict between the reddish pig and the mottled one), and, as to the victor, "*his state is more bountiful and fertile*".²⁸ For example, M. Bošković-Stulli defines the core of the legend about the battle of two *viščuns* (wizards) in "a tempest", in the forms of a black and a white ox, as an archaic tradition "about people with the hallmarks of shamans and the function of local (clan) protectors", drawing attention to the fact that *viščaks*, *štri(n)guns*, *vremenjaks*, and *nagro-mants* are "polyvalent, so that they can both harm and help".²⁹

Within the framework of the above ethical polyvalence of witches and wizards, I would draw attention to Eliade's explanation of the specialisation among individual nations between "white" and "black" shamans, within which it is not always simple to define the difference.³⁰ In other words, he emphasises how the difference is clearly expressed among the Buryat who differentiate "white" (*sagani bö*) and "black" shamans (*karain bö*), the first of which have relations with the *gods*, and the second with *spirits*. They are also differentiated iconographically: the robes of the white shamans are white, while the others wear blue. Here he also mentions that the mythology itself of the Buryat expresses clear dualism and the fact that the bipartition of the shamans could be a secondary and even quite late phenomenon, deriving perhaps from Iranian influence or from negative evaluations of chthonic and "infernal" hierophanies which with time, of course, started to denote "demonic" powers.³¹ In the same way, he underscores how shamanism among the Yakut people involves a vague "dualism", since the Yakut shaman can serve in equal measure the *upper* and *lower* (the gods "below") gods, "for this '*bis* below' does not always mean 'evil spirits'". He goes on to provide the example from Altaic shamanism in which female shamans are always *black*, because they never effectuate the way to heaven.³²

There is more on the possible dualistic interpretation of the mentioned mythem regarding the conflict between two mythical beings in Croatian oral tradition. Namely, Petar Šimunović (*Brač. Guide Around the Island*, 1972) interpreted the above legend about the battle between two *viščuns* (wizards) in a tempest, in the form of a black and white ox,

²⁷ Bošković-Stulli 1991: 148.

M. Bošković-Stulli points out that the opponents in the battles in the Istrian and Croatian Littoral region (Hrvatsko primorje) are clearly ethically differentiated: the *noble krsniks* fight against the *wicked* wizards and witches, largely in animal forms (Bošković-Stulli 1991: 149).

²⁸ Chloupek 1953: 246.

The most frequent version of the origins of the *mogut* is noted in the belief that if "a woman is pregnant for seven years (while some say nine), then she will give birth to a *mogut*" (ibid.: 241). The *mogut* is the village guardian on whom the produce of the land depends "and that is why the *mogut* contrives the weather". Drago Chloupek interprets the *mogut* as the agathodaimon who takes care of his village, helps the sick and defends his area from alien *moguts*.

²⁹ Bošković-Stulli 1975: 106, No. 85, ibid.: 148 (cf. Bošković-Stulli 1991: 148).

³⁰ Eliade 1974: 184.

³¹ ibid.: 185–186.

³² ibid.: 188–189.

by the dualistic interpretation personifying the good and evil spirit, as a survival of Early Slavic dualistic belief "that was vital among the Croats when they came to Brač from the pagan region around the Neretva (River) during the 7th century".³³

On the trail of the shaman as "a master over fire" (M. Eliade),³⁴ texts/legends speak of the glimmering hypostases (the sparks and glittering effects) of witches' bodies that are linked with their ornithological myth – a matter of an illuminated *antisacrum* (to use Rudolf Otto's term), *light of the darkness*, due to the manner in which they are shown in the ethics and poetics of the *folklore imaginary*.³⁵ Since this is a case of verticalism (an ascent), the rising of the soul is connected with glimmering-fiery effects, but since witches are incorporated in the folklore imaginary of the *light of the darkness*, the *epiphanies* of the witches' lights produce lunar and stellar light. The connection between the witches' epiphanies mentioned and the light-enhanced modifications can be linked with the concept according to which the human soul is "fiery in nature", as Nodilo mentions in the concept of his own "pneumatology" or, more precisely – it figures as "a spark that flew off the celestial fire", concluding how the *fiery* genesis of the soul is not known in the Christian concept of the soul.³⁶

It is also possible to demarcate between *mythological* and *ecstatic* interpretations of the witch personage in the same way that Zmago Šmitek fixed the boundaries between the mythological and ecstatic of the (Slovenian) *kresnik*, in the framework of which he takes as his starting point Ginzburg's definition of ecstatic cults tied in with archaic Eurasian shamanism.³⁷ Let us take a brief look at one 19th-century mythological interpretation of the witch personage, according to Natko Nodilo. Namely, in the Day/Night and Summer/Winter cosmological dualism, Nodilo defines Night as a masculine *form*, and Winter – as *an old hag*.³⁸ Nodilo finds confirmation for the driving out of the *Winter hag* in the Spring

³³ Cf. Bošković-Stulli 1975: 149.

M. Bošković-Stulli refutes Radoslav Katičić's thesis that suggests that the roots of the myth about the duel between the Thunderer/Perun and the Dragon/Veles (Bošković-Stulli 1997: 77, Bošković-Stulli 2003: 32–34) can be detected in legend from the island of Brač. Namely, the author in question stresses that, in reviewing the above thesis, one would have also to take into consideration how a change could have come about in the roles between the personage of Perun's pestilential opponent, the Dragon (Snake), and the later Balkan beneficent protector, the Dragon (Snake), who protects from the malevolent enemy, the *hala* or *lamja* (also dragons) (Bošković-Stulli 2003: 34). Perhaps the solution to this enigma lies in the claim that there is an absence of division in the natural religions into (ethical) good and evil deities, since (each) deity possesses good and evil (cosmic) aspects (cf. Nodilo 1981: 451).

³⁴ In any case, shamans are more than mere "masters over fire" (Eliade providing on this track a comparison with devils in European folk beliefs), but can incorporate the spirit of fire and throw flames from the mouth, nose and their entire bodies during séances (Eliade 1974: 474).

³⁵ Cf. Marjanić 2002: 242–243 on individual examples of legend that testify to the connection between witches and glimmering hypostases. For instance, there are examples of *viškas* (witches) from the village of Ivčević Kosa who fly on brooms to Klek Mountain on the eve of St George's Day: "There is talk among the common folk that bright sparks can be seen in the air on that night, and that these are the *viškas* journeying to Klek" (Hečimović-Seselj 1985:195). Cf. Mirjam Mencej's text (2004), in which the author points out that the glittering light-effects phenomena, which are linked with the souls of the dead in the popular beliefs of the Slavs and peoples throughout most of Europe, are sometimes also interpreted as (nocturnal) witches in the region of Slovenia and in other Slavic cultures.

³⁶ Nodilo 1981: 536–537.

I have written more extensively on Nodilo's concept of the World Tree (*arbor mundi*), with which he also tried to link the mythem of the fiery genesis of the soul (cf. Marjanić 2004).

³⁷ Šmitek 1998: 97.

³⁸ Nodilo 1981: 142–143, cf. Marjanić 2003.

Cf. Nodilo 1981: 59–61, 192, 216 on Nodilo's polysemy of the Evil of *winter horrors* in the figures of *Mora/Vada*

(March) customs of the western and *south-western* Slavs, when they carried out of the village a puppet personifying Morana/Death (Mora, Morana, Morena – the deity of Winter and Death), in the figuration of *an old woman*, in order to drown her (*smother* her) or saw her up (*cutting up the hag*).³⁹

Regarding the belief that when storm clouds are fired upon, witches are "hit, and fall to the earth from the clouds", Nodilo writes that he is not sure whether this belief about witches stemmed from Mediaeval demonology or whether this was a case of an original Indo-European *meteorological* belief. For that reason, he said, he had omitted witches from his study.⁴⁰ In other words, the traces of this belief about the stormy activity of witches in folk meteorology are found in the *Rigveda* (II, 20, 7).⁴¹ Let us look at the notation of a legend from the island of Zlarin about the alleged stormy activity of witches. The legend was written down and published under the title "They Shot Into the Tempest" and states that the army, shooting at a *sudden storm*, killed an old woman who – as she said in her dying agony – was supposed to destroy by hailstorms vineyards. This is her interpretation from the narration in question:

"I was /.../ in that tempest, *I was sent. I was sent there*, I myself wouldn't have wanted to *I was sent* so that we destroy by hailstorm the vineyards /.../ belonging to this one and that one – depending on who hated whom."⁴²

Zoopsychonavigation

In the framework of the above attempt to resolve the points of contact between the abstract figures of shaman and witch, I shall try to designate the border of permeation between shamanistic *ecstatic* experiences and the witches' experience of *lethargy* through the concept of *zoopsychonavigation*. If we observe the concept of the *shape-shifting* of the soul during the temporary death of supernatural persons and mythical beings, which could be referred to as catalepsy, taking as our example a particular legend or, more precisely, a collocutor's view of a neighbour who was allegedly a *mora*, and who was obviously in a state of lethargy in which the pulse and breathing were virtually imperceptible: "And I called her (name), (tried to) move her, pushed her, pulled at her. All for nothing. *As dead as dead can be*. Upon my word, I was frightened."⁴³ With the notion of *zoopsychonavigation* (psychonavigation of the soul in an animal existence), on the one hand, I observe zoometempsychosis (*shape-shifting* of the soul into an animal form) that takes place in the experience of *lethargy* among supernatural persons and mythical beings, due to the fact that metempsychosis demands a transgression *through* death – as a *temporary death*.⁴⁴ In the

(Kavga) – Ruga (Baba Ruga), who are linked with the aspect of the wind and the isomorphism of the broom as the *terrifying weapon of the winter monster*.

³⁹ Nodilo 1981: 59, 286.

On Morana's (the aged virgin Mara) death, which occurs after the burning/burying of the Carnival puppet (Poklad, Fašnik) cf. Belaj 1998: 323–324.

⁴⁰ Nodilo 1981: 396–397.

⁴¹ *ibid.*: 397, 408.

⁴² Marks 1980: 265, No. 48, italics S. M.

⁴³ Kutleša 1993: 386, italics S.M.

⁴⁴ Chevalier, Gheerbrant 1987: 401

same way, I take the term *zoopsychonavigation* also to mean witch zoometamorphoses,⁴⁵ as well as riding (flying) on the backs of animals (*theriomorphic vehicles*) by which, for example, witches *hover* in the *air* (the binomial anatomy/iconography of the *Woman-Animal*)⁴⁶ and, of course, *incubus*-like riding on men (shared by fairies and witches).⁴⁷ I have already mentioned that Thomas A. Dowson and Martin Porr stress that transformations into animals and a sense of floating is usually a hallucinogenic experience of deeper stages of altered states of consciousness.⁴⁸

Zoopsychonavigation is, of course, also shared by shamans whose souls manifest themselves as *animal shapes*. In other words, shamanistic imitation of the movements and voices of animals denotes taking possession of the helping, tutelary spirits – the moment at which the shaman *transforms* into an animal – as is also achieved when they put on a mask or – as Eliade notes – one could speak of the shaman's new identity due to the fact that he becomes an animal-spirit and speaks, sings or flies like an animal or bird. What definitely seems important to me here is Eliade's claim: "From the most distant times almost all animals have been conceived either as psychopomps that accompany the soul into the beyond or as the dead person's new form."⁴⁹ And further, when the shaman participates in the manner of *becoming* an animal, he establishes a situation which had existed *in illo tempore* when there had been a connection between the human and the animal world. The tutelary animal makes it possible for the shaman to *transfigure* into an animal, just as it figures as his double, his *alter ego*, "the shaman's soul", ("the soul in animal form"), or "the life soul".⁵⁰ Shamanistic animal *metamorphosis* and riding on the backs of animals symbolically expresses ecstasy: *temporary death* is designated by the *exiting* of the soul from the body in an animal form.⁵¹ Eliade concluded that symbols "in relation to 'flight', and the

⁴⁵ M. Bošković-Stulli differentiates three types of witch *transformations* into animals: when they fly in the clouds; when they fight between themselves or with *krsniks*; and when their spirit *emerges*, assuming animal form (Bošković-Stulli 1991: 151). J. Lulić noted that, according to beliefs on the island of Dugi Otok, *štrigas* possess a wide range of transformation possibilities – for example, from zoometamorphosis (into snakes, hens, cats, sheep, goats) to metamorphosis into objects (sieves) and natural phenomena (such as the wind) (Lulić 1993: 363).

⁴⁶ When it is said that Isis "rides on a sow", in sacred or visionary language that means that she is riding on her fertile instincts, which include her so-called *swinishness* of menstruation. Namely, female genitals were called "the swine" in Greek and Latin (Shuttle, Redgrove 2002: 230).

⁴⁷ I wrote about fairies and witches and their incubus-like riding on men in texts in 2002 and 2004. Namely, individual narrations indicate that both witches and fairies also ride on men in their nocturnal riding, using them as horses, where the witches in this gallop assume the role of the *incubus* (Lat. *incubare* – to lie upon; those who lie upon: devils in male form), while the male who assumes the passive, that is to say – *feminine* role of the *succubus* (Lat. *succubare* – to lie *below*, to lie *beneath* someone, by which the position of the female in the act of love is described: they who lie below, the *devil* in female form) is in a state of ecstasy – a *stupefaction of the consciousness*. At the same time, the hypomorphic binomial *horse (man) – witch* is also present in the imaginary about fairies, which choose the *best* horse (man) to ride.

⁴⁸ Dowson, Porr 2001: 171.

⁴⁹ Eliade 1974:93.

⁵⁰ *ibid.*: 94.

Triinu Ojamaa (1997:1) differentiates three methods of zoomorphic and ornithomorphic transformation in Siberian shamanism: *objective* transformation (for example, costumes symbolize a certain animal or a bird); *sounding* transformation (imitating sounds made by animals and birds, where the author adds that the Ostyaks have songs that denote animals and birds, but do not contain sounding imitation, regarding that as degrading for said animals and birds [cf. Ojamaa 1997:6]); and *expressive* transformations (imitating the movements of animals and birds which could be "rhythmless movements, such as the turn of the body, and the wave of the hand etc., pantomime, or dances").

⁵¹ Ginzburg 1991: 172.

'riding' or the 'speed' of shamans, are figurative expressions for ecstasy, that is, for mystical journeys undertaken by superhuman means and in regions inaccessible to mankind".⁵² In the same way, Ginzburg explains in the book *The Night Battles (I benandanti, 1966)* that the trance, journeys on the backs of animals into the *other world* or in animal forms that ensure fertility, and participation in processions of the dead, create the pattern that evokes shamanistic rites.⁵³

Claude Lecouteux points out that the zoomorphic soul is an archaic pagan conception characteristic to shamanistic peoples.⁵⁴ Namely, the essence of Lecouteux's book *Witches, Werewolves, and Fairies: Shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages* (1992) is comprised of the hypothesis that we do indeed have Doubles, usually two – one material and one physical, the former having the capability of taking on an animal form or retaining a human form, while the other Double is spiritual and psychic, and also possesses the possibility of metamorphosis, but this manifests itself mainly in dreams. The (binomial) Doubles referred to above are able to reach the *other world* – "or any place whatsoever in this world – in one or another of their forms" – during sleep, or a trance or catalepsy.⁵⁵

Let us pause for a moment on the point of the witch's and *mora*'s zoopsychonavigation.⁵⁶ The witch's (as well as the *mora*'s)⁵⁷ astral, Hesperian, nyctomorphic activity is designated by transformation of the soul, separation of the soul from the body, where the body (of the woman – *mora*, witch) remains in the bed, while the soul achieves zoometempschosis, with the *mora* and the witch figure as the psychonavigating *Woman-Animal*, the *animal* in the female (the animal as a *shape-shifted* soul). This is a case of the *alter ego*, the spiritual twin of the archetypal personage of *I* (Woman), of the brief nyctomorphic zoomaterialisation of the soul: the soul assumes the *form* of an animal, which will also be maintained in the etymological proximity of the Latin words *anima* and *animalis*.⁵⁸ Night is the time when her (the witch's, the *mora*'s) animal transformation takes place, while she returns to the body (*the bed*) of the Woman when morning comes. In the framework of the witches' zoometempschosis – which is included in tantric experiences and Siddhi power⁵⁹ linked

⁵² Eliade 1974: 174.

⁵³ Ginzburg 2001: 123.

Cf. the sketch by the Dutch researcher Nicolaas (Nicolaes, Nicholas) Witsen dating from 1705, which depicts a shaman (of the Siberian Evenki tribe) as half-man half-animal. Apart from being dressed in the fur of an animal, he has bear claws, wears tall horns on his head, and holds a drum in one hand and a clapper/rattle in the other (cf. Milićević Bradač 2002: 29).

⁵⁴ Lecouteux 2003: 51.

⁵⁵ *ibid.*: 147–148.

Claude Lecouteux finds the roots of the shape-shifting of the soul in shamanistic concepts of the soul and interprets *astral* Doubles – witches, werewolves and fairies – in a really attractive and simple manner. Namely, Lecouteux points out that the term *soul* is not at all justified in the cited concept of the *free soul (Freiseele)* of the witch, werewolf and fairy, and that it is much more appropriate to use the term *animus* and/or if we want to be precise – the term *Double* or *alter ego* (Lecouteux 2003:103). Cf. Marjanić 2004a on folklore conceptualisations of the soul.

⁵⁶ I wrote about this in more detail in 1999 and 2002 texts.

⁵⁷ Just briefly to remind readers that, according to individual Croatian popular beliefs, only a young female can be a *mora* – or as the collocutors put it more juicily, a *broad* – but when she weds, she then becomes a witch. Namely, in some regions, for example, in Veli Iž (a settlement on the Island of Iž), the terms *štriga* and *mora* have the same meaning (cf. IEF MS 1195: 3).

⁵⁸ Visković 1996:57

⁵⁹ Mauss 1982: 101

with shamanistic ecstasies and in the context of Eliade's remark on how, where the symbolics of flying and the mythology of the bird-soul are concerned, what is in question is *universal magic*⁶⁰ – it is believed that they can pass through every *aperture* on a house in Hesperian psychonavigation (*in spirito*), while the dominant conviction is the belief in the possibility of their passing through a keyhole.⁶¹ For example, Mijat Stojanović noted that a *spirit-vjedina* comes out of the sleeping witch's body, while the body remains *dead* (temporary death) in the body (*the body-bed*): "When the first cocks crow and thus start to greet the dawn, there, a *vjedina* comes back, and once again enters the body." Otherwise, a *vjedina* who is left without a body-habitat-wrapping remains dangerous,⁶² and if the body of *such a woman (a witch)* turns *upside-down* in bed, her *spirit/soul* is incapable of achieving the return into the *body-bed*.⁶³

Zoometempsychosis into a fly, which is attributed *in legends* to *moras*, witches and *krsniks*, through the activities of *authoritative power* (in Sloterdijk's definition) of ecclesiastical authorities and folk ethics, is diabolised when *moras* and witches are in question, but is regarded from the aspect of its supernatural features when zoometempsychosis applies to *krsniks*. Similar ethical differentiation of the cited animistic conceptions⁶⁴ was also *realised* in the process of folk imagination of witches' zoometamorphoses that were diabolised, while the zoometamorphoses of *krsniks*,⁶⁵ attained in *psychonavigational struggles* for a fertile year (such facilitators include "other analogous beings ranging from Slovenia to Montenegro", for example, *obilnjaks*, *brgants*, *kombals*, *vedomacs*, *moguts*, *veds*, *vrmenjaks/vremenjaks*, *viščaks*, *legromants/nagromants*, *vjedogonjas/jedogonjas*, *stuhaks*, *zduhačs*) were understood as being *fructiferous*.⁶⁶

Let us look, for example, at the zoometempsychosis of a Woman/*mora* (the soul) into a cat.⁶⁷ Psychonavigation of a *mora* in the form of a cat⁶⁸ summons up symbolisation

⁶⁰ Eliade 1974: 481

⁶¹ For example, Vladimir Arđalić (1917: 306) noted down that the people of the Bukovica region believed that witches can enter through a keyhole and that they largely transform "into flying things, such as birds of every kind, and into black hens and turkeys". The witches' zoometamorphoses referred to are linked with the ornithomorphic symbolics of shamanism. Cf. legends about witches and warlocks in the clouds in ornithomorphic form – according to Bošković-Stulli (1991:148), as eagles and ravens. This is the matrix legend of cloud-flying witches and warlocks, who bring stormy weather and hail, in the framework of which M. Bošković-Stulli (ibid.) adds that "they encompass a motif from deeply archaic times, which is foreign to theological thought about witches".

⁶² Stojanović 1852: 384

⁶³ Zečević 1981: 10

⁶⁴ Bošković-Stulli 1959: 223.

⁶⁵ M. Bošković-Stulli emphasises that the wanderings of the *krsnik's* spirit are mentioned much more rarely than is the case in legends about the warlock or witch (Bošković-Stulli 1991:150). But let us, nevertheless, take a look at a notation that testifies to the wanderings of the *krsnik's* spirit: "They say that prior to the *grišnjak* (the *krsnik*) starts to fight with the *štrigas*, he falls asleep lying on his back and a large, black fly, which they call the '*parina*' comes out of his mouth – and then he goes to fight as far as the ninth border/*i onda ide tući se čak na deveti konfin*" (Ital. *konfin* – boundary stone; border, boundary line) (Žiža 1913: 192).

⁶⁶ Bošković-Stulli 2003: 20–21.

⁶⁷ I wrote in more detail about the *mora's* zoopsychnavigations as a cat, fly or moth in a 1999 text.

To take a look at a fragment of a particular legend: "And that Mada would lie down normally at night, and would then be absent. Her child would cry, and her husband would call out to her. But she looked as if she were dead." According to this narration, her husband would place her head in the position of her legs, and in the morning at dawn, "when the cocks crowed, a fly would come and buzz around the room". Of course, according to the narrative matrix about *moras* and in this case about a witch's zoopsychnavigation, the fly (the materialisation of the soul) could not enter the body "until the head was back in its place, and the legs as

of the lunar and nyctomorphic animal that suffered most because of demonically denoted apantomancy in witch hunts, although *it* set out on its historical journey as a sacred Egyptian animal in the cult of the Goddess of the Moon Bast/et.⁶⁹ Otherwise, the English words *puss/pussy* derive from the theonym Pasht, as the alternative name for Bastet/Bast – the Egyptian goddess who was revered in the form of a cat.⁷⁰ Can this animal, which shared the common destiny of witches at the stake,⁷¹ be placed in the archetypical imaginary in parallelism with the animal, spiritual assistants of the shaman?⁷² Pennethorne Hughes pointed out that the popular etymology of the archaic word *cat*, meaning a *stick*, may have become *confused* with the animal, and, in faulty interpretation, substituted by the animal – the cat.⁷³ Let us take a brief look at the shaman's animal helpers. While the shaman can have numerous guardian spirits in human form, he possesses only one spirit helper representing each species of animal, which Uno Harva calls the *soul-animal*. On his journey to the supernatural, the shaman's soul takes the form of this sort of animal helper.⁷⁴

Now we come briefly to the materialisation of the soul as a butterfly. According to Nodilo's concept of *pneumatology*, the soul among the Slavs figures as a bird,⁷⁵ while it was a butterfly among the ancient Greeks (Gk. *psyche* – soul, butterfly). Nodilo assumed that the deeper historical beginnings of the soul-butterfly should, nevertheless, be sought for in Lithuanian beliefs, where the soul was conceived as both a bird and a butterfly (*moth*): "When a moth enters a house and flies around a candle, Lithuanian women say that someone has died and that that person's soul is making its rounds (Grimm, *Deutsche Myth.*, s. 692)."⁷⁶ Moving on from this belief, Nodilo adds that the conception of the butterfly-soul belongs to the Indo-European matrix. Milan Budimir established that the terms *vještica* (witch) and *vukodlak* were also used for the *Death's Head* moths (*Acherontia atropos*) that fly around light at night, and that the *similar* small moth is called a *witch* (*vještica*), while the conception of the soul of a departed forebear in the form of a moth (*Seelenschmetterling*), which is known from the Minoan epoch, had "an essential role in that semantic evolution."⁷⁷ The belief that the moth was a herald of death, and sometimes the countenance of death, derived from the concept of the moth as the deceased's soul.⁷⁸

they were. And then the fly would enter into her, and only then would she respond. And then they knew that she was a witch. And her husband gave her a sound beating" (Bošković-Stulli, Marks 2002: 511, No. 68). Jakov Mikac wrote that he had noted a belief in Brest in Istria that štrigas cannot be seen because "they transform into a spirit, a fly, a mouse, a hair etc." (Mikac 1934: 196) and how domestic animals can often become štrigas and vukodlaks (ibid.: 197). Or: the spirit can exit the body in the form of a fly (Milčetić 1896: 236).

⁶⁸ Cf., for example, Bošković-Stulli 1959: 143, No. 139, Milčetić 1896: 236, Pederin 1976: 282, No. 15.

⁶⁹ Douglas Hill reminds readers how, during the time of witch hunts, pets – cats, squirrels, spiders, mice and frogs – could be declared to be the witches' demons "particularly if an old woman was in question who lived alone and kept animals to keep her company" (Hill 1998: 38). Cf. the connection between cats and witches according to Bošković-Stulli, Marks 2002: 510–511, No. 67.

⁷⁰ Sax 2001: 58.

⁷¹ ibid.: 60.

⁷² Cf. Musi 1997: 15.

⁷³ Hughes 1975: 156.

⁷⁴ Siikala 2002: 234.

⁷⁵ Although the conception of the soul in the form of a bird is widely disseminated in Christian literature, Lecouteux states that the zoomorphic soul is an archaic conception characteristic to shamanistic peoples (Lecouteux 2003: 51).

⁷⁶ Nodilo 1981: 509.

⁷⁷ Budimir 1966: 272.

⁷⁸ Gura 1997: 487.

One should add that the Church initially opposed the popular beliefs about the flights of Hesperian women, this being testified to by the *Canon Episcopi* (around the year 900) that came down against the popular belief according to which malevolent women "with the pagan goddess Diana and a large band of women ride upon animals during the night hours and travel across great distances in the wee hours of the night".⁷⁹ The *Canon Episcopi* explicitly states that this is a lie and that the unfaithful women experience the cited psychonavigation in their sleep, and definitely not when they are awake. Consequently, it is notable that this Church document refutes the realistic basis of the conception of night flight by women-sorceresses and that of the bewitched transformation of one creature into another. However, 13th and 14th century Inquisitors managed to cast aside this document,⁸⁰ and declared the Truth to be quite the opposite – anyone who did not believe in the reality of the Hesperian acts referred to was also negating the ostensible "Truth" of the Church.

The witches' psychonavigational broom

Within the framework of the witches' psychonavigational *astral riding*, the astral broom – which they usually choose as their astral and psychic vehicle in the attainment of the ecstasy technique – can be seen as an isomorphism of a phallomorphic *applicator* for the hallucinogenic ointment made from an atropine-containing plant, and as an isomorphism of the shaman's *horse-headed stick* (with a horse-head shaped handle), used by the Buryat shamans in their ecstatic dances. In any case, it is called the *horse* (and is not unlike the handle of the witches' broom) and figures as some sort of *hobby-horse*,⁸¹ upon which the shaman *rides*, travelling into the *other* world or, in Eliade's definition – the symbolic "riding" expressed the departure from the body, the "mystic death" of the shaman. It should be mentioned that Ginzburg stresses that the suggestion that the dances and seasonal ceremonies should be interpreted as a derivation of shamanistic rituals, on the basis of elements such as, for example, the use of the stick with the horse's head (the *hobby-horse*), does not seem to be sufficiently well-founded.⁸²

A modern witch called Gwydion defines the belief that witches fly on brooms as an obvious instance of misunderstanding of the magical-poetic codes that indicate shamanistic ecstasy and visionary flight of the spirit.⁸³ That is probably so since, according to individual Croatian popular beliefs, witches do not achieve ecstatic take-off by means of their brooms, but leave them in their beds as an *alter ego*.⁸⁴ In the distant year of 1846, Luka Ilić Oriovčanin published the belief according to which witches rubbed *fairy* (*vilonjska*) ointment in their armpits and on the soles of their feet prior to their flying out of the window,

⁷⁹ Bayer 1982: 63.

⁸⁰ *ibid.*:64–65, cf. Levack 1995: 46–48.

⁸¹ On this point, the horse-headed sticks are called "horses" by the Buryat, while the drum of the Altaic shamans is called also called "horse"; cf. Eliade 1974: 175, 407–408, 467 (cf. Chevalier, Gheerbrant 1987: 272).

The Buryat sticks can represent a horse, a snake or a human being, each one of which is used for a particular type of astral journey, either as a symbol of authority and mastery, or as a weapon for punishing offenders (Stutley 2003: 48).

⁸² Ginzburg 1991: 195.

⁸³ Gwydion 1994: 58.

⁸⁴ However, M. Bošković-Stulli pointed out that a weak echo of the international theological conception from the witch trials has been retained in Croatia, the one that witches fly to their covens at night, leaving an object (a broom, for example) in their place in their houses (Bošković-Stulli 1991: 150).

and left their broom in their place in the bed before achieving psychonavigation.⁸⁵ Divna Zečević noted a legend in Remete (an outer suburb of Zagreb) that led her to believe that the broom was a prop, but also a synonym for sorceresses (*coprnice*) and sorcerers (*coprnjaci*), "so that it replaced the woman in the bed and made her visible and present to her husband, even when she was on a nocturnal trip on Sljeme"⁸⁶ (the highest peak of the Medvednica Mountain Range near Zagreb). Still, there are numerous legends testifying to witches' psychonavigations on brooms or some other astral and psychic vehicle.⁸⁷ In any case, we need only to recall Mephistopheles' intriguing *question* to Faust: *Wouldn't you like to have a broomstick?* (J. W. Goethe: *Faust*, 3835).

One also finds riding on theriomorphic vehicles in shamanism. For example, there is one particular segment of the shamanistic ritual among the Altaics: a few steps away from the tent (the *yurt*) there stands a scarecrow in the shape of a goose that the shaman straddles and then waves his arms as if flying, while his song is about flying above white and blue clouds, and how he *climbs* up into the heavens on this *bird*.⁸⁸

The text entitled *Broomstick History* (<http://>), which achieves *cyber-flight* in the Internet imaginary of the witch's broom, indicates that the broom-stick denoted tantric erotic sitting to the witches, which would connote the symbolisation of the phallic divinity of the broom. Riding on a broom, similarly to the above-mentioned fairy/witch riding on a horse, can denote the erotic, feminine *active* position that was often denounced as *perversion*, in which the male was in the position or perhaps the role of a *horse*. The witch's position on the broom is described erotically and picturesquely by the verb *to ride* and its variants *to mount*, *to straddle (the broom)*, and *to spread one's legs*, which conjure up the iconogram of sexual practice. I would also like to refer to Róheim's interpretation of shamanistic ecstasy, in which he could not resist the temptation to explain in the Freudian manner the shamanistic flight and *ascent (ascensus)*: "(...) a flying dream is a dream about the erection, that is, the body represents the *phallus* in such dreams. *Our hypothetical conclusion would be that the dream about flying is the nucleus of shamanism.*"⁸⁹

And while *wings (krila i okrilje)* were allocated to fairies as an ornithomorphic aid in psychonavigation, verticalism, and the angelisation of eroticism (cf. Marjanić 2004), an astral vehicle in the form of a naturalistic phallusoid *broom-handle* (or *stallion*) pertained to the witches. In addition to the fact that Croatian witches – or, perhaps *more appropriately* – witches in Croatia, flew on brooms, they could also achieve psychonavigation on other vehicles, while the following astral aids are usually noted in legends: cherry wood brooms,⁹⁰ shafts, T-shaped windlasses, spindles,⁹¹ *ravulje (dračevile* – two-pronged bramble forks), billhooks, mortars (*stupa, avan*),⁹² churns (a narrow, tall wooden vessel in which butter was churned)⁹³ and, for example, even fire poker, barrels, and tubs,⁹⁴

⁸⁵ Ilić Oriovčanin 1846: 291.

⁸⁶ Zečević 1995: 79.

⁸⁷ Cf., for example, Deželić 1863: 219.

⁸⁸ Eliade 1974: 191–192.

⁸⁹ Cf. *ibid.*: 225.

⁹⁰ Cf. Jardas 1957: 104.

⁹¹ Cf. Lovrenčević 1969–1970: 88.

⁹² For tales and beliefs on how Baba Jaga and witches ride or fly on mortars that symbolise the female principle and are often shown with pestles, symbolising the male principle, cf. Toporkov 2001: 517, 545.

⁹³ Cf. IEF MS 172: 136, No. 12.

⁹⁴ Cf. Bošković-Stulli, Marks 2002: 510–511, No. 67.

along with noted animal psychonavigation vehicles – for example, male goats.⁹⁵ It should be stressed at this juncture that the witches in Croatian oral legends also choose animals as astral vehicles, in addition to the above, while the horse figures as the most frequently mentioned theriomorphic vehicle or, as in Kompolje – the aforementioned male goat. The notion of the witches' psycho/navigation on brooms/broomsticks, hoes and shovels probably emerged from archaic rituals in which the dancers used tools with long handles as *wooden horses*.⁹⁶

In order to avoid confusion – the broom's triangle was located in front of the witch's vulva in flight, although the brushy part of the broom was usually also located behind the witch's buttocks in iconographic depictions of the Hollywood imagination. For example, in Goya's picturesque imagination of witches' flight (*Fine Teacher!*, Capricho 68, 1797-1798),⁹⁷ there are two naked witches with long, flowing hair seated on one broom, where the broom's *triangle is turned forward*; an *old witch* is in the role of leader of the astral navigation. However, in the Harry Potter cycle of films, Harry is shown riding on a broom whose brushy triangle is behind the young rider. Kevin Carlyon, a British White Witches high priest, criticised this film imagination as lacking authenticity since "woodcuts from the 16th and 17th centuries show broomsticks being ridden with the brush part in the front" of its levitating rider.⁹⁸

The broom that has the function of cleaning, chasing away and destroying the old (thus, also the unclean) by new (pure) forces is the symbol of the revolutionary corrective, since, just as the broom clears away dirt and rubbish (where material cleaning is involved), the broom in the metaphorical sense also projects spiritual cleansing, by which, as Marijan Stojković tells us – in the article "Room-dust, rubbish, broom and rubbish dump" from 1935, which to date is the only *Croatian* study on symbolisation and the imagination of the broom and *the rubbish dump* – "(it) sweeps or sweeps away evil, the malevolent spirit, misfortune, spells, disease and death; that is a ritual and magical cleansing".⁹⁹ Through its structure, the broom unites the male principle – the phallic symbol upon which the witch *rides-flies* – and the female principle of the triangular (delta-shaped) apex, and in that way symbolically demonstrates the antithesis between the *pure* (phallic handle in the hands) and the *impure, dangerous* (female *triangle* of the sweeping broom).¹⁰⁰ Another interpretation that is near to the foregoing is the one in which symbolisation of male pubic hairs, as the regenerative symbol of fertility and re-birth, are read off from the phallusoid handle in the broom's triangular brush.

Natko Nodilo pointed out – unfortunately, without citing his source – that the broom was reputed as the *warlike symbol of winter*, the "terrible weapon of the wintry behemoth"¹⁰¹ among Indo-European peoples. As with witches, for whom the broom is their *astral vehicle*, the broom is also an attribute of the *mora* (admittedly, here it is a

⁹⁵ Grčević 2000: 503.

⁹⁶ Hill 1998:10.

In addition, as Margaret A. Murray reported, witches in the Middle East rode on palm branches (Murray 1970: 89).

⁹⁷ Cf. Buchholtz 1999:82 (cf. Fig. No. 2).

⁹⁸ Davis 2001, <http>.

⁹⁹ Stojković 1935: 25.

¹⁰⁰ Radenković 1996: 150–151.

¹⁰¹ Nodilo 1981:61.

matter of the broom as an apotropaic against the *mora*'s influence), which is symbolically linked with the aspect of flight and wind. I would remind readers of the fact that the Mesopotamian (Babylonian-Assyrian) name of the archedemon *Lilitu* (the Assyrian storm demon) denotes *the spirit of the wind*,¹⁰² with which one aspect of the *mora*'s and the witch's identity card is connected. In Southern Slavic folk beliefs, the broom is often denoted as an apotropaic against the *mora* and the witch, with a significant instruction that it is necessary to turn the broom *upside-down* behind the door, which intensifies its apotropaic power: "driving out Evil with Evil".¹⁰³ Or there is Nodilo's mythological interpretation: when a broom is turned upside-down behind a door, it overturns the *Aryan weapon* and *insignia* of the avaricious and gluttonous *M/mora* and the storm-borne *Ruga*, and thus thwarts their activity.¹⁰⁴

The astral broom, a significant iconographic instrument in the witch's demonic technique, is read off either in the symbolism of a *purifying (material and spiritual) corrective*, or in Nodilo's definition – as a warlike symbol of *wintry horrors (stormy seas)*, or in the context of tantric *copulation*; the shaft, the T-shaped winch, and the spindle – which is connected with spinning and weaving techniques – links witches with the goddesses of destiny (weaving); two-pronged bramble forks and the billhook – as agricultural tools – place witches in the context of the vegetation cycle; the mortar and pestle and the churn – as utensils associated with the preparation of Good – give her the role of *bread-winner* of the family; while the poker links the role of the witch with the cult of the hearth, as the sacred place where the witch/old woman, as guardian of the holy fire/the hearth, practices the pagan (*village, peasant*) religion/magic, since traditional witchcraft relates to the cult of vegetation and livestock fertility. Mircea Eliade drew attention to the gynaeomorphic symbolics of the hearth (*the hearth = the vulva*) as the seat of fire and that fire or the divine (spiritual) fire is of "demonic" origin "since, according to certain ancient beliefs, it comes about through sorcery in the sexual organ of the witch".¹⁰⁵

Apart from that, the hearth in Croatian oral literary legends about witches is shown to be the place where our *demonic* flyers keep their flying balm.¹⁰⁶ For example, Ivan Milčetić noted on the Island of Krk that *viške/štrige* (witches) rub themselves with balm that they store in a pot below the hearth,¹⁰⁷ before they take to the air. A legend from the area of Bukovica tells of an *old* witch who *stripped naked*; she picked up a staff and struck with it "on the left-hand hearth trestle by the fire and (started) enticing as if she was tempting a ram before her. When a small pot the size of a walnut emerged, the old woman smeared (the contents) all over her from head to toe and said: 'Not of wood nor of stone, but under the walnut-tree below Promina'" (one of the mountains in the Dinaric Mountain Range – the highest peak at 1146m).¹⁰⁸ Such imaginings about witches' balm are (largely) linked with the hearth cult (*lararium*) that figures as the seat

¹⁰²Graves, Patai 1969:67.

¹⁰³Stojković 1935:28.

¹⁰⁴Cf. Nodilo 1981:59–61,192.

¹⁰⁵Eliade 1983: 40, 214.

¹⁰⁶Lecouteux stressed that there were three traditions in witches' flight: flight with animals (which became entrenched around the year 1000); with the aid of satanic balm; and fantastic riding on a stick, "a tradition that grew to include a broomstick" (Lecouteux 2003: 84–85).

¹⁰⁷Milčetić 1896: 233.

¹⁰⁸Ardalić 1917: 306.

of the clan's home idols, the souls of forebears.¹⁰⁹ In the regions of the Southern Slavs *sacrifices* in the form of human blood were made to the hearth trestle (*prieklad, zaklad, konj, nadžak* – the rack against which the logs were leaned)¹¹⁰ as the clan idol, according to which the future was foretold, depending on whether the blood boiled or not. It was taken as an unfortunate sign for the clan if the blood boiled; they then abandoned the house and the hearth trestle-idol.¹¹¹ Linking the witches' balm in folklore imaginings with the hearth *topos* can be denoted as a survival of pagan religions, that were practiced particularly by older (in the sense of: *more skilful*, experienced) women (old women, *hag witches*).

Briefly about apotropaic birth in a caul

Another fact linking shamans with some of our *mythical beings* and supernatural persons is birth in a caul; for example, as the future shaman is determined at birth among the Jurak-Samoyeds in Siberia. In other words, children who come into the world in a caul are predestined to become shamans, and those born with the caul covering the head only will become *lesser shamans*.¹¹²

Claude Lecouteux pointed out that ancient Scandinavian literature, because of the triad conception of the soul – *fylgja*, *hamr* and *hugr* (by which the ancient Scandinavians and the Germanic people termed *that* which Christians denoted with the concept of the soul) can help *us* in understanding the concept of ecstatic travel. If we examine briefly these concepts of the soul: *fylgja*, *fylgjur* (*daimôn, genius*) is a psychic, spiritual Double of an individual with a guardianship role, "one who follows, the female follower", who can leave a person during sleep and at the moment of death, while her dominant nature is animal.¹¹³ *Hamr* (*hama* in Old English) remains with the body as a physical double right up until the corpse is completely decomposed, and is thus, in this sense, related to the shamanistic soul of bones.¹¹⁴ *Hugr* (*anima mundi, mana*), as the third component of the soul in Scandinavian *pneumatology*, corresponds with the Latin concepts of *animus* and *spiritus*, and can also denote the Greek concept of *nous*, "faculty of thought, mind, intelligence", just as it figures as *mens*.¹¹⁵ The Early Norwegian verb *fylgja* – as Claude Lecouteux shows, writing out his register of the meanings of this term – means *to follow*, and also has the physiological meaning of *the placenta* – the membrane that follows the delivery of a newborn.¹¹⁶ Invoking Ginzburg's interpretation that *hamr* (one of the soul concepts in Scandinavian "pneumatology"), covering in Norwegian the meanings of "skin", "Double", and "caul", Claude Lecouteux, similarly to Ginzburg, established a profound link between

¹⁰⁹Vukanović 1971: 174.

Cf. Marjanić 2002: 234–238 for some examples which testify to the cited coupling of the hearth – sorceresses' balm.

¹¹⁰Cf. IEF 1127: 18.

¹¹¹Vukanović 1971: 188–189.

¹¹²Eliade 1974: 16 (cf. Ginzburg 2001: 123).

Eliade (1981: 108) reports that, according to popular beliefs in Romania, *strigoi* are born in a caul and, when they *reach maturity*, they put it on and become invisible. Lecouteux refers to the belief that persons who are born in a caul have second sight (Lecouteux 2003: 126).

¹¹³Cf. Raudvere 2002:98 on the animal and feminine *fylgja*.

¹¹⁴Lecouteux 2003: 45–47.

¹¹⁵*ibid.*: 49.

¹¹⁶*ibid.*: 68, 97.

the caul – a portion of the foetal membrane (*amnion*, *amnios*) that certain babies have on their heads when they come into the world – and nocturnal flights.¹¹⁷

According to Croatian legends, *moras* and witches are born in a bloody/red caul (a red or black bladder),¹¹⁸ while *krsniks* (similarly to *zduhačs*, for example)¹¹⁹ in an ethically white caul.¹²⁰ Maja Bošković-Stulli mentions that the colour of the caul is irrelevant in certain regions, but that, particularly in Istria and neighbouring areas, because of polarisation into *krsniks* and *štrigons*, the colour and type of caul are of utmost importance.¹²¹ For example, the red caul is entered into the embryological mythologem of the *genesis of a mora* and gynaecophobia has structured the belief on the ways in which a *mora* is born: a baby girl born in a red caul was fated and gynaecomorphologically predestined to become a *mora*.¹²² The genesis of a *mora* could be prevented if the *bloody caul* was destroyed immediately after birth – it was to be burnt or buried, which people were loath to do because it was believed that the caul was a human being's *alter ego* and so, the birth of a baby girl in a bloody caul *was announced to everyone*.¹²³ The caul would be taken outside the house and the midwife would shout loudly that a little girl in a *bloody* caul had been born in that house; this was done to hinder the development of her *demonic* powers.¹²⁴ If a baby girl was born in a *white* caul (in a normal birth,

¹¹⁷ibid.:95–96. It is worth noting here that individual interpretations ignore the difference between the placenta (posteljica) and the caul (košuljica). The caul, which is located under the *decidua* membrane, is wrapped around the foetus itself (Sučić 1943: 68). Still, Tihomir Đorđević also gave some synonyms for košuljica (caul) in individual Southern Slavic regions, including the lexeme posteljica (placenta) (Đorđević 1941: 89). Cf. Plotnikova 1999 and 2001: 291, Schneeweis 2005: 78, for positive and negative meanings attributed to being born in a caul, and also about its colour.

¹¹⁸Cf. Bošković-Stulli 1991: 149.

¹¹⁹Cf. Bošković-Stulli 1953: 336.

Zduhačs are found in legends from Bosnia and Herzegovina and Montenegro.

¹²⁰For example, cf. the legend which speaks of how the *štrigo* is born in a black bladder, and the *krsnik* in a white caul (*košulja*) that is like a net, while a child born in such a *caul* has to wear it under its arm – the caul has to be sewn in under its armpit (Bošković-Stulli 1959:148, No. 157, Bošković-Stulli 2003: 14). Bartulin described the *krsnik's* caul according to beliefs on Cres: they are born "wearing a thin net of milk like a *shirt* (*a caul*), which should be given to the child in some sort of soup so that it drinks it, they usually give it in coffee" (Bartulin 1898:267). Milčetić noted down that the *skrsnik* or *krstnik* (in Vrbnik and Spinčić) is born "under a small cap of skin. They dry out this cap and give it to the child so that it eats it with some food" (Milčetić 1896:225). Branko Fučić noted down a belief from the island of Cres that the *krsnik* is born "in a caul, a placenta, while the *mrkodlak* (is born) with 'a cap on its head, part of the amniotic sack (amnion)!", and, according to this belief, the *krsnik* must drink his caul, which gives him special powers (MS IEF 1142: 1, italics S.M.). There is an interesting instruction in legends about the birth of *krsniks*, which says that the caul should be sewn in under the skin of the armpit, while the armpit *topos* also appears in oral poetry about the children/sons of dragons (*zmajevita djeca*), who are born with wings below their armpits (Zečević 1978:39). Cf. certain other legends about the birth of *krsniks* – according to Mikac 1934: 195, MS IEF 118: 55, Žiža 1913: 192, MS IEF 88:22,23, MS IEF 118: 54, Bošković-Stulli 2003: 28.

Cf. Marjanić 1999:60–2 on beliefs connected with the birth of *moras* in cauls.

¹²¹Bošković-Stulli 1975a: 219.

For example, in some beliefs its colour is not at all crucial in *becoming a Hesperian creature*: "If a female is born in a caul, she becomes a *mora*" (Milčetić 1896: 236).

¹²²Cf. Marjanić 1999: 60–62.

¹²³Zečević 1981: 146.

¹²⁴MS IEF 1608: 17, No. 33.

According to beliefs on the islands of Brač and Hvar, a *štriga* (*stringa*) was born in a black caul so that it was necessary that the midwife (the *baba*) take the child out onto the house threshold as soon as it was born and call out three times: "A *viščica* (witch) has been born,/ But not a witch,/ Rather a real little girl", or: "A *viščun* (wizard) has been born,/ But not a wizard, rather a real young man" (Carić 1897: 710).

a birth without difficulties, the uterine side of the afterbirth is a shining *greyish-white* in colour), it was believed that she would be fortunate: "(...) but I think in an ordinary caul, that's what they say, the one born like that is happier. But I don't believe that because I was born in one."¹²⁵ Namely, both the birth of a *krsnik* and *mora*, and *štrigons* and *štrigas* in Istria, like *moras* and witches in the Dalmatian regions, were loudly announced; Maja Bošković-Stulli identified the lack of logic in this practice, since it was believed that a *krsnik* could die or lose his powers if his identity was uncovered. This author concluded that the announcement of the *krsnik*'s birth became customary analogously with that of the *štrigon*.¹²⁶

Consequently, particular attention was paid if a child was born in a caul. In other words, in rare cases a child is born wrapped in the birth membrane – *the caul*; a child born in this way has less chances for survival, but if it does survive, that means that it is stronger than other children. In such cases, popular beliefs are grouped either around the birth in a caul or its colour, and in that way the mystic link between the caul and the child are revealed.¹²⁷

***Axis mundi* – the mythic geography of mountains and trees**

Folklore conceptions about the witches' and fairies' trees as their meeting places can be approximated to the concept of the World Tree as the *topos* of the soul.¹²⁸ Moving on to the following (possible) point of contact between witchcraft and shamanism, they are also linked by mythic geography – mountains and trees that figure as the *axis mundi*, the Centre of the World,¹²⁹ while the customary witches' tree in Southern Slavic oral literary legends is the walnut-tree.¹³⁰ In Konavle, however, witches gather in *hollow* olive-trees and underneath walnut-trees.¹³¹ Related to the trials of witches in Croatia, Ivan Tkalčić mentioned that witches gathered under oak trees, but rarely under linden trees.¹³² Josip Kotarski noted down a belief from Lobor that witches hold their covens at night on Good Friday, where they have a table in a spruce that has *no crown*.¹³³ Mountains are designated as the gathering places of witches' power (the mountain peaks), in Eliade's definition cosmic peaks, and trees (*arbor mundi*), these being Earthly centres-protuberances (*axis mundi*) that establish contact between the celestial and the terrestrial world.¹³⁴ The cited mythic geography has been preserved in the witches' magical verbal formulae (the verbal symbol of the ritual) that witches utter after they have

¹²⁵MS IEF 1608:17, No. 33.

¹²⁶Bošković-Stulli 1975a: 219.

¹²⁷Trebešanin 2000:85, 87.

¹²⁸Veleckaja 1996: 36–37, cf. Marjanić 2004a: 233–239 on the concept of the World Tree as a *topos* of the soul.

¹²⁹Eliade 1974: 12–127, 269–274, 477–482, cf. Čiča 2002: 89–90.

¹³⁰Zečević 1981: 141, cf. Marjanić 2002: 235.

Establishing that ecstatic ascent into the Heavens was often replaced ritually by symbolically climbing up into a tree, and Zoran Čiča came to the conclusion that fairies in the world of legends were usually located under the following fairies' trees – the oak, elm, pear, and hawthorn or under a holly tree (*zapis*) (Čiča 2002: 89–90, 95), while Dušan Bandić mentioned that the oak, elm, pear, hawthorn, mulberry, and holly tree (*zapis*) figure as fairy trees (Bandić 1980: 244–245).

¹³¹Bogdan-Bijelić 1907: 307.

¹³²Tkalčić 1891: 25.

¹³³Kotarski 1918: 50.

¹³⁴Eliade 1974: 266–269.

rubbed themselves with balm, which is the concluding magical act through which they achieve astral navigation: "To Biokovo under the walnut tree";¹³⁵ "– Not of wood nor of stone, but to Muć under the walnut tree";¹³⁶ or, as this formula is uttered on the island of Brač: "Not of wood nor of stone, / But into *the field (polje)* under the walnut tree."¹³⁷ Apart from these mythic oronyms, there is also mention, of course, of Medvednica/Sljeme,¹³⁸ Klek,¹³⁹ Aršanj (probably Harsány Mountain in Hungary) and *Pulja*.¹⁴⁰ And while Maja Bošković-Stulli deciphers the toponym *Pulja* as *Puglia* in southern Italy, Slobodan Zečević defines it as *Pula* (the coastal town of Pula) due to the legendary walnut tree, but according to Carić's notation, as the above-mentioned example shows, what is in question is a field (*polje*). *Pulja* usually appears as a zoopsychonavigational *topos* for witches in Dalmatia,¹⁴¹ on the island of Lastovo, for example, where a belief existed that witches came together on the eve of the saints' days of St John and St Peter and went to a walnut tree on Pulja; "they come together there and later return and do damage". In the same way, when jumping over the holiday bonfires, the verbal symbol of the ritual was incanted: "In the name of God and St John (or Peter) let the witches burn wherever they be!" or "In the name of God and St Peter may the witches' *manda* burn!" (Manda is a coarse expression meaning female genitals, and there is also the expression 'You manda!' with the aforesaid meaning)."¹⁴² We can find this explanation in another legend, also from Lastovo, in which the collocutor, Petar Lešić (son of Pavle) (born 1916) says: "When jumping over the fire, one speaks. Women there, when they jump over the fire, usually don't wear any panties. And then they say: – In the name of God and St Peter, may it burn up among the witches... hop! – over the fire."¹⁴³ Or, in the modified version on the island of Korčula: "In the name of the Father and St Vid, may the witches' 'cunts' burn up!"¹⁴⁴

Eliade underscored that the ecstatic journey of shamans always takes place near to the Axis/Centre (the World Tree), which evokes a three-storied cosmology – the Earth with the Celestial World *above* and the Netherworld *below*, and how the Buryats call the shamanistic birch "the Guardian of the Door" (*udeši-burkhan*), since it opens the

¹³⁵Bošković-Stulli 1967–1968: 405, No. 8.

¹³⁶Bošković-Stulli 1993: 293–294, No. 175.

¹³⁷Carić 1897: 711, italics S.M.

Cf. Đorđević 1953: 33–34 for witch psychonavigational formulae.

¹³⁸Zečević 1995: 79, 96.

¹³⁹Bayer 1982:242, 572.

¹⁴⁰About Pulja, cf. for example, the legend according to Marks 1980: 267, No. 52.

Antun Pavić noted that fairies frequently gather on hills such as Papuk and Brizovo Polje, but largely on Haršanj that is located in the middle of the Baranja region (Pavić 1852: 342).

Cf. the legend containing the witch psychonavigational formula "Not on a log nor on a stump, but straight to Aršanj" according to Bošković-Stulli 1963:293–295, No. 149. Cf. Jarda's notation on štrigas (witches) in the Kastav region (Jarda 1957: 102).

¹⁴¹Cf. Bošković-Stulli 1991: 135, Zečević 1981: 142.

For example, Marijan Livijo noted down the belief from Veli Iž (a settlement on the Island of Iž) that "they used to come to Pula or even further, as far as Africa. They could also come in a cloud and cause thunder, hail, rain and storms" (MS IEF 1195: 4). In addition to the mentioned Pula form, M. Livijo also noted the form Pulja (ibid.: 6). Kadčič did not define Pulja geographically, but only wrote: "Because there were so many walnut trees, and large ones at that, in Pulja. Witches often go there" (Kadčič 1859: 332).

¹⁴²MS IEF 959: 20–21.

¹⁴³MS IEF 1218: 69, No. 50.

¹⁴⁴MS IEF 783: 11.

entry to the Heavens¹⁴⁵ for the shaman. The shamanist birch in Altaic shamanism symbolises the World Tree, which is located in the centre of the universe, the cosmic axis that connects the Sky, the Earth and the Netherworld, while the seven, nine or twelve notches (*tapty*) represent the Heavens, the celestial planes.¹⁴⁶

Due to the permeation between witch and shaman cosmology in the context of the *axis mundi* mythem,¹⁴⁷ it is obvious that this type of cosmology is not limited to the shamanist context. Thus, this reveals another link, as Zoran Čiča demonstrated in his book *The Vilenica and the Vilenjak: the Destiny of a Pre-Christian Cult in the Period of Witch Persecution* (2002), showing the link between the *vilenica* and shamanistic phenomenology, while pointing out that this does not also suggest the shamanistic character of the phenomenon in the narrow sense.¹⁴⁸ The author carries through an extremely interesting comparison in observation of the ecstatic cult of *vilenica* and *vilenjak* in the context of Euro-Asian shamanistic practice, examining, for instance, the shamanistic ecstasy technique (astral journeying) and the *mythic geography* of mountains and trees (*os sacrum*) in the initiation of the *vilenica* (*ascensus* to a tree as the venue of the initiation process, ecstasy, and establishing a relationship with spiritual/astral beings) and the *vilenjak* (for example, ecstatic *ascensus* to a mountain, conferring power).

In Siberian shamanistic mythology, the *axis mundi* figures largely as a white birch (*Betula alba*) that is planted in the centre of the round *yurt* (tent) during the shaman initiation ceremonies and reaches up to the opening in the top of the tent, which represents the Door of Heaven or the Sun, through which the shamans depart from the Cosmos into the Axis of the Polar Star.¹⁴⁹ In this connection, Zmago Šmitek mentioned that fairytales with the motif of climbing into a tree are definitely connected with the concept of the Euro-Asian shamanistic tree and/or with the concept of the World Tree (*os sacrum*), which is also known among the Indo-Europeans.¹⁵⁰ Otherwise, the shamans' drums are made from the bark of the World Tree, and from its trunk or branches.¹⁵¹

Hallucinogens and psychonavigation

Researching the role of hallucinogens in European witchcraft and in shamanism, Michael J. Harner concluded that these two magical practices were mutually linked with psychotropic drugs, and that they largely used plants from the order *Solanaceae* (the potato family) – thorn apple (*Datura*), mandrake, henbane (*Hyoscyamus*), and Deadly Nightshade or belladonna.¹⁵² For example, the latter (*L. Atropa belladonna*), was processed together with other ingredients from other plants from the *Solanaceae* order for the so-called magical balm, which was rubbed in to the mucous membrane around the

¹⁴⁵Eliade 1974: 194.

¹⁴⁶*ibid.*

L.L. Abaeva did research on the role of the tree cult among the Mongol peoples (the Mongols, Kal-mics, and Buryats), charting the transformation of the World Tree – World Mountain concept of the archaic world-view into the shaman's tree and, finally, into the shaman's stick (cf. Hoppál 1993a: 278).

¹⁴⁷Cf. Čiča 2002: 90.

¹⁴⁸*ibid.*: 86–87.

¹⁴⁹Chevalier, Gheerbrant 1987: 62.

¹⁵⁰Šmitek 1999: 184.

¹⁵¹Cf. Bowker 1998:181, Vitebsky 1995: 81.

¹⁵²Harner 1976: 128.

genitals, on the forehead and under the arms in order to attain a feeling of intoxication.¹⁵³ Thomas S. Szasz mentioned the fact that sorceresses had once been called Good Women or Lovely Lady – *Bella Dona*, thus, by the name of their remedy that is still used today in pharmacopoeia.¹⁵⁴ Apart from these psychoactive plants, hemlock and aconite/monkshood, which also contain powerful psychoactive alkaloids,¹⁵⁵ were used as well. The folklorist Will-Erich Peuckert explained in his interpretation of the broom that the cited psychonavigational *vehicle* was used as an applicator for lubricating the sensitive vaginal membrane with hallucinogens that contained atropine, which induced the feeling of *flying*.¹⁵⁶ Consequently, in addition to rubbing their bodies with ointment, and rubbing it into their skin, which made possible its absorption into the bloodstream, they also used it on their *vehicles* – brooms, spindles, sticks, benches...¹⁵⁷ According to *one particular* Mediaeval recipe, Peuckert mixed a *witch balm* from thorn apple, henbane and Deadly Nightshade, which he rubbed into his armpits and onto his forehead. He described the twenty-four-hour-long state of intoxication and deep sleep with images: "wild hellish riding, intoxication with love, fantastic flights into eternity, and a fort surround by disfigured, grotesque creatures".¹⁵⁸ The witches' balm in the worlds of Southern Slavic legends, as well as in the theological instrumentary, was sometimes diabolised. Namely, according to Southern Slavic legends, it was believed that the witch brewed her balm by cooking the outcome of her coupling with the Devil, and by boiling up human blood and fat... It was also believed that the ointment was made of nail cuttings, the remnants of the foreskin removed in the circumcision of male children, and from pubic hair.¹⁵⁹

Harner underscored the fact that he does not claim that hallucinogenic plants were used in *all* shamanistic practices,¹⁶⁰ while, in Eliade's opinion, the use of narcotics as an ecstatic stimulant represents a vulgarisation of shaman tradition: "(...) the use of narcotics is, rather, indicative of the decadence of an ecstasy technique or of its extension to 'lower' peoples or social groups" and that the use of narcotics (tobacco...) is a relatively new phenomenon in the far North-East.¹⁶¹ I would remind readers that Gordon R. Wasson in his study *Divine Mushroom of Immortality* (1968) examined the

¹⁵³Schaffner 1999: 49.

Deadly Nightshade (variously known as *luda trava*, *vučja trešnja*, *norica*, *L. Atropa belladonna*), one of the most poisonous plants found in the South-Slavic regions: "When someone is deceived and eats its sweetish berries, then, according to what witnesses say, that person formally becomes insane, walking as if he/she has gone amok and talking all kinds of nonsense. When more of those berries are eaten, then they cause a type of rabies with hallucinations, paralysis, unconsciousness and uncontrolled body movements. Then the people say: 'he blundered into a witches' dance' (*vrzino kolo*), or 'he suddenly went mad'" (Kazimirović 1986: 174).

¹⁵⁴Szasz 1982: 101.

¹⁵⁵Plant 2004: 104.

¹⁵⁶According to Petersdorff 2001: 162, cf. Plant 2004: 105.

¹⁵⁷Hruškovec 1998: 31–32.

¹⁵⁸According to Petersdorff 2001: 162.

¹⁵⁹Cf. Zečević 1981: 141. For several examples of Croatian oral literary legends which have witches' balm as their theme, cf. Marjanić 2002. For example, Johannes Hartlieb (*Das Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei*, 1456) even gives the name of the witches' psychonavigational ointment (*ugentum Pharelis*) (cf. Bayer 1982: 357). Following Hartlieb, Lecouteux writes the name of the balm as *unguentum Pharelis* (Lecouteux 2003:84).

¹⁶⁰Harner 1976: XV.

¹⁶¹Eliade 1974: 477, cf. McKenna, McKenna 1994: 15.

essential role of the *Amanita muscaria* mushroom in Siberian shamanism.¹⁶² Elio Schachter pointed out that this mushroom, whose pileus is red on top with white scaling, is found in children's picture-books and that it not only hallucinogenic but also toxic.¹⁶³ In an ironic tone, Sadie Plant added that one of the most permanent embodiments of the archaic shamanistic journeys visits the world once a year as Santa Claus who, dressed in red and white, flies through the expanses of the heavens in a sleigh pulled along by reindeer and brings gifts from the *other* world.¹⁶⁴ Shamans of the northern Asian regions consume the Toadstool, the *Amanita muscaria*, which is often found beside the roots of the birch or the fir tree – thus, those very trees that they use as the *axis mundi*.¹⁶⁵ Some hold the opinion that it is that mushroom – which was infamous in the past and was called *the mushroom of the insane* and the *throne of toads (or T/toadstool)* – which could be the puzzling plant used in making *soma* according to the *Vedic* hymns and/or the *haoma* according to the Iranian *Avesta*. The ethnomycologist Wasson mentions that the description of soma in the Rigveda as *breasts splattered with milk* corresponds with the description of the *Amanita muscaria*.¹⁶⁶

Let us look at another frequent motif concerning *moras'* and witches' psychonavigations. For example, it was said in Luka on the Island of Dugi Otok that the *štrigas* (witches) arrived by boat from Italy, and, when it drew near to Luka, the boat would transform into an egg-shell and the oars into bird feathers, while legends have also been noted down about *štrigas* travelling in an egg-shell.¹⁶⁷ Another belief from Veli Iž (a settlement on the Island of Iž) speaks of *štrigas* who travelled "in an egg-shell and rowed with matches for oars with

¹⁶²Cf. McKenna, McKenna 1994: 15, Plant 2004: 106.

M. Hoppál mentions that the mushroom *Amanita muscaria* (*fly agaric, mad mushroom*) is used in witchcraft and not only in shamanism, when love-inducing magic potions are in question. He adds that milk serves as a powerful detoxicant to counteract the impact of fly agaric, which could be linked with the legend that speaks of the witches stealing milk in village communities (Hoppál 1992: 159). Cf. examples of fantastic descriptions of witches stealing milk according to Bošković-Stulli 1991: 129. This author points out that spoiling and taking milk from other peoples' cows was a typical injurious procedure that was transposed from popular magic into the theological concept of witchcraft, and was preserved in folk beliefs right up to very recent times (*ibid.*), while, for example, certain theological conceptions, particularly those about witches' meetings, transposed from learned to oral tradition (*ibid.*: 126). In Kompolje it was believed that witches' ointment was, in fact, butter made from stolen milk, while particularly good butter was that made by witches who "melted it down from milk stolen from women who were nursing babies" (Grčević 2000: 503). For example, I. Tkalčić wrote in relation to trials of witches in Croatia that, according to the cited "testimonies", witches like to take the milk of other peoples' cows on farms (Tkalčić 1891: 7). Writing about Brest, J. Mikac mentioned that, according to beliefs, *štrigas* could take a cow's milk "in such a way that they would throw an *opta* (a yarn rope) over the cow's back and milk her into a sieve, while the milk from the sieve would go to the *štriga's* house" (Mikac 1934: 199). For example, V. Fortunčić wrote about the mushroom called *vješticihine rigotine* (*witches' vomit*) by the people as being "whitish-red, in the shape of a dome (...). It is said that witches gather in that hole because there are such mushrooms there (the ones called *witches' vomit* by the people)" (MS. IEF 192: 12).

¹⁶³Schachter 1998: 190.

¹⁶⁴Plant 2004: 107.

Or, we can recall the Smurfs, those small blue creatures with white caps (only Papa Smurf has a red cap), who live in houses made of mushrooms, and possess magic powers.

¹⁶⁵Chevalier, Gheerbrant 1987: 62.

Ginzburg added that, apart from the Altaics, the Siberian peoples used the toadstool, while the practice in question was implemented especially by the shamans in achieving ecstasy (Ginzburg 1991: 305).

¹⁶⁶Visković 2001: 365, 489.

¹⁶⁷Lulić 1993: 364.

a stroke covering one hundred miles".¹⁶⁸ Another belief was: that "witches and *moras* could cross the sea in only an egg-shell",¹⁶⁹ while an apotropaic defence from the nyctomorphic activities was that the victim of their attack could escape, because the Hesperian beings in question could not cross the sea – other than in an egg-shell. The imaginary Lilliputian image and dreams about *moras* and witches floating on the sea in a walnut- or egg-shell¹⁷⁰ are psychosymbols of Gulliver-type searches for enclosure in one's own shell (room) from fear of night as the time of dark thoughts¹⁷¹ and miniature *moras* (Tom Thumb creatures) in their animalistic Hesperian activities. Sadie Plant drew attention to the fact that one of the best known effects of the *Amanita muscaria* is a feeling that one is growing or reducing in size, which has a key role, for example, in Carroll's *Alice in Wonderland* while – as is known – Lewis Carroll had access to several studies on the *Amanita muscaria* mushroom, and probably to the mushroom itself.¹⁷²

Let us pause for a moment at an apotropaic against the negative activities of *moras* and *witches*.¹⁷³ Namely, in addition to the broom turned upside-down behind the door as an apotropaic against witches and *moras*, other objects such as fine and coarse sieves can also serve this purpose, because they have so many holes, "while the popular belief is that witches and *moras* cannot move forward, cannot do anything or inflict any harm, before they count all the holes on the fine and coarse sieves". The sieve is also part of the witches' instrumentary as well as being an attribute of *moras* who like to ride in them through the air: "This conception was arrived at through the fact that somebody saw similarity between a storm cloud and the shape of a *sieve*, which lets water pass through; in a similar way, a storm cloud was conceived as a *broom*, that sweeps everything before it; and the derivation from that was that witches *on brooms* rode in the clouds or that they *ride in a sieve* through the air."¹⁷⁴ Perhaps the fairytale elements of the journeys of *moras* and witches in walnut-shells or egg-shells and in sieves could also be linked with shamanistic journeys. Namely, Mihály Hoppál mentions the fact that, in the Hungarian belief system, some very characteristic features of shamanism were preserved in the form of the *drum=sieve=boat* equation, while he commences this parallelism with an indication of how the Hungarian shaman, the *táltos*, is linked with the sieve (coarse sieve).¹⁷⁵

Consequently, in the (possible) comparisons between witchcraft and shamanism given above, I stress the point that we are speaking only of *possible points of contact*, since Gustav Henningsen has emphasised that shamanism is not appropriate for explaining witchcraft as these are, in fact, diverse *ecstatic* cults and variations of *lethargy*.¹⁷⁶

¹⁶⁸MS IEF 1195: 4, 5.

¹⁶⁹Milčetić 1896: 286.

¹⁷⁰Bošković-Stulli 1959: 220.

¹⁷¹Cf. Durand 1991: 221.

¹⁷²Plant 2004: 107.

¹⁷³I wrote in more detail about apotropaics against *mora* activities in the text "Apotropaics Against the *Mora* as a Female-Nyctomorphic Demon" (1999).

¹⁷⁴Stojković 1929: 51–53.

¹⁷⁵Hoppál 1992: 164.

Cf. the earlier quoted part of the legend according to Mikac 1934:199 where the link was established in the folklore imaginary about witches stealing milk with the aid of a sieve.

¹⁷⁶Henningsen 1991/1992: 301–302. Cf. systematisation of the inducing of shamanistic altered states of consciousness according to Hoppál 1993: 185.

Something should be added here about the terms *trance* and *ecstasy*. For example, Merete Demant Jakobsen points out that the terms *trance* and *ecstasy* are used indiscriminately and that Louise Bäckman and Åke Hultkranz claims that the term *ecstasy* is being used by students of religion and ethnology, while the term *trance* is being used by psychopathologists and parapsychologists.¹⁷⁷ Still, Dragoslav Antonijević, follows Gilbert Rouget's distinction between *ecstasy* and *trance*, emphasising that the use of *trance* indicates movement, noise, society, crisis, sensory over-stimulation, and amnesia, with the exclusion of hallucinations; in *ecstasy* – it is a matter of immobility, silence, the absence of crisis states and sensory over-stimulation, and hallucinations, which means that witch psychonavigation would have the characteristics of *ecstasy*, while their nyc-tomorphic gatherings (the ritual *covens*) would indicate the structure of *trance*.¹⁷⁸

Still, it is not, unfortunately, possible to establish the parallelism between the *abstract figures* of the shaman and the witch on the level of the shaman's role as a healer. Namely, Croatian legends very rarely indicate healer practice among witches. However, let us look at one case that reveals a witch also in that role. For example, writing about Praputnik, J. Bujanović noted that one witch (whom we will denote as being ethically white) fended off the *evil* spells of an (ethically black) witch: "He was healed by another witch with the aid of prayers, and he had to jump over a hoe, an axe, a rake, a shovel, and some boards and other things, into which the witch blew and prayed over them, crossing herself."¹⁷⁹

Briefly and in conclusion: the translation of shamanism and witchcraft in art, politics, and cultural tourism...

I would close the case of transference of shamanistic patterns into other spheres *today* with the example of shamanism in art – in music as *technoshamanism*¹⁸⁰ and, of course, in the fine arts, in expressive painting, and in performance art.¹⁸¹ For example, Joseph Beuys incorporated the shamanism dimension into both his life story and his artistic work, and, *later*, he expanded the shaman role into his own *role* as political *leader*, ecology activist and spiritual-artistic educator.¹⁸² Namely, he flew in the Crimea war zone as a member of the German army during World War II and was shot down there in 1943 by Soviet artillery. Tartars found him in the wreck of his Junkers 87 and restored him to health, while the encounter with Tartar shamanistic culture became an initial element in his works. During the healing process, the Tartar shamans rubbed fat over his body and wrapped him in felt, and Beuys remained permanently dedicated in his works to the felt

¹⁷⁷ Jakobsen 1999: 17; cf. *ibid.*: 10.

¹⁷⁸ Antonijević 1990: 9.

¹⁷⁹ Bujanović 1896: 234.

¹⁸⁰ This term was coined by Frazer Clark in 1987, describing the role of the DJ at a rave (cf. Harvey 2003a: 305).

¹⁸¹ I shall not, unfortunately, be going into detail about this transgression of shamanism, but would recommend Robert J. Wallis's excellent book *Shamans/Neo-Shamans*, which researches the transition of shamanism from its autochthonic context to Western contextualisation from the 1960s, which is all part of the globalisation process (Wallis 2003:58), revealing how the processes of democratisation, and the spread of capitalism and Western values have also had an influence on shamanism, "but it would be naïve to contrast traditional- and neo-Shamanism in terms of the West doing all the transformation" (*ibid.*: 207).

¹⁸² Cf. Šuvaković 1999: 336.

and fat elements of the shaman process.¹⁸³ For example, in the shaman action *Coyote: I Like America and America Likes Me* (1974) he tried to establish contact with the mythical animal of the Native Americans – the coyote – as a symbolisation of the America that had *disappeared* during the settlers' expansion to the West. A Texas coyote named Little John took part in the cited action; Beuys spent four days with him (May 23 to 26) in the René Block Gallery in New York, trying to establish mutual alteration of *Nature*. His daily rituals included a series of interactions with the coyote, for example, he spoke with the coyote,¹⁸⁴ acquainted him with objects – felt, a walking stick, gloves, an electric torch and the *Wall Street Journal*, a symbol of the American God Mammon (the paper was delivered every day), while Little John tore at it with his feet and urinated on it. Namely, the floor was covered in straw and then, during the exhibition, with copies of the *Wall Street Journal*.¹⁸⁵ According to Beuys, the *Coyote* was an "American" action, the "coyote complex", which reflected the history of the persecution of the Native Americans as well as "the whole relationship between the United States and Europe".¹⁸⁶ During the action, Beuys produced primary/archaic sounds and minimal music; he also fell to the floor as if in a trance. He imitated neophyte procedures that Mircea Eliade had described in his study about shaman ecstasy techniques.¹⁸⁷ The study is about the procedure among the Schuswap, a tribe of the Salish family in the interior of British Columbia. The aforementioned shamanistic initiation sometimes lasts for years, until the novice dreams "*that the animal he desired for his guardian spirit appeared to him and promised him its help. As soon as it appeared the novice fell down in a swoon:*

(...) *If an animal initiates the novice it teaches him his language. One shaman in Nicola Valley is said to speak 'coyote language' in his incantations.*"¹⁸⁸

The director of the Ogulin Tourist Board, Ankica Puškarić, made an excellent translation with her colleagues of legends about witchcraft, and founded a festival called The Festival of Witches and Fairies. So, for those who would like to participate in some merry *casting of spells* – the First Festival of Witches and Fairies was held on Friday, June 13, 2003 on Klek Mountain, and the three main conditions for joining the Witches' Sisterhood were – a cheerful nature, your own birch broom, and a licence for riding on the aid *in question*.¹⁸⁹ Instead of *actual* psychonavigation, of course, the Klek sorceresses competed

¹⁸³ Borer 2003: 285.

¹⁸⁴ Davvetas 2003: 173.

¹⁸⁵ Lamarche-Vadel 2003: 121.

¹⁸⁶ Cf. Goldberg 2001: 151.

¹⁸⁷ Cf. Jacobs <http>.

¹⁸⁸ Eliade 1974: 100.

For example, shamanism in contemporary Croatian visual arts practice is noticeable in the work of Vladimir Dodig Trokut (cf. 2002), Josip Zanki, Marijan Crtalić (cf. 2004), Damir Stojnić (cf. 2006). Cf. the critical interpretations of using the coyote Little John in Beuys's action *I Like America and America Likes Me* according to Steve Baker (2003) and Damir Stojnić (2006). The aforementioned artist Krešimira Gojanović (cf. note No. 20), for example, gave a dance performance art as part of the multimedia project Teatar i mit (Theatre and Myth) at the Gavella Theatre (Zagreb) in 2000 (the project was conceived and produced by: Bojan Gagić and Josip Zanki). The theme of the performance art was natural femininity (points of contact between Nature and female feelings) and a return to white witchcraft (Wicca) in touch with the forces/energies of Nature.

¹⁸⁹ In my opinion, since the contemporary Wicca are drawn near to the ecofeministic, and thus, the animalistic paradigm, the organisers of this manifestation could perhaps have avoided the elements in which the

with each other in a witches' *alka* (a ring-tilting game), a witches' races with pedalos, witches' beach volleyball, witches' *balot* (Mediterranean bowls), soccer, and *belotte* (a card game)...¹⁹⁰

The fact that shamanism is also applicable to the political *powers-that-be* was testified to in the recent case in which a shaman applied to carry out the ritual purification of the Russian State Duma (parliament) building and to drive out the evil spirits drawn to it by the negative energy of political debates. Namely, the Government allegedly hired him to come from Siberia for that purpose. The shaman and mystic, Toizin Bergenov, announced that he would come to Moscow in June when "the spirit of the Sun is exceptionally powerful". The building was last purified in 1994, when it was *decontaminated* by representatives of the Russian Orthodox Church.¹⁹¹

References cited

- Antonijević, Dragoslav (1990): *Ritualni trans*. SANU, Beograd.
- Ardalić, Vladimir (1917): Vile i vještice (Bukovica u Dalmaciji). *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 22:302-311, Zagreb.
- Baker, Steve. 2003. "Sloughing the Human". In: ed. Cary Wolfe, *Zooontologies: The Question of the Animal*, 146-164.
- Bandić, Dušan (1980): *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. BIGZ, Beograd.
- Bartulin, Andrija (1898): Cres. Vjerovanja. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 3:[Ljudi po smrti, str. 267-269], Zagreb.
- Bayer, Vladimir (1982): *Ugovor s đavlom. Proces protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj*. Informator, Zagreb.
- Belaj, Vitomir (1998): *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Golden marketing, Zagreb.
- Bogdan-Bijelić, Paulina pl. (1907): Vještice (Konavle u Dalmaciji). *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 13/2: 306-308, Zagreb.
- Borer, Alain (2003): "Jadikovka za Josephom Beuysom". In: ed. Ješa Denegri, *Dossier Beuys*, DAF, Zagreb, 281-324.
- Bošković-Stulli, Maja (1953): Splet naših praznovjerja oko vještice i popa. *Bilten Instituta za proučavanje folkloru*, 2: 327-342, Sarajevo.
- Bošković-Stulli, Maja (1959): *Istarske narodne priče* (Redakcija, uvod i komentari). Institut za narodnu umjetnost, Zagreb.

excursionists – the fairies and witches at the First Festival of Witches and Fairies came down Klek Mountain to Bjelski, where they toured around the hunting grounds of Gama and Croatian Forests, and where "their hosts had prepared them a large pot of game goulash" (Ogulinski list, 87, June 2003; www.og-list.com/broj87.htm).

¹⁹⁰Cf. the photographs from the Festival held from June 17-19, 2005. (http://www.ogulin.hr/index.php?subaction=showfull&id=1119122452&archive=&start_from=&ucat=&). The local Tourist Board drew its inspiration for the Festival from the legends about Klek Mountain witches, which were written down by Janez Vajkard Valvasor (*Slava vojvodine Kranjske*, 1689). According to Valvasor, witches, mountain fairies (*vile planinkinje*) and *vilenjaks* from all over the world gather on the very peak of Klek at midnight on stormy nights, and their wild *kolo* (circle-dance) and screams can be heard as far away as Ogulin (cf. *Klečke vještice* [http.](http://)).

¹⁹¹Fišić 2004: 64.

- Bošković-Stulli, Maja (1962): Pomorska tematika u našoj narodnoj književnosti. *Pomorski zbornik. Povodom 20-godišnjice Dana mornarice i pomorstva Jugoslavije, 1942-1962. I*, JAZU, Zadar, 505–536.
- Bošković-Stulli, Maja (1963): *Narodne pripovijetke*. Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 26, Zora – Matica hrvatska, Zagreb.
- Bošković-Stulli, Maja (1967–1968): Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine. *Narodna umjetnost*, 5-6: 303–432, Zagreb.
- Bošković-Stulli, Maja (1975): Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača. *Narodna umjetnost*, 11–12: 5–159, Zagreb.
- Bošković-Stulli, Maja (1975a): *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Mladost, Zagreb.
- Bošković-Stulli, Maja (1991): *Pjesme, priče, fantastika*. Nakladni zavod Matice hrvatske – Zavod za istraživanje folklor, Zagreb.
- Bošković-Stulli, Maja (1993): *Žito posred mora: usmene priče iz Dalmacije*. Književni krug, Split.
- Bošković-Stulli, Maja (1997): *Priče i pričanje: stoljeća usmene hrvatske proze*. MH, Zagreb.
- Bošković-Stulli, Maja – Ljiljana Marks. 2002. "Usmene priče iz Župe i Rijeke dubrovačke". In: eds. Dunja Fališevac, Josip Lisac, Darko Novaković, *Književna baština*, Ex Libris, Zagreb, 441–427.
- Bošković-Stulli, Maja (2003): "On The Track of *Kresnik* and *Benandante*". In: MESS. Vol. 5, Mediterranean Ethnological Summer School, Piran, Pirano, Slovenia 2001 and 2002/ edited by Rajko Muršič in Irena Webre. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologiju in kulturno antropologiju, 13–40.
- Bowker, John (1998): *Religije svijeta*. Znanje, Zagreb.
- Broomstick History* (<http://www.magickdragon.net/Bromm.html>).
- Buchholz, Elke Linda (1999): *Francisco de Goya. Life and Work*. Könemann, Köln.
- Budimir, Milan (1966): Vampirizam u evropskoj književnosti. *Anal. Filološkog fakulteta*, VI:269–273, Beograd.
- Bujanović, J. (1896): "Praputnik". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, I: 226, Zagreb.
- Carić, Antun Ilija (1897): Narodno vjerovanje u Dalmaciji. – Štrige, ili štringe na ostrvima Braču i Hvaru. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, IX: 710–713, Sarajevo.
- Chevalier, Jean – Gheerbrant, Alain (1987): *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Nakladni zavod MH, Zagreb.
- Chloupek, Drago (1953): Mogut. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 37: 241–250, Zagreb.
- Crtalić, Marijan (2004): Kad kustoski "materijal" progovori o davljenju. In: *Zarez: dvotjednik za kulturna i društvena zbivanja*, 124, 26 February 2004, Zagreb, 34–35.
- Čiča, Zoran (2002): *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednoga pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
- Davis, Noah (2001): Harry Potter Rides Broom Incorrectly. (<http://www.hollywood.com/news/detail/article/471205>).
- Davvetas, Demostenes (2003): Joseph Beuys – čovjek je skulptura. In: ed. Ješa Denegri, *Dossier Beuys*, DAF, Zagreb, 161–184.

- Deželić, Gj. Stjepan (1983): *Odgovor na pitanja*, stavljena po historičkom društvu. Od Gjurgja Stjepana Deželića. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga VII: 199–232, Zagreb.
- Dodig Trokut, Vladimir (2002): *Mistički poligoni & akcije-inicijacije*. In: *Zarez: dvotjednik za kulturna i društvena zbivanja*, 94–95, 17 December 2002, Zagreb, 42–43.
- Dowson, Thomas A. – Martin PORR (2001): *Special Objects – Special Creatures: Shamanistic Imagery and the Aurignacian Art of South-East Germany*. In: ed. Neil S. Price, *The Archaeology of Shamanism*, Routledge, London and New York, 165–177.
- Durand, Gilbert (1991): *Antropološke strukture imaginarnog. Uvod u opću arhetipologiju*. August Cesarec, Zagreb.
- Dorđević, Tihomir (1941): *Deca u verovanjima i običajima našega naroda*. Beograd: Biblioteka Centralnog higijenskog zavoda.
- Dorđević, Tihomir (1953): *Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju. Srpski etnografski zbornik*, LXVI, Beograd.
- Eliade, Mircea (1981): *Okultizam, magija i pomodne kulture: eseji s područja komparativne religije*. GZH, Zagreb.
- Eliade, Mircea (1983): *Kovači i alkemičari*. GZH, Zagreb.
- Eliade, Mircea (1985): *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Matica srpska, Novi Sad.
- Fišić, N. I. (2004): *Šaman čisti ruski parlament od zlih duhova*. *Jutarnji list*, 11 May 2004 (No. 2151), 64, Zagreb.
- Ginzburg, Carlo (1991/1989): *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Penguin Books, London.
- Ginzburg, Carlo (2001): *Deciphering the Witches' Sabbath*. In: ed. Darren Oldridge, *The Witchcraft Reader*, Routledge, London – New York, 120–128.
- Goldberg, RoseLee (2001/1979): *Performance Arts: From Futurism to the Present*. Thames & Hudson, London.
- Graves, Robert – Raphael Patai (1969): *Hebrejski mitovi. Knjiga postanka*. Naprijed, Zagreb.
- Gray, Leslie. *Shamanism and Eco-Psychology*. (<http://www.wellnessgoods.com/shamanismecopsych.asp>).
- Gray, Leslie. 1995. "Shamanic Counseling and Ecopsychology". In: ed. Theodor Roszak, *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*. Sierra Club Books, San Francisco, 172–182.
- Grčević, Jure (2000): *Kompolje: narodni život i običaji*. Katedra Čakavskog sabora pokrajine Gacke, Otočac.
- Gura, A. V. (1997): *Simvolika životnykh v slavjanskoj narodnoj tradicii*. Izdatel'stvo "Indrik", Moskva.
- Gwydion (1994): *Vika – drevna religija veštica*. Esoteria, Beograd.
- Harner, Michael J. (1976): *The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft*. In: ed. Michael J. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, London – Oxford – New York, 126–149.
- Harner, Michael J. (1976a): *Introduction*. In: ed. Michael J. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, London – Oxford – New York, XI–XV.
- Harvey, Graham (2003): *General Introduction*. In: ed. Graham Harvey, *Shamanism: A Reader*, Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York, 1–23.

- Harvey, Graham (2003a): Introduction to Part Five. In: ed. Graham Harvey, *Shamanism: A Reader*, Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York, 301–306.
- Hećimović-Seselja, Mara (1985): *Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa*. Mladen Seselja, Zagreb – Muzej Like, Gospić, Zagreb.
- Henningsen, Gustav (1991/92): The White Sabbath and the Other Archaic Patterns of Witchcraft. *Acta Ethnographica Hungarica* (Special Issue: *Witch Beliefs and Witch-hunting in Central and Eastern Europe*, Conference in Budapest, Sept. 6–9, 1988) 37/1–4: 293–304.
- Hill, Douglas (1998): *Vještice i čarobnjaci*. Knjiga trgovina, Zagreb.
- Hoppál, Mihály (1992): Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In: Anna-Lee Siikala – Mihály Hoppál. 1992. *Studies on Shamanism*, Finnish Anthropological Society, Akadémiai Kiadó (Ethnologica Uralica 2), Helsinki – Budapest, 156–168.
- Hoppál, Mihály (1993): Shamanism: Universal Structures and Regional Symbols. In: Edited by Mihály Hoppál and Keith D. Howard with the assistance of Otto von Sadovszky and Taegon Kim, *Shamans and Cultures*, Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, Budapest – Los Angeles, 181–192.
- Hoppál, Mihály (1993a): Studies on Eurasian Shamanism. In: Edited by Mihály Hoppál and Keith D. Howard with the assistance of Otto von Sadovszky and Taegon Kim, *Shamans and Cultures*, Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, Budapest – Los Angeles, 258–288.
- Hruškovec, Tomislav (1998): *Đavlu zapisane: o vješticama u Zagrebu i Hrvatskoj*. Imprime, Zagreb.
- Hughes, Pennethorne (1975/1952): *Witchcraft*. Penguin Books, London.
- Huxley, Aldous Leonard (2001): *Vrata percepcije; Raj i pakao*. Zagrebačka naklada, Zagreb.
- Ilić Oriovčanin, Luka (1846): *Narodni slavonski običaji*. Franjo Suppan, Zagreb.
- Jacobs, Katrien. *Coyote Speaks in New York City, May 1974* (http://pages.emerson.edu/faculty/Katrien_Jacobs/articles/beuys/beuys.html).
- Jakobsen, Merete Demant (1999): *Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. Berghahn Books, New York – Oxford.
- Jardas, Ivo (1957): Kastavština. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 39, Zagreb.
- Kadčić, Peka B. Petar (1859): Odgovori na njekoja pitanja društva za jugoslavensku povjestnicu i starine. Iz kotara Makarskoga. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga V [Vještica, Mora: str. 333–334], Zagreb.
- Kazimirović, Radovan N. (1986/1940): *Tajanstvene pojave u našem narodu. Kremansko proročanstvo. Čaranje, gatanje, vračanje i proricanje u našem narodu. Prilog ispiti-vanju tajanstvenih duhovnih pojava*. Arion, Smederevo.
- Klaniczay, Gabor (1984): Shamanistic Elements in Central European Witchcraft. In: ed. Mihály Hoppál, *Shamanism in Eurasia* 2:404–422, Göttingen.
- Klečke vještice* (<http://www.ogulin.hr/ostalo/vjestice.htm>).
- Kotarski, Josip (1918): Lobar. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 23: [Vještice: str. 49–50], Zagreb.
- Kutleša, Silvestar (1993): *Život i običaji u Imockoj krajini*. Matica hrvatska Ogranak Imotski, Imotski.
- Lamarche-Vadel, Bernard (2003): Tko se boji Josepha Beuysa. In: ed. Ješa Denegri, *Dossier Beuys*, DAF, Zagreb, 115–124.

- Lecouteux, Claude (2003/1992): *Witches, Werewolves, and Fairies: Shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages*. Translated by Clare Frock. Rochester, Vermont, Inner Traditions.
- Levack, Brian P. 1995. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Second Edition. Longman, London and New York.
- Lévi-Strauss, Claude (1989): *Strukturalna antropologija*. Stvarnost, Zagreb.
- Lissner, Ivar (1961): *Man, God and Magic*. Translated from the German by J. Maxwell Brownjohn, m. a. (Oxon.). G. P. Putnam's Sons, New York.
- Lovrenčević, Zvonko (1969–1970): Mitološke predaje Bilogore. *Narodna umjetnost*, 7: 71–100, Zagreb.
- Luhrmann, T. M. (1989): *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Lulić, Jasenka (1993): Vjerovanje u "štrigu" na Dugom otoku. *Zadarska smotra (Zbornik o Dugom otoku)*, 1–2: 361–365, Zadar.
- Marjanić, Suzana (1999): Zaštitna sredstva protiv more kao žensko-niktomorfnog demona. *Treća: časopis Centra za ženske studije*, 2/1: 55–71, Zagreb.
- Marjanić, Suzana (2002): Astralna metla i levitacijski performansi vješticijskog tijela. *Treća: časopis Centra za ženske studije*, 1/IV:226–249, Zagreb.
- Marjanić, Suzana (2003): (Dyadic) the Goddess and Duotheism in Nodilo's *The Ancient Faith of the Serbs and the Croats*. *Studia mythologica Slavica*, 6: 183–205, Ljubljana.
- Marjanić, Suzana (2004): Životinjsko u vilinskom. In: eds. Renata Jambrešić Kirin i Tea Škokić, *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije, Biblioteka Nova etnografija, Zagreb, 231–256.
- Marjanić, Suzana (2004a): Južnoslavenske folklorne koncepcije drugotvorenja duše i zoopsihonavigacije/zoometempsihoze. *Kodovi slovenskih kultura*, 9:208–248.
- McKenna, Terence – Dennis McKenna. 1994. *The Invisible Landscape: Minds, Hallucinations and the I Ching*. Harper, San Francisco.
- Mencej, Mirjam (2004): Verovanja o svetlosnim pojavama na istočnom delu Slovenije. *Kodovi slovenskih kultura*, 9: 249–262.
- Marks, Ljiljana (1980): Usmene pripovijetke i predaje s otoka Zlarina. *Narodna umjetnost*, 17: 217–280, Zagreb.
- Mauss, Marcel (1982): *Sociologija i antropologija I*. Prosveta, Beograd.
- Medić, Mojo (1928): Folklorističke dopune. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 26/2: 257–275. Zagreb.
- Mikac, Jakov (1934): Vjerovanja (Brest u Istri). *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 29:195–200, Zagreb.
- Milčetić, Ivan (1896): Mora i polegač – a) Krk, Kastav, i hrvatski kajkavci. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, I: 235–237, Zagreb.
- Milčetić, Ivan (1896): Vjera u osobita bića. Otok Krk, i kajkavci. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 1:232–233, Zagreb.
- Milčetić, Ivan (1896): Krk i Kastav u Istri. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 1:224–226, Zagreb.
- Miličević Bradač, Marina. (2002): Of Deer, Antlers, and Shamans. In: ed. Petar Selem, *Znakovi i riječi = [Signa et litterae]: zbornik projekta "Protohistorija i antika hrvatskog povijesnog prostora"*, Hrvatska sveučilišna naklada (Zagreb: Kratis), Zagreb, 7–41.

- Murray, Margaret A. (1970): *The God of the Witches*. Oxford University Press, Oxford.
- Musi, Carla Corradi (1997): *Shamanism from East to West*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Nodilo, Natko (1981/1885-1890): *Stara vjera Srba i Hrvata* (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog). Logos, Split.
- Noll, Richard (1983): *Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to*—459, Washington.
- Ojamaa, Triinu (1997): The Shaman as the Zoomorphic Human. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* Vol. 4 (www.folklore.ee/folklore/vol4/triinu.htm).
- Pavić, Antun (1852): Odgovor na pitanja stavljena po društvu. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga II: 339–343, Zagreb.
- Pederin, Marko (1976): Stara virovanja na zapadnom Pelješcu. *Pelješki zbornik*, 1: 271–294, Split.
- Petersdorff, Egon von (2001): *Demoni, vještice, spiritisti: sve o postojanju i djelovanju mračnih sila*. Verbum, Split.
- Plant, Sadie (2004): *Pisanje na drogama*. Celeber, Zagreb.
- Plotnikova, Anna A. (1999): "'Rubaščka' i 'postel'ka' novorođenog". *Kodovi slovenski kultura*, 4: 158–167, Beograd.
- Plotnikova, Anna A. (2001): "Košuljica". In: eds. Svetlana M. Tolstoj – Ljubinko Radenković. *Slovenska mitologija: enciklopedijski rečnik*, Zepter Book World, Beograd, 291.
- Pócs, Éva (1999): *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Central European University Press, Budapest.
- Radenković, Ljubinko (1996): *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*. Prosveta, Beograd.
- Raudvere, Catharina (2002): *Trolldómr in Early Medieval Scandinavia*. In: eds. Bengt Ankarloo – Stuart Clark, *Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 3. The Middle Ages*, The Athlone Press, London, 73–171.
- Reid, Anna (2003): *The Shaman's Coat: A Naive History of Siberia*. Phoenix, London.
- Sax, Boria (2001): *The Mythical Zoo: An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature*. ABC – CLIO, Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England.
- Schaechter, Elio (1998): *In the Company of Mushrooms. A Biologist's Tale*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England.
- Schaffner, Willi (1999): *Ljekovito bilje: kompendij*. Leo-commerce, Rijeka.
- Schneeweis, Edmund (2005/1961): *Vjerovanja i običaji Srba i Hrvata*. Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb.
- Shuttle, Penelope – Peter Redgrove (2002): *Mudra krv: menstruacija i žena – mitovi, stvarnosti i značenja menstruacije*. Gorin, Rijeka.
- Siikala, Anna-Leena (2002): *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*. Suomalainen Tiedekatemia, Academia Scientiarum Fennica (FF Communications No. 280), Helsinki.
- Starhawk (2000): *Spiralni ples: preporod drevne religije Boginje*. Liberata, Zagreb.
- Stojanović, Mijat (1852): Odgovor na pitanja. *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, Knjiga II: 346–403, Zagreb.
- Stojković, Marijan (1929): Sito i rešet u narodnom vjerovanju. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, XXVII/I: 43–53, Zagreb.
- Stojković, Marijan (1935): Sobna prašina, smeće, metla i smetlište. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 30/1: 17–31, Zagreb.

- Stojnić, Damir. 2006. Performansi vatre & Animalkemija. In: *Zarez: dvotjednik za kulturna i društvena zbivanja*, 181, 1 June 2006, Zagreb, 32–33.
- Stutley, Margaret (2003): *Shamanism: An Introduction*. Routledge, Taylor and Francis Group, London – New York.
- Sučić, Nikola (1943): *Na izvoru života: naučna poglavlja za studente i naobražene laike. Spolni život, spolne bolesti i higijena braka*. Treće, prošireno i nadopunjeno izdanje knjige. Tisak Hrvatske državne tiskare, Zagreb.
- Szasz, Thomas S. (1982): *Proizvodnja ludila: usporedno proučavanje inkvizicije i pokreta za brigu o duševnom zdravlju*. GZH, Zagreb.
- Šmitek, Zmago (1998): Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction. *Studia mythologica Slavica*, 1: 93–118, Ljubljana.
- Šmitek, Zmago (1999): The Image of Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition. *Studia mythologica Slavica*, 2: 161–195, Ljubljana.
- Šuvaković, Miško (1999): *Pojmovnik moderne i postmoderne likovne umetnosti i teorije posle 1950. godine*. SANU & Prometej, Beograd – Novi Sad.
- Tkalčić, Ivan (1891): Parnice proti vješticama u Hrvatskoj. *Rad JAZU*, 103: 3–36, Zagreb.
- Tokarev, Sergej A. (1978): *Rani oblici religije i njihov razvoj*. Svjetlost, Sarajevo.
- Toporkov, A. L. (2001): "Stupa". In: eds. Svetlana M. Tolstoj – Ljubinko Radenković. *Slovenska mitologija: enciklopedijski rečnik*, Zepter Book World, Beograd, 515–517.
- Toporkov, A. L. (2001): "Tučak". In: eds. Svetlana M. Tolstoj – Ljubinko Radenković. *Slovenska mitologija: enciklopedijski rečnik*, Zepter Book World, Beograd, 545–546.
- Trebešanin, Žarko (2000): *Predstava o detetu u srpskoj kulturi*. Južnoslavenski centar za prava deteta, Beograd.
- Veleckaja, Natalija Nikolaevna (1996): *Mnogobožačka simbolika slovenskih arhajskih rituala*. Prosveta, Niš.
- Visković, Nikola (1996): *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji*. Književni krug, Split.
- Visković, Nikola (2001): *Stablo i čovjek: prilog kulturnoj botanici*. Izdanja Antibarbarus, Zagreb.
- Vukanović, T. P. (1971). Studije iz balkanskog folkloru III. *Vranjski glasnik*, 7:165–274, Vranje.
- Vitebsky, Piers (1995): *The Shaman*. Macmillan, London, Basingstoke.
- Wallis, Robert J. (2001): Waking Ancestor Spirits: Neo-Shamanic Engagements with Archaeology. In: ed. Neil S. Price, *The Archaeology of Shamanism*, Routledge, London – New York, 213–230.
- Wallis, Robert J. (2003): *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York.
- Zečević, Divna (1995): Remetska književna kronika (Usmena, pisana i tiskana). *Narodna umjetnost*, 32/2: 65–107, Zagreb.
- Zečević, Slobodan (1978): Neki primeri šamanske prakse u istočnoj Srbiji. *Etnološki pregleđ*, 15: 37–43, Beograd.
- Zečević, Slobodan (1981): *Mitska bića srpskih predanja*. "Vuk Karadžić" – Etnografski muzej, Beograd.
- Žiža, Stjepan (1913): Grišnjak (Iz Istre). *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slave-na*, 18/1: 192, Zagreb.

Manuscripts (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb)

- IEF MS 88. Bonifačić Rožin, Nikola 1952. *Hrvatske narodne pjesme, priče i običaji iz kotara Poreč i okolice Rovinja*.
- IEF MS 118. Bonifačić Rožin, Nikola. 1953. *Hrvatski narodni običaji, pjesme, priče iz kotara Pazin*.
- IEF MS 172. Bošković-Stulli, Maja. 1954. *Folklorna građa iz Banije. Narodne pjesme, priče, običaji i drugo iz Banije*, 1.
- IEF MS 192. Fortunić, Vlaho. 1937. *Iz narodne folklore o morama i vješticama te o urocima i vukodlacima*.
- IEF MS 783. Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Folklorna građa otoka Korčule*.
- IEF MS 959. Milićević, Josip. 1977. *Etnološka građa Lastova*.
- IEF MS 1127. Buljan, Ante. 1985. *Opis običaja rodnog kraja Sinja, Imocki, Vrljika, Livna kao i pripadajuće okoline*.
- IEF MS 1142. Fučić, Branko. 1985. *Zapisi narodnih predaja (vjerovanja) sa Cresa 1951*.
- IEF MS 1195. Livijo, Marijan. 1986. *Običaji životnog ciklusa i godišnji običaji, predaje, kazivanja i vjerovanja u Velom Ižu 1986. g.*
- IEF MS 1218. Marks, Ljiljana. 1981. *Predaje i ostala kazivanja s Lastova*.
- IEF MS 1608. Marjanić, Suzana. 1997. *Folklorna građa s poluotoka Pelješca (mitološke / demonološke/, povijesne i etiološke predaje)*.

Vještice zoopsihonavigacije i astralna metla u svjetovima hrvatskih predaja kao (mogući) aspekti šamanističke tehnike ekstaze (i transa)

Suzana Marjanić

Polazeći od knjige *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry* (2002) u kojoj Anna-Leena Siikala, između ostaloga, apostrofira da šamanizam nije religija već kompleks obreda i vjerovanja u različitim religijama, vještice zoopsihonavigacije u svjetovima hrvatskih predaja interpretiramo kao (moguće) aspekte šamanske tehnike ekstaze (i transa), u okviru čega pojmom *zoopsihonavigacija* nastojimo imenovati granicu prožimanja šamanskih ekstatičkih iskustava i vještichijh iskustava letargije. Pod pojmom *zoopsihonavigacija* (psihonavigacija duše u animalnoj egzistenciji), s jedne strane, promatramo zoometempsioze (drugotvorenja duše u animalnom obličju) koje se odvijaju u iskustvima *letargije* nadnaravnih osoba i mitskih bića, s obzirom da metempsioza zahtijeva transgresiju *preko* smrti – *privremenu smrt*. U okviru navedenoga koncepta *zoopsihonavigacije* promatramo i vještichju astralnu metlu koja se može interpretirati kao izomorfizam falomorfna *aplikatora* koji se *podmazivao* mastima što sadrže atropin, i kao izomorfizam šamanskoga *konjskoga štapa* (s ručkom u obliku konjske glave), što ga burjatski šamani rabe u ekstatičkim plesovima, koji se, uostalom, i naziva *konj* (a nije bez sličnosti s drškom vještichje metle), te figurira kao neka vrsta *hobby-horsea*, na kojemu šaman *jašući*, putuje u *drugi svijet* – ili Eliadeovim određenjem simboličko "jahanje" izražavalo je napuštanje tijela, "mističku smrt" šamana. Jednako tako pod pojmom *zoopsihonavigacija* razumijevamo i vještichje zoometamorfoze, kao i jahanje (let) na životinjama (*teriomorfna vozila*) kojima, primjerice, vještice *lebde* u *zraku* (riječ je o binomnoj anatomiji/ikonografiji *Žena-Životinja*) i, naravno, *inkubna* jahanja na muškarcima (koje dijele vile i vještice).

Primjerice, zoometempsioza u muhu, koja je *predajno* pridana mòrama, vješticama i krsnicima, potezima *moći na vlasti* (u Sloterdijkovu određenju) eklezijastičkih autoriteta i pučkom etikom dijabolizirana je kada je riječ o mòrama i vješticama, a kada je pripisana krsnicima, promatra se u nadnaravnim svojstvima. Slična se etička diferencijacija *ostvarila* i u procesu pučke imaginacije o vještichjim zoometamorfozama koje su dijabolizirane, dok zoometamorfoze krsnika koje ostvaruju u *psihonavigacijskim bojevima* za rodnu godinu (u *plodotvorne* zaštitnike ulaze, primjerice, i obilnjaki, brganti, kombali, vedomci, mogući, vedi, vrimenjaci/vremenjaci, višćaci, legromanti/nagroman-ti, vjedogonje/jedogonje, stuhe, zduhaći) razumijevane su kao plodotvorne.

Pored navedenoga koncepta zoopsihonavigacije, mogući dodiri između vješticharstva i šamanizma uspostavljeni su i na temelju mitema o šamanskom kao i vještichjem međusobnom *agonu*, osebujnoga rođenja (rođenja u košuljici), toposa *axis mundi* – mitska geografija planina i stabala (paralelizam između šamanskoga stabla i vještichjega/vilinskoga stabla), uporabom halucinogenih biljaka kao i svjetlosnim hipostazama vještichjega tijela u kontekstu Eliadeove atribucije šamana kao "gospodara vatre".

»Ja, tam je en takšen, ko zna.« Vedeževalci – nasprotniki čarovnic na slovenskem podeželju

Mirjam Mencej

The article focuses on the soothsayers who functioned as counterwitches, and were consulted in the case of witch assault. Analyzed are the reasons why people enlisted the help of a soothsayer; their location; their sex structure; techniques and implements they had used; procedure phases required to nullify the evil curse (confirmation of witch assault, identification of the witch, nullification of the curse, and eventual reversing of the curse and revenge upon the witch); their payment; and people's attitude toward them.

Kadar so ljudje na podeželju vzhodne Slovenije, kjer smo raziskovali čarovništvo, menili, da so žrtve čarovniškega napada, so imeli tri možnosti: če so našli škodljivi predmet ali razkrinkali čarovnico v podobi krastače, so lahko pri obrambni metodi zajemali iz skupnega korpusa znanja o tem, kako se ubraniti pred napadom (prim. Mencej 2003). Če takšnega predmeta ali živali niso našli oz. čarovnica ni bila znana, vendar pa so po nesrečah, ki so jih doletele, sklepali (ali pa so jih o tem poučili drugi), da ima ta vendarle svoje prste vmes, so si lahko izbrali možnost, da se obrnejo po pomoč k specialistom, ki so bili za boj proti čarovnicam posebej usposobljeni. En tip religioznih specialistov, na katere se je žrtev lahko obrnila v takem primeru, so bili *duhovniki*, lokalne cerkvene avtoritete, ki so, verjetno brez védenja višjih avtoritet, opravljali blagoslove kmetij, zemljišč, ki naj bi te zaščitili pred čarovnicami.

Največkrat pa so se ljudje po pomoč pred čarovniškim napadom obračali na specializirane nasprotnike čarovnic. Na našem območju so bili tisti, ki so pomagali v primeru suma, da gre za čarovništvo, *vedeževalci* (oz. »šlogarji«, kot so jih tu imenovali). To dejavnost so vedeževalci očitno opravljali obenem z vedeževanjem, pri čemer je bilo verjetno, če sodimo po imenu, vedeževanje njihovo primarno delo oz. je bilo odkrivanje čarovnic pravzaprav razumljeno kot aspekt vedeževanja.

Čarovnice so pogosto identificirane in tako dejansko priklicane v življenje prav prek svojih nasprotnikov. Čarovniški diskurz je konstituiran v trikotniku najbolj vpletenih posameznikov: žrtve, čarovnice in specialista – nasprotnika čarovnic (Blécourt 1999: 154). Mnogi raziskovalci so posebej poudarjali odločilno vlogo nasprotnikov čarovnic v čarovniških obtožbah (npr. Kruse 1951). Pomembna vloga, ki so jo v čarovniških obtožbah odigrali nasprotniki čarovnic, je razvidna že iz sodnih spisov v čarovniških procesih v času lova na čarovnice, pa tudi iz etnoloških zapisov z evropskega podeželja v 20. stoletju (Macfarlane 1970; Kruse 1951; Schöck 1978: 132–145; Favret-Saada 1980 idr.).

V primerjavi s pripovedmi o lastnih izkušnjah s čarovnicami so priznanja o odhodu pripovedovalca ali njihovega znanca, sorodnika itd., o katerem pripovedujejo, po pomoč k nasprotniku čarovnic relativno redka. Toda to gotovo ne more biti povsem

pravilna slika, saj ljudje večkrat omenjajo, da so npr. na nekem območju vsi hodili k določenemu vedeževalcu, drugod pa, da so hodili k drugemu ipd. Očitno je bilo obiskovanje takih specialistov na našem območju precej množično razširjeno. Razlog za molk o lastnem obisku morda vsaj deloma leži v dvojni vlogi teh specialistov in njihovi sposobnosti oz. občasni praksi, da maleficium vrnejo storilcu, ki je največkrat sosed – s tem bi namreč lahko tvegali poslabšanje medsosedskih odnosov. Vendar pa se kljub temu ne zdi verjetno, da bi ti obiski potekali tako na skrivaj kot na območju Alto Minho na Portugalskem, kjer so se ljudje na obisk k vedeževalcu, da jih sosedje ne bi opazili, odpravljali ponoči (Pina-Cabral 1986: 190). Ker za večino teh obiskov vemo iz pripovedi znancev tistih, ki so se napotili k vedeževalcu, se je informacija očitno širila dalje, če že ne pred obiskom, pa gotovo po njem; včasih pa sta se na tak obisk napotili celo po dve sosedji skupaj ipd.

Razlogi za odhod k nasprotniku čarovnic

Kljub skupnemu znanju o metodah obrambe proti čarovnicam je bil odhod k specialistu v določenih primerih očitno potreben. Daleč najpogosteje navedeni vzrok za obisk nasprotnika čarovnic je bilo *umiranje, bolehanje, neješčost živine oz. svinj in nemlečnost krav*, kar je gotovo pokazatelj pomembne vloge, ki so jo imele te živali v gospodarstvu na tem območju. Takšne težave so pripovedovalci kot razlog za obisk vedeževalca navedli v večini primerov. Le v posameznih primerih so omenjali druge nesreče: žitne molje; željo, da bi vedeževalec prekinil odnos sina z dekletom, ki je izhajala iz družine z reputacijo čarovnikov; bolezen vnuka, ki naj bi ga povzročila sosedja – čarovnica; krajo; ali možovo pretepanje žene. Včasih so odšli k takšnemu specialistu zgolj z namenom, da bi izvedeli kaj o svoji prihodnosti, se pravi, da v tem primeru ta ni opravljal svoje vloge identifikatorja in nasprotnika čarovnic, ampak zgolj vlogo vedeževalca.

Pri odhodu k vedeževalcu je bil odločilni dejavnik predvsem *dolgotrajnost* nesreč: prašiči »vedno« poginjajo, živina »nikoli« ne uspeva, »dlje časa« je pri hiši vse narobe...¹ Seveda pa je »dolgotrajnost« relativna: če krava ni dajala mleka, od katerega so bili življenjsko odvisni, so se ljudje lahko odpravili k vedeževalcu že po nekaj dneh:

I: Enkrat je..., ko so tudi, je mama moja pripovedovala, da je, so imeli pri eni hiši bolne prašiče, in to kar iz leta v leto. Pol je šla pa tista gospodinja, je šla k nemu vedeževalcu. (72)

S: Šlogarji? A to so bli tudi v vasi šlogarji?

I: A ne, to smo pa, dol, tu dol pri Krškem so hodili k enim. To se reče, da tam dol, to je bilo res, gor v Z. se reče. Tam gor je, svinje so crkavale, pa crkavale, pa je fertig. Zdaj pa, kateri trdno to veruje, da je res, je res. Kateri pa nič ne veruješ, se ti pa ne uresniči. In to je živa resnica, ne. Ja, ja. Pol je pa šel tu dol, je rekel: »Kar pogledajte, kaj imate vi kosti notri pod, notri pod podnom, pod štaljo. Pa nož je notri,« je rekel. »Tisto ven dajte,« je rekel.

S: To je ta šlogar rekel?

I: Ja. Pol je pa šel domov, pa je pogledal, pa je res. Pa je tisto ven vzel, pa je bilo dobro. (122)

¹ Podobno ugotavlja v Franciji Favret-Saada (1980: 6).

Razlog za sum, da je na delu čarovnica, in za odhod k vedeževalcu je tudi *zaporedje* različnih, na videz nepovezanih nesreč, ki zadenejo človeka. Kot ugotavlja Favret-Saada v Franciji, so kmetje ločevali med dvema vrstama bolezni: običajnimi nesrečami in nenavadnimi ponovitvami – če nekdo umre, bankrotira, zboli ... to še ni nujno pomenilo, da je v ozadju čarovništvo. Čarovniški napad se kaže v nizu nesreč, ki doletijo človeka, čeprav na različnih področjih. Ko se to zgodi, se človek obrne h kvalificiranim ljudem z dvojno prošnjo: s prošnjo po interpretaciji in po zdravljenju (Favret-Saada 1980: 6).

*I: Prej so znale, prej so znale /nerazumljivo/, kako so to znale. Naša je bila ena ženska, nedaleč od nas, v K., vasi je bila doma. Pa je prišla k nam, mi smo imeli mlin, ona je v mlin prinesla zmleti, ne, koruzo ali pa ječmen, kar je že imela /.../. Ko je tista prišla k hiši... **je neki zacoprata, da je bilo vse narobe. Ali so mama kokoš nasadili, ali je krota med jajci crknila, ali so vsi piščeti in /nerazumljivo/, ali je pri hiši naredila kaj. Da res je zapodila, to so pa videli, ko smo še bili mali otroci, da ko je šla mimo štale /nerazumljivo/, je nekaj zapodila v ograjo, ko smo imeli ograjo. Ko mi smo prašiče k ograji spuščali, ne, poleti, in pol so nam tri prašiči crknili, in to je, nekaj, nekaj je bilo narobe. Pol so šli pa mama, so šli pa mama k šlogarci /.../ (73)***

Nadaljnji razlog, ki je spodbudil ljudi k obisku vedeževalca, je verjetno tudi pripričanje ljudi, da je le na tak način mogoče opraviti tudi z moralnimi vzroki bolezni, izkoreniniti bolezen in druge nesreče »v samem izvoru« (prim. Pina-Cabral 1986: 187; Favret-Saada 1980: 6). Poleg tega je imela seansa pri vedeževalcu gotovo tudi neke vrste terapevtsko vrednost (prim. Favret-Saada 1980: 8), deloma pa je na odhod k specialistu verjetno vplivala tudi preprosto radovednost, ki jo je spodbudila reputacija posameznega vedeževalca, govornice, ki so krožile o njem – vendar pa lahko o tem le ugibamo.

Lokacija

Natančne podatke, tj. ime in kraj bivanja vedeževalca, so nam naši sogovorniki le redko povedali. Tudi v Franciji so ime vedeževalcev ljudje skrbno skrivali (Favret-Saada 1980: 31), enako na Češkem (Blécourt 1990: 184) in na Portugalskem (Pina-Cabral 1986: 190). Trdili so, da se imena specialista (kadar je šlo za lastne obiske) ne spominjajo več, saj je od tedaj, ko so bili pri njem oni ali njihovi znanci, v glavnem minilo že veliko časa ali pa je bil ta že pokojen. Ker so največkrat pripovedovali o obisku znancev, je bil v takem primeru v ospredju pripovedovalčevega fokusa seveda dogodek, ne pa natančna lokacija in podatki o tej osebi.

Daleč najbolj prevladujočo vlogo v odkrivanju čarovnic na tem območju je imel, po pripovedih sodeč, zlasti en, morda dva vedeževalca. Za prvega vemo z gotovostjo, saj so ga ljudje večkrat omenjali. Živel je »na Kranjskem«², ena informatorka je povedala tudi natančneje, da je živel na Gomilskem, se pravi precej zunaj meja območja, na katerem smo delali raziskavo. Pisal naj bi se Gomulšek (oz. Gomilšek ali Gomivšek)³. Trije informatorji izrecno govorijo o Gomilšku s Kranjskega, štirje nadaljnji informatorji pa omenjajo neko-

² »Kranjska« pomeni ljudem na tem območju vse, kar je na drugi strani Save.

³ Ljudje so njegov priimek izgovarjali na različne načine. Morda pa to sploh ni bil priimek, ampak samo vzdevek po kraju, v katerem je prebival.

ga, ki je živel na Kranjskem. Tehnike, ki jih je uporabljal, so zelo različne in po drugi strani tako klasične, da je na podlagi teh nemogoče z gotovostjo identificirati specialista.

Nekaj naših sogovornikov je odšlo na konzultacije k vedeževalcem tudi na Hrvaško. Čeprav so ti vedeževalci delovali zunaj meja našega območja (vmes je bila celo nekdanja republiška, zdaj državna meja), pa so bili vendarle manj oddaljeni od njega kot vedeževalec z Gomilskega, saj je bila meja v neposredni bližini.

Nihče od vedeževalcev, na katere se je obračalo največ ljudi, torej ni živel na območju, kjer smo opravljali raziskavo. Tendenco ljudi, da si izberejo vedeževalca oz. nasprotnika čarovnic zunaj svojega območja, izza določene meje, se pravi zunaj mreže znancev in svojega teritorija, so opazili tudi mnogi raziskovalci drugod po Evropi (Blécourt 1999: 184, 204; Favret-Saada 1980: 20; Pina-Cabral 1986: 192; prim. tudi Schöck 133–5). Favret-Saada navaja celo primer, ko so se vaščani zavedli, da je v njihovi vasi živel zelo znan nasprotnik čarovnic, šele na njegovem pogrebu, ki se ga je udeležila ogromna množica njegovih nekdanjih strank, ki so prihajale od vsepovsod, le iz njegove vasi ne (Favret-Saada 1980: 57). Pred približno pol stoletja, ko je poljski etnolog Obrembski raziskoval območje Poreča v Makedoniji, so se ljudje s tega območja obračali po pomoč predvsem na hodžo iz Striganišta in na svetnico iz Železne reke, na celotnem območju Poreča pa ni bilo nobenega pomembnejšega vedeževalca (Obrembski 2001: 73–4).

Kadar se ljudje niso odločili za daljše potovanje na Kranjsko in/oz. na Gumilsko ali na Hrvaško, so se obračali na manj pomembne vedeževalce⁴, pri čemer je igrala pri izbiri vedeževalca določeno vlogo tudi geografska oddaljenost. V takšnih primerih so ljudje izbirali specialiste predvsem v bližnjih krajih, kar se zdi razumljivo, saj se je večina informatorjev odpravila na pot peš. Vendar pa po drugi strani nikoli nismo naleteli na primer, da bi si izbrali specialista iz svojega kraja, celo če je iz pripovedi ljudi od drugod razvidno, da je tam živel vedeževalec.

Poleg stacioniranih specialistov, h katerim so se ljudje napotili po pomoč, pa so poznali na tem območju še poseben podtip specialistov, ki so hodili od hiše do hiše in ponujali svoje usluge: predvsem vedeževanje in uničevanje škodljivega čarovniškega predmeta. Ti so prihajali prvenstveno s Hrvaške, morda zato, ker je bil standard v Sloveniji višji ali pa so tu iskali dodatne stranke; nekaj je bilo tudi Romov. Včasih jim je ta dejavnost pomenila postranski zaslužek, večinoma pa je bila to njihova glavna dejavnost. Naši sogovorniki so omenjali tri ženske in tri moške potujoče šlogarje.

Spol

Medtem ko so kot obtoženke čarovništva izrazito prevladovalе ženske, pa je ta slika pri nasprotnikih čarovnic precej drugačna. Naši informatorji oz. njihovi znanci ali sorodniki, o katerih so nam pripovedovali, da so odšli k vedeževalcu, so se v sedemnajstih primerih obrnili na žensko, v štirinajstih pa na moškega. Če ne upoštevamo primerov, v katerih lahko na podlagi lokacije in delno tehnike, ki so jih uporabljali, domnevamo, da

⁴ Pripovedovalci so za vedeževalce, za katere so pripovedovali, da so se nanje obrnili po pomoč pred čarovnico, v glavnem trdili, da so že umrli, tako da ni bilo mogoče pričakovati, da bi lahko še odkrili sled za njimi. Le dva sogovornika sta pripovedovala o situaciji, ki se je dogodila pred sedmimi oz. desetimi leti.

gre za iste specialiste, je bilo najverjetneje govora o petih moških vedeževalcih in sedmih ali osmih ženskah vedeževalkah⁵. Tu gre seveda le za opisane primere, kar pa v resnici ni zanesljiva slika tega, koliko vedeževalcev je dejansko delovalo na tem območju v času, ki se ga naša raziskava dotika (tj. približno čas od srede do konca 20.st.). Kljub vsemu pa je opazen procentualen porast moških v primeri z osebami, obtoženimi čarovništva, ki so praviloma ženske in je med njimi moških komajda za vzorec. Podobna slika se kaže tudi iz raziskav čarovništva drugod po Evropi. V Alto Minho na Portugalskem so bile čarovnice vedno ženske, nasprotniki pa so bili lahko ženske ali moški (Pina-Cabral 1986). Inge Schöck ugotavlja, da je večina nasprotnikov čarovnic v jugozahodni Nemčiji moških (Schöck 1978: 141); iz madžarskih sojenj čarovnicam je prav tako razvidno, da je bila večina čarovnic žensk, nasprotnikov čarovnic pa moških (Dömötör 1978: 185) itd.

Tehnike in pripomočki za vedeževanje

Vedeževalci so v svojih seansah pogosto uporabljali več različnih tehnik. Poleg tega so imele tehnike različen namen in so jih verjetno izbirali tudi glede na to, ali so hoteli le izničiti škodo ali pa so imeli pri tem namen tudi identificirati krivca (kadar prvo ni impliciralo drugega) in mu vrniti škodo. Žal pripovedovalci redko opisujejo tehnike vedeževalcev, saj je bil v ospredju njihovega interesa predvsem ugoden razplet situacije, tj. konec nesreč in (včasih še) identifikacija krivca (ter redkeje tudi vrnitev čara oz. maščevanje povzročitelju nesreč). Morda ti tudi dejansko niso vedno uporabljali neke na zunaj prepoznavne tehnike, kot je npr. vedeževanje iz kart, fižola, branje iz knjige ipd.

Ker so vedeževalci in vedeževalke le redko imenovani, tudi ni mogoče z gotovostjo vedeti, kdaj ljudje pripovedujejo o isti osebi, zato se naša statistika tehnik nanaša le na opisane primere. Največkrat, v petih primerih, je omenjeno vedeževanje iz kart, ki pa se v dveh primerih povezuje z branjem iz »knjige«. Knjiga je vsega skupaj omenjena trikrat. Edini vedeževalec, ki ga je bilo mogoče identificirati po imenu, Gumilšek, si je pri vedeževanju očitno pomagal s »knjigo« in kartami. Za kakšno knjigo in karte je šlo, ne vemo, čeprav lahko predvidevamo, da je šlo za isto knjigo, kot so jo na tem območju pripisovali čarovnicam, tj. Kolomonov žegen⁶. Toda medtem ko so vaše čarovnike in čarovnice izrecno obtoževali, da imajo v lasti Kolomon, v zvezi z vedeževalci to ime za knjigo ni bilo nikoli omenjeno. Enkrat samkrat je omenjeno še »vedeževanje na robček«, ki pa ni bilo namenjeno odpravi maleficiuma, ampak zgolj napovedi prihodnosti, in enkrat »vedeževanje na fižol« – gre za zelo star način vedeževanja z bobom, fižolom, redkeje tudi s koruzo (prim. Moszyński 1967: 379–382), prav tako namenjen le napovedovanju prihodnosti. V enem primeru je vedeževalec pri identifikaciji čarovnice uporabil vodo in v enem ogledalo, ki pa je imelo v bistvu enako vlogo kot voda – v obeh se je namreč lahko pokazal krivec, čarovnik oz. čarovnica, kriv(a) za nevšečnosti, ki so doletele osebo, ki se je na vedeževalca obrnila po pomoč (glej v nadaljevanju).

⁵ Vedeževalko iz B., ki jo omenjata dva informatorja, sem štela za isto osebo, a možno je tudi, da sta v kraju B. dejansko delovali dve različni ženski.

⁶ Tudi glavni vir znanja vedeževalk na severnem Portugalskem je bila čarovniška knjiga Knjiga sv. Ciprijana, iz katere so se naučile vedeževati z igralnimi kartami (Pina-Cabral 1986: 192).

Vedeževalski postopek

Iz pričevanj ljudi o njihovih obiskih ali obiskih njihovih sorodnikov, znancev pri vedeževalcu lahko izluščimo vsaj glavne elemente, če že ne vseh detajlov njegovega postopka. Vedeževalec je najprej potrdil, da gre res za čarovnijo oz. da je na delu čarovnica; zatem je lahko čarovnico identificiral oz. dal napotke za njeno identifikacijo; izničil zli čar ali dal napotke oz. predmete za njegovo izničenje; ter (na željo stranke) čarovnici lahko tudi vrnil škodo oz. čar. Vrstni red seveda ni bil nujno vedno tak. En element postopka je pogosto impliciral drugega, vsi koraki pa niso bili vedno nujno potrebni. Prvi korak je bil seveda nepogrešljiv – čeprav ni bil nujno ekspliciten, pa je bila implicitna pritrditev, da je na delu čarovnica, predpogoj za ves nadaljnji postopek. Tretji korak (izničenje čara) je bil pravzaprav razlog, zaradi katerega so ljudje obiskovali vedeževalca ter kot tak prav tako absolutno potreben. Drugi (identifikacija čarovnice) in četrti korak (maščenje) nista bila obvezno prisotna, sta pa bila praviloma implicirana že v postopku izničenja čara. Morda najpopolnejši opis obiska pri vedeževalcu, iz katerega so jasno razvidne pravzaprav vse faze njegovega postopka, razkriva naslednji pogovor:

I: No, tole bom pa povedala. To je bila pa resnica, ki sem jo jaz doživela. Pri nas doma smo imeli, ne bom rekla, koliko prašičev tistikrat, ampak vsi so zboleli.

S: Zakaj?

I: Zakaj? Ja, nič nismo vedeli, zakaj. Drugače pa to je bilo okrog štirinštiridesetega, petinštiridesetega leta, pa so vsi zboleli in jaz sem šla k eni taki ženski. Jaz sem šla k eni tisti ženski, pa sem iz tistih prašičev par ščetin, tisto, kar imajo gor, ne, tiste dlake, sem popipala, pa sem nesla s seboj, pa sem šla k tisti ženski. In ko pridem jaz notri k tisti ženski, mlada, tistikrat sem bila mlada dekle, pa ko ona mene pogleda, pa je rekla: »O, deklica, ti pa nisi prišla zaradi ljubezni vprašati, ti si pa prišla po zdravilo.« Ko sam jaz stopila notri, pa je ona to meni rekla. Pol jaz jo kar gledam, pa sem rekla: »Ja, res.« Pol je malo sem pa tja obrnila se, pa pravi: »Tule se usedi.« Pa sem se usedla, no takole, ona pa nasproti mene, pol pa neko knjigo pred sebe dene, pa tisto malo obrne, pa pravi: »Pri vas je pa žival bolna.« »Ja,« sem rekla, »res je.« Pa je rekla: »Daj mi to, kar si prinesla s seboj!« Jaz sem pa imela to v enem papirčku zavito, pa v žepu, pa ji dam. Pa ji dam, pol pa ona to gleda, pa kaj jaz vem še kaj, pa se je menila tako bolj potih, pol je pa rekla: »Vse prašiče imate bolne, pa tudi vam bojo pocrkali.« »Ja,« sem rekla. »Pa ni nobene pomoči za to?« Pa je rekla: »Ja, bomo poskusili.« In je prinesla pa karte, igralne karte take, na mizo. In pol pa tiste karte on vse razloži, razloži po mizi, pa mi je rekla točno tako: »Vaša hiša stoji sredi vasi.« Pa sem rekla: »Ja.« Pravi: »In tale, ki je vam to naredila,« pravi, »to je pa ženska, pa prav v sorodu ste si.« Pol pa je še tiste karte premetavala, pa pravi: »In to po moških ste si v sorodu,« je rekla, »v bližnem sorodstvu sta si.« In sem rekla: »Res.« In pravi: »Ta hiška pa stoji malo desno od vaše, na enem hribčku, pa nedaleč od vas.« Pravi: »Bi se spomnila, kdo je to?« »Ja,« sem rekla, »se spomnim in res smo si v sorodu in vse.« In ona tiste karte gleda pa je rekla, pravi: »Ona je bolj visoka ženska, pa bolj temne polti.« Pravi: »Ja, ta je vam to naredila.« In pol sem pa jaz rekla, da bi samo prosila, če bi se dalo pomagati, ozdraviti to. Je rekla: »Se bi dalo.« Pravi: »Se bo dalo, samo če boš tako naredila, kot bom jaz rekla.« Sem rekla: »Bom.« Pol je pa rekla: »V redu.« Pol je pa dala v en papir nekega praha. Kaj je bilo, ne vem. Pol v drug papir mi je dala spet en prah. Pol je pa rekla: »Ko pridete domov, pa ko se bo naredil mrak, pa dajte, če imate krušno peč, tisti pleh, ko zaprete peč, ko nehate kuriti /opisuje pleh/; na tisti pleh dajte, trikrat vza-

mite ognja pa denite gor na tisti pleh tale prah, potrosite polovico po tistem ognju, pa iti po svinjaku sem pa tja. Pa če kdo pride tisti moment, pa da se bo kdo htel pogovarjati, sploh ne spregovoriti. Pol ono polovico pa notri k svinjam dati.« Pol to smo vse naredili. Pa je rekla: »Pol tisti ta drug prah, ki je bil v drugem papirju, pa morate na njihovo zemljo /dati/, pa narediti, ampak to si dobro zapomnite, narediti z enim takim dletvam /opisuje dleto/, in s tistim narediti takole od sebe tri križe, bog obvaruj, da pa narediš k sebi! Pol pa prah notri potrosite tudi tako, spet od sebe tam.« Pol pa pravi: »Čez tri ali štiri dni pa pridi povedat, kaj bo.« Mi smo to vse naredili še tisti večer. In drug dan so bile svinje že čisto drugačne, so že vstale, prej pa ležale, ko so bile crkaste. In so že vstale, začele jesti in čez tri dni so bile, kot da nič ni bilo hudega. In ona je mene tu vprašala dol tudi, če jaz želim, da bi ona to odvrnila od nas, pa da bi unim živad pocrkala namesto nas. Sem rekla: »Jaz tega ne želim, jaz samo to želim, da bi pri nas ostala ozdravela.« In je ozdravela. In tisti večer je prišel tisti človek k nam, samo da je že bilo prepozno, da smo to mi že vse naredili. Tako čisto nepričakovano je prišel mimo, pa se pogovarjat.

S: To je bil mož od te ženske, za katero je ona mislila, da....?

I: Ženska je to naredila.

S: Ampak prišel je pa njen mož?

I: Ja, je pa njen mož. Da bom pa še to povedala, ta mož je bil pa brat od mojega ateta. In to vam pa rečem, da to sem pa verjela. Pol ko sem videla, da je to točno vse. In ko mene ta ženska ni poznala, bila je pa tu doma blizu, dol, ko se je reklo P.S., to se zdaj reče S. P. /opisuje, kje ta kraj je/.

S: Je imela v hiši kaj nenavadnega?

I: Eno kletko je imela prosto, v drugi je imela pa petelina. Bila je pa hudo stara, drugače pa hudo taka prijazna ženska. In veliko so hodili zaradi zdravja in marsikomu je pomagala. Samo zdaj je že štirintrideset let, kar je umrla.

S: Kako ste ji pa rekli?

I: To pa ne bi vedela, ker je bilo to od nas dve ure daleč.

S: Pa je ona veljala za coprnico ali ne?

I: Ja, za tako je veljala. Da je to znala narediti. S tistih kart je uganila prihodnost.

S: In kaj ste ji rekli, da je vedeževalka, coprnica, šlogarica....?

I: Ja, mi smo rekli šlogarca. (36)

Faze vedeževalčevega postopka

Iz pripovedi naših sogovornikov o obisku vedeževalcev je bilo mogoče izluščiti naslednje faze njegovega postopka:

Potrditiv, da je težava posledica čarovniškega dejanja

Ta element je izrecno omenjen v pripovedih le dvakrat, seveda pa je, kot že rečeno, implicitno prisoten tudi v vseh drugih primerih opisa postopka. Eksplicitno avtentiziranje težav kot posledic čara pa ni bil nujni del postopka, saj je zadoščalo, da je ves nadaljnji postopek proti čarovnici tako predpostavko v ozadju že impliciral.

I: Dekle, ne, je vnuka... tako dolgo je, pred sedmimi leti se je to zgodilo. Ga je gor povabila na kavico, pa ga objemala. /.../ Drug dan je bilo njemu slabo... »Pa meni je slabo.«/ga oponaša/ Potem pa so ga začela kolena boleti, potem pa prsti.. Je rekel: »Mama, jaz sem pa

bolan, prsti me tiščijo,« Pa se je motal, pa šel /nerazumljivo/ dol k vedeževalki. Pa je rekla: »Kaj te boli? /To/ je narejeno.«

S: Kaj je rekla?

I: Da je narejeno. Da je narejeno. (29)

Identifikacija čarovnice

Kot vemo iz literature, je nasprotnik čarovnic navadno igral ključno vlogo pri identifikaciji čarovnice. Identifikacija je bil eden bistvenih elementov vedeževalčevega postopka – da je bila čarovnica lahko nevtralizirana, je morala biti najprej identificirana (Mathisen 1993: 20; Kruse 1951: 31, 34). Verjetno prav zato v primerih, ko je bila škoda odkrita, ko je torej imela »obliko« (bodisi v obliki nastavljenega jajca, kosti, blatne kepe ipd.), odhod k vedeževalcu ni bil nujno potreben, saj je žrtev napada sama lahko izničila čar in /oz. identificirala čarovnico.

Mnoge pripovedi bi lahko, če bi jih »brali« dobesedno, ustvarjale vtis, da so ljudje za identiteto čarovnice vedeli že pred odhodom k vedeževalcu, da torej identifikacija (razen kot potrditev njihovih sumov) ni bila potrebna. Toda ali pripoved, ki jo pripovedovalec začne na naslednji način:

Imeli smo sosedo, ki je bila čarovnica ... Naredila je, da krava ni več dajala mleka ali da so svinje boleale ... Potem smo šli k vedeževalcu, ki je rekel, kaj naj storimo ... Ko smo to storili, je bilo vse dobro ...,

res pomeni, da je naš sogovornik že pred odhodom k vedeževalcu vedel, da je za njihove težave kriva prav ta sosedo? Ali pa se je pripoved, pripovedovana retrospektivno, začela s stališča rekonstrukcije dogajanja sicer na napačnem, s stališča posameznikove obnove dogodkov pa na logičnem koncu: da je torej sedaj, ko je ta že vedel, da je bila njegovih težav kriva prav ta in ta oseba, pripoved začel z razkritjem identitete čarovnice – povzročiteljice njegovih težav? Ta druga možnost se zdi zelo verjetna in v vseh takšnih pripovedih je opis postopka identifikacije izpuščen.

Vedeževalec je imel pri identifikaciji čarovnice na splošno dve možnosti: posamezen korak je lahko izvedel sam oz. njegova stranka že v teku postopka, lahko pa je dal svoji stranki natančne napotke (in včasih predmete, npr. prah, mazilo ipd.), kako naj postopek opravi sama po vrnitvi domov.

Identifikacija čarovnice v teku postopka

Kadar je vedeževalec oz. njegov pacient čarovnico identificiral že v teku postopka, je lahko uporabljal tehniko, ki je bil izrecno namenjena identifikaciji. Gre za tehniko, kjer žrtev v ogledalu ali vodi (v škafu)⁷ spozna obraz tistega, ki ji želi škoditi. To tehniko sta, kot lahko z gotovostjo trdimo na podlagi pripovedi, uporabljala vsaj dva vedeževalca: eden, ki je uporabljal škaf vode, v katerem se je prikazala podoba domnevnega čarovnika, in drugi (s Hrvaške), ki je svojim strankam pokazal ogledalo⁸, v katerem so lahko ugledale čarovnico, krivo za škodo, ki se jim dogaja.

⁷ Prim. poročilo o coprniku s Kranjskega, ki v ogledalu pokaže obraz coprnice, ki naj bi začarala kravo, da ni dajala mleka (Sl. Gospodar VII, 1873, št. 26 (10. julij), 224, iz Braslovč), oz. obraz coprnika, ki je začaral, da so poginjale svinje (Slovenski gospodar IX, 1875, št. 36 (2. sept.), 294, iz Savinjske doline.

⁸ Prim. Pomen vode kot mesta »vstopa« na drugi svet ter paralele med vodo in ogledalom v Sartori 1908: 363–4; Mencej 1997: 134.

I: No, veliko so se pogovarjali, ... ti moški o vojni pa o vsem, kako so bili v vojskah, pa to ...pa tudi so pravili k tule, v /nerazumljivo/ B., prek S. gor, je tudi sredi hoste je bil eden moški, ki je znal na karte šlogat, ampak so rekli, da tisti je pa ...

II: ... vedel, kaj dela.

I: Da tisti je pa res tudi znal marsikaj. Da je en šel tudi k njemu... je imel tudi take sosede bolj dobre, ne, pa je šel pol k njemu, pa tistemu karte kažejo vse, pol je pa rekel tako, je rekel: »Soseda se varuj ..., ki se ti strašno dobro dela, samo bi te pa vtopil tudi v žlici vode... V takem gostem naselju je bil doma, potem pa ni vedel, kateri sosed je, ne, ... je bil pa strašno radoveden pa živčen potem, /.../ potem pa le še dreza v tistega moškega, pol pa pravi: »Ja tako, če boš tiho, pa boš držal besedo, ti ga bom pokazal ... kdo je,« je rekel. »Kako ga boš ti meni pokazal?« je rekel. »Počakaj, da boš videl!« **Pa je prinesel škafo, velik škafo vode, pa eno ogledalo zraven je postavil /.../, je rekel: »Zdaj pa tako: poglej v to ogledalo, poglej v ta škafo! Zdaj pa seveda, ko je v ogledalo pogledal, je videl sebe, v škafo je pa videl tistega soseda.** No, to so pravili, da je bilo res, da v škafo je pa videl tistega soseda, no, in je bil tako nervozen pa tako živčen, je rekel: »Zato ker si ti tako nesramen, tako se mi dobrega delaš, pa tako hvaležnega se mi delaš,« je rekel: »Na, prasica!« **Pa je vzel pištolo iz žepa ven, pa je ustrelil notri v škafo. In dejansko so rekli, da je bil tisti človek doma mrtev ...** Ja, tako, tako so vsaj, tako so vsaj pravili, da je bilo res.

S: Kdaj je bilo to?

I: Še v stari Jugoslaviji... Tako so pravili. (25)

S: Kako se je pa temu reku, ki je bil proti coprnici?

I: Temu so rekli coperjak.

S: A je bil dober za ljudi?

I: Je bil pa dober za ljudi, pa pomagal je. Čarovnica se ga je bala. Brihten je bil, **pa je v špeglu, v ogledalu je kaj pokazal.**

S: A on je imel ogledalo?

I: **Ogledalo, pa /je/ pokazal: Ta ti je naredil!** (34)

Ta tehnika ni izjemna: omenjena je v Franciji (Devlin 1987: 109), Nemčiji (Schöck 1978: 112), na Irskem (Jenkins 1991: 320), poznajo jo v angleški folklori (Briggs 1991: 683–5; prim. tudi 722–3). Opazovanje odsevov na vodi v posodi (lekanomancija) in v vodnjakih (hidromancija) je bila vedeževalska praksa pravzaprav že na Bližnjem vzhodu, v grški in rimski antiki (Hand 1981: xxviii–xxix; Harmening 1979: 214–5). Voda kot prostor za vedeževanje je znana tudi iz mnogih tehnik vedeževanja v teku koledarskega leta, npr. pred ivanjem (prim. Navratil 1887: 99). Ker sta moč in reputacija nasprotnika čarovnic v veliki meri gotovo temeljili na zgodbah, ki so jih o njem širili njegovi klienti (prim. Blécourt 1990: 186), ni nemogoče, da so ti širjenje takšnih »neverjetnih« zgodb sami spodbujali ali pa si jih celo sami izmislili, seveda na podlagi tradicijskih verovanj in zgodb, znanih na tem območju.

Kadar je bila čarovnica identificirana že v teku seanse pri vedeževalcu, je bolj ali manj očitno, da je žrtev čarovniškega napada prej vsaj že domnevala, kdo je čarovnica, in je vedeževalec le spretno »tipal« ter pri tem izrabljaj vnaprejšnje sume ljudi, ki so ga obiskovali. Način, da vedeževalec odgovarja na vprašanja strank z nejasnimi odgovori, ki omogočajo, da dokončno identifikacijo opravi stranka sama, je bila standardna praksa vedeževalcev (Devlin 1987: 109). »Realni namen vedeževalske seanse ni ta,« meni Favret-

Saada, »da bi moral vedeževalec uganiti, kdo je čarovnica, temveč da pacient sam prevzame nalogo, da ugame, kdo je, in jo imenuje.« (Favret-Saada 1980: 51). To je očitno tudi iz že zgoraj navedene pripovedi o obisku pri vedeževalki:

*I: In pol pa tiste karte on vse razloži, razloži po mizi, pa mi je rekla točno tako: »Vaša hiša stoji sredi vasi. Pa sem rekla: »Ja.« Pravi: »In tale, ki je vam to naredila,« pravi, »to je pa ženska, pa prav v sorodu ste si.« Pol pa je še tiste karte premetavala, pa pravi: »In to po moških ste si v sorodu,« je rekla, »v bližnjem sorodstvu sta si.« In sem rekla: »Res.« In pravi: »Ta hiša pa stoji malo desno od vaše, na enemu hribčku, pa nedaleč od vas.« **Pravi: »Bi se spomnila, kdo je to?« »Ja,« sem rekla, »se spomnim in res smo si v sorodu in vse.«** (36)*

Sicer pa vedeževalec pri identifikaciji ni imel težke naloge, saj skoraj ni mogel zgreti, če je kot čarovnico identificiral soseda, oz. natančneje: *soseda*. Vsekakor je šlo praviloma vedno za bližnjo soseda (oz. soseda), v večini primerov je šlo za žensko, moški je bil osumljen le v redkih primerih.

*I: Je ena pri naši hiši rožmarin kradla, pa je vse sorte že bilo, pa je šel od tega /pokaže na F./ ata je šel na Hrvaško, tam je bil pa eden moški, ki je znal to. Pa je prišel tja dol, pa je povedal, je rekel: »**Vaša soseda to dela.**« Pa je dal nekakšno stvar, da mora še pred sončnim zahodom priti domov. Dal mu je nekakšnega dračja in pol je prišel domov in naj zakuri tisto. Je rekel: »Tista ženska, vaša soseda bo čisto meherave roke imela.« In jih je imela. (34)*

*I: In taku so hirale /svinje/, da so poginile. Tako. /.../ Potem je pa ena vedeževalka očetu rekla, da to vam je сосед napravil, ne... **Bližnji сосед.** (29)*

Včasih so ljudje odšli k specialistu tudi zgolj z namenom, da jim pomaga izničiti zli čar oz. zlo delovanje čarovnice, glede same identitete čarovnice pa so si že bili na jasnem. V nekaterih primerih je vedeževalec za izničenje moči čarovnice celo potreboval kos njenega oblačila, njen las ipd., kar seveda predpostavlja dejstvo, da o sami identiteti čarovnice ni bilo nobenega dvoma (čeprav je mogoče, da sta bila včasih v takšnih primerih opravljena dva obiska pri vedeževalcu: prvi, v katerem je ta čarovnico identificiral, in drugi, v katerem je izničil njeno moč). V temelju dejanj specialistov magije, ki so pri svojih postopkih proti čarovničnemu čaru uporabljali stvari, ki so pripadale ali osumljenemu povzročitelju škode (obleko, lase...) ali pa neposredni žrtvi njenih dejanj – navadno živalim (npr. ščetine), leži magijska predstava, da so vse stvari v kozmosu povezane. Ker so ti predmeti pripadali krivcu oz. so bili z njim povezani prek njihovega čara, je bila to pot za njihovo razkrinkanje in uničenje zlega čara:

*I: So pa šli v S., k eni taki, da je šlogala, ne. **Pol je pa ona rekla, da morajo prinesti eno fliko od tistih, ne.** Imeli so pa včasih tista strašila, saj ste to slišali, ne? Pol so pa mati tako gledali, da je legel tak mrak, da se ni videlo. Pa so videli tisto strašilo, **pa so eno flikco odrezali, ko so vedeli, da je od tistega dedija, ne.** Pa so nesli tu notri. Ona pa je to zavila nek, tako so mi povedali, kot bom jaz povedala, ne. So zavila tak, tako kot en tak čisti povstrček. Pa je rekla, da morajo denar s seboj nesti. In od tistega niso bili nikdar več tepeni.*

S.: To jim je povedala ta šlogarca?

I.: Ja, to jim je povedala šlogarca. Je rekla: „Tole nosite zmerom s seboj, pa ne boste tepeni.« Pa če oni so to verovali, pa je to bilo res, ne. /smeh/ To pa ne vem. Tako so meni povedali, tako pa jaz povem. (66)

I: Zdaj pa, če češ... Zdaj pa, da bo lahko odpravila, **ti moraš dobiti las od nje...** Ne, pol pa tako to izgleda, gleda, da je bil..., **ko je las spikal, da je res odpravila.** Deset tisoč je ena taka rezidentna zadeva, ne. Pol je pa rekla, če čete, lahko vrnete... Deset tisoč sem dala, sem rekla: Ne, to pa naj bo /nerazumljivo./ Hvala bogu, da si odpravil, da ti je dobro, uno bo pa že Bog poračunal.

S: In potem je bilo dobro?

I: Ja, tak je bilo dobro.

S: Kaj je pa naredila s tem lasom, vi veste?

I: Ne, to jaz ne vem /nerazumljivo/. To pomaga za odpraviti, pomaga naj tudi božje stvari. (29)

Naknadna identifikacija čarovnice po vedeževalčevih navodilih

Vendar vedeževalec čarovnice v teku seanse največkrat ni skušal identificirati (niti s pomočjo žrtve ne), temveč je identifikacijo raje v celoti prenesel na žrtev po končanem postopku. Druga možnost identifikacije čarovnice, ki jo je lahko izbral vedeževalec, je bila, da je *dal stranki natančna navodila, kako naj sama izvede* postopek, s katerim bo ob prihodu domov identificirala coprnico. To je bila navadno prva oseba, ki je prišla na obisk oz. si nekaj sposodit po tem, ko se je stranka vrnila z obiska pri vedeževalcu, ali po tem, ko je po vedeževalčevih navodilih odkopala zakopani predmet, potresla prah na določeno mesto, namazala živino z mastjo ipd.

I: Jaz vem en primer povedat, ko mi je moja stara mama povedala. Da je bil en Kranjc na Gorenjskem. En možakar, skoraj tak, da je šlogar ali coprnik, ne. In tisti je znal vse sorte. Pa so hodile ženske do njega, če so bile svinje bolne... Pa je dal tako mast za mazati. Pol so se pa zmenile - moja stara mat pa take naivne ženske, ne. Pa še ena, ki so si bile zelo dobre. Poj pa je res dal vsaki cekar, pa so si dale masti, nekakšne, kaj jaz vem. **Pol je pa bilo rečeno, katera bo prva prišla k hiši, da tisto bodo pa lahko ugotovili, da je coprnica, ne.** Svinje so boleale, pa je že kakšna bolezen prišla. In moja stara mama je pa zgubila tisto mast, ne. In je letela vjutro na vse zgodaj, da še ne bi ona porabila vso mast, da bi jo odstopila. In ona jo je marš nagnala, je rekla: »Ti si tista coprnica! «/...//smeh/ Ja, pred so si bile tako dobre in vse, pol jo je nagnala in rekla: »No, saj je rekel, da katera bo prva prihitela!« Mama pa je letela, ne, zjutraj, da še bo dobila kaj tiste masti, da ne bo ona pomazala vse po svinjah. /smeh/ Naivni so bili zelo, ne, ljudje. (67)

Očitno je, da so se vedeževalci pri tem naslanjali na tehnike izničenja čara in obenem identifikacije in/ali vrnitve čara oz. škode, ki so bile na tem območju nekakšno skupno, splošno znanje. Gre za znanje o tem, kako ravnati z zakopanimi predmeti, zlasti jajci. Največkrat je vedeževalec ljudem svetoval, naj kopljejo pod pragom, v hlevu ipd., kjer bodo našli namerno zakopan predmet, in ta predmet (ali kaj drugega – npr. čarovničina oblačila) zatem sežgejo. To dejanje prisili čarovnico, da takoj prihiti na prizorišče dejanja (identifikacija!), ker »jo peče«, ker »se duši«, ker se »matra« ipd. (vrnitev čara oz. škode – maščevanje!). V enem primeru je vedeževalec svetoval celo, naj krastačo

(coprnico) nabodejo na vile – tudi v tem primeru naj bi coprnica v bolečinah prihitela tja. Skratka, večinoma gre za iste tehnike oz. postopke, ki so jih ljudje, kadar so našli zakopan predmet, izvedli sami, brez pomoči vedeževalca, saj je bil ta postopek znan bolj ali manj vsem oz. se je vedno našel kdo, ki jim je povedal, kako ravnati v takšnem primeru, ter jih tako uvedel v kolektivno tradicijo, znano na tem območju.

Edini primer, ko dejansko ni bilo niti eksplicitno niti implicitno omenjeno, da bi žrtev s pomočjo vedeževalca ali po njegovih napotkih skušala identificirati čarovnico (pa tudi ne, da bi že vnaprej poznala identiteto čarovnice), se navezuje na potujočega nasprotnika čarovnic. Ta je zgolj izničil zli predmet, ne pa tudi identificiral storilca:

I: Je rekel pol, ti pa pride en dan, se tam na križpotki vrti en moški, je rekel: Kaj pa luta? /.../ Pa se vrti, vrti, vrti nekoliko.... Pol pa: »Vi ste pa nasrečni!« »Bejži, je rekel, kaj /boš/ ti meni rekel, /da sem/ nesrečen! Kaj pa ti veš, ti tega nisi videl!« »O ste, ste,« pravi. /.../ Je rekel: »Sreča, da sem vino kupil prej, pa tobak,« je rekel. Je rekel: »Sem še imel šeststo dinarjev, samo da je bilo precej ga, ne. Ena mala krava, ne.« Je rekel: »Pol pa seveda, /.../ smo morali dati ves denar, kolikor ga je bilo, vse na mizo, toliko kolikor smo ga imeli.« Pa on je dal, mama pa ni dala. Pravi: »Dajte denar na mizo, pravi!« Pol je pa baba zajavkala. Pravi: »Ja, vi ga imate, pa ga nočete dati!«, ne, pravi. Pa una baba je pa začela jokati pa to. Je rekel: »Vsega.«

Pa vsega, ne. Pol pa je on se slekel do pasa, škarjice v roke, je rekel, no vidite... pa je šel v njeno, v njeno spalnico, pa odrezal, razrezal tuhno, pa perje. Pa je rekel: »Vidite me, da nimam čist nič. Pa je prinesel eno tako kepo ven.

S: Česa?

A: Blata. Notri v tistem blatu, v tistem blatu je bilo pa vsega. Perje, žima..., take stvari, ne. Je rekel: »Evo vam, tu vam je tisto.« Je vzel tisto ven, kaj jaz vem, kaj pa je tisto, je razbil s sekiro. Denar je pobral pa šel, ne. Je rekel: »Eno prase sem še imel v štali, pa tako malo....« Je rekel štiristo kil je imel pol. Pa skrovčičev, mi pravimo skrovčiči, ne, tako, ko se samo vali, tam pa nič ne rihtaš. Je rekel: »Tega je bilo polno dvorišče,« je rekel. »Da je prišel čez eno leto, še enkrat toliko bi mu dal!« (27)

Zakaj v takšnih primerih identifikacija ni bila potrebna? Vsaj v tem primeru, ko je nasprotnik čarovnic našel blatno kepo v pernici (čarovniški predmet) in jo razsekal, je razlog ta, da v primeru, ko je čar otipljiv, zadošča že, da se ta predmet uniči, kajti s tem se obenem posredno uniči tudi čarovnica. Po drugi strani se s psihološkega in socialnega aspekta zdi, da so bili ti potujoči vedeževalci bolj ranljivi kot znani vedeževalci, h katerim so se ljudje sami odpravljali po pomoč. Znašli so se v tujem okolju, sami so ponujali svoje usluge in jih ni »varovala« reputacija, ki so jo imeli stacionirani vedeževalci – zato bi bil poskus identifikacije čarovnice veliko bolj tvegan, kot pa je bilo to, da so najverjetneje sami skrivaj nastavili domnevno čarovniški predmet in ga potem zmagoslavno »našli« ter uničili.

Izničenje čara oz. zlega predmeta

Vedeževalec je praktično v vseh primerih, o katerih so nam ljudje pripovedovali, postopek izničenja škodljivega predmeta oz. čara prenesel na stranko: tej je dal navodila,

kako ravnati, da bo čar uničen, ali pa ji je dal zdravila oz. predmete, ki naj bi pomagali proti čarovničnemu škodljivemu čaru.

Kadar je vedeževalec ugotovil oz. sklepal, da je za strankine težave kriv zakopan predmet, je tej pogosto naročil, da mora tak predmet odkopati in ga zatem odnesti na mejo osebi, ki ga je nastavila, ali pa ga sežgati. Posledica tega dejanja je bil pogosto prihod coprnice in s tem tudi njena identifikacija.

*I:so prašiči zmerom bolehal in pol je pa šla ona dol k eni vedeževalki, pa je rekla: »Kaj je to, da mi prašiči kar boleajo, vsak cajt mi zbolijo.« Pol je pa ona rekla: »Tam imate eno sosedo, ko je vam nekaj naredila,« je rekla, »**tam pogledjte, pri svinjakih, pri pragu ali pa kje, so zakopane kosti, svinjske kosti. In tiste kosti vi, boste jih našla, jih odkopajte in jih nesite tam na mejo k tisti ženski.**« (43)*

Precej pogosto vedeževalci preprosto predpišejo zdravila, največkrat mazilo ali prah, ki naj bi ga žrtve posule okoli hleva, svinjaka, na mejo z ozemljem sosedo, ki jim je naredila škodo, ali pa naj bi ga posuli na žareče oglje in z njim pokadili okoli hleva oz. svinjakov. V primerih, ko je vedeževalec stranki izročil neke vrste zdravila, npr. prah, ki naj ga pokadi okoli staj, ali mazilo, s katerim naj namaže bolne živali, sicer ne moremo govoriti o izničenju čara oz. škode, temveč bolj o nekakšnem protiukrepu, katerega posledica pa je bilo pravzaprav nevtraliziranje zlega čara oz. škode. Pogosto je bilo potrebno to podarjeno dražje, prah ipd. tudi vreči v ogenj, ga sežgati ali pa ga nastaviti osumljencem.

*I: En možakar, skoraj tak, da je šlogar ali coprnik, ne. In tisti je znal vse sorte. Pa so hodile ženske do njega, če so bile svinje bolne... **Pa je dal tako mast za mazati.***

Pol so se pa zmenile; moja stara mat pa tak naivne ženske, ne. Pa še ena, ki so si bile zelo dobre. Poj pa je res dal vsaki cekar, pa so si dale masti, nekakšne, kaj jaz vem. Pol je pa bilo rečeno, katera bo prva prišla k hiši, da tisto bodo pa lahko ugotovili, da je coprnica, ne. (76)

Vsaj v nekaterih primerih, ko so vedeževalci svojim strankam dali mast in prah, bi lahko domnevali, da je šlo morda za neke vrste domačih zdravil proti boleznim živali in da so bili vedeževalci obenem tudi zeliščarji, ljudski zdravilci.

Postopek uničenja čara, kot smo videli, pogosto implicira identifikacijo oziroma gre za sinhroni dejanji: medtem ali takoj po tem, ko bo uničen čarovniški predmet (npr. odkopan ali sežgan nastavljeni predmet) ali izvedeno protidejanje (npr. pokaditev okoli svinjaka ipd.), se bo prikazala coprnica in bo tako identificirana. V nekaterih pripovedih identifikacija čarovnice v postopku protiukrepa ni omenjena eksplicitno, ampak bolj sramežljivo: ko bodo sežgali nastavljeni predmet, bo prišel »nekdo«, s katerim ne smejo spregovoriti, potem bo vse dobro ipd. Samo na podlagi drugih primerov vemo, da je ta »nekdo« tu v resnici osumljen čarovniškega dejanja. Drugi del procedure, prihod čarovnice, sicer ni vedno prisoten, je pa pogost: coprnica bo prišla, ker jo »matra«, »peče« ... V takšnih primerih je, tako kot pri sežigu jajc, ponovno posebej poudarjena prepoved govorjenja s čarovnico. Če človek ne bo spregovoril s coprnico, ki prihiti s kakršnimkoli izgovorom že, bo čarovnija izgubila moč in coprnica bo premagana.

Edinkrat, ko se je vedeževalec sam lotil uničenja čarovniškega predmeta, je šlo za potujočega »šlogarja«. V pernici žrtve čarovništva je našel kepo iz blata, v kateri je bilo

perje, žima idr. in predmet spoznal kot čarovniški predmet, ki je bil vzrok za pogin živali na kmetiji. Potem ko je predmet razsekal s sekiro, je živina spet uspevala (prim. spredaj citat 27).

Vrnitev škode oz. maščevanje čarovnici

Identifikacija in obenem izničenje čara pogosto implicira tudi maščevanje čarovnici – vsi ti elementi so lahko hkratna dejanja oz. jih je pogosto težko ločiti med seboj. Ženska prihiti na prizorišče sežiganja jajca (*identifikacija čarovnice*), ker jo boli, peče (*maščevanje*) in če človek tedaj ne spregovori z njo, bo njena moč izničena (*izničenje čara*) oz. se bo v takem primeru »scvrta od bolečin« in umrla (*maščevanje*) ... Ženska na primer, ki je sosedom kradla rožmarin, je dobila mehurje po rokah po tem, ko so ti sežgali dračje, ki jim ga je dal vedeževalec – obtoženka je bila v tem primeru sicer najverjetneje znana že pred odhodom k specialistu, a vendar ta postopek implicira tako identifikacijo (čarovnico identificirajo prav po mehurjih na rokah) kot maščevanje (opekline jo pečejo). Maščevanje sosedu, ki po dejanju maščevanja umre, je obenem tudi najbolj učinkovito izničenje njenega zlega delovanja, saj je izvor zla enkrat za vselej dokončno odpravljen, obenem pa je prav s svojo smrtjo identificirana kot čarovnica, kriva za težave sosedov. Tako je kmalu za tem, ko je gospodinja, ki ji je živina ves čas poginjala, po navodilih vedeževalke zabodla bucike v srce poginule živali ter ga obesila v dimnik, kar naj bi odpravilo zli čar, umrla sosedu, ki je bila tako prepoznana kot čarovnica:

I: Je bila ena ženska pri nas hudobna. Da je pri njih čisto in čisto skozi vsa živad crkavala, ne. In kakor so kravo vkup davali, pa je začela bledeti, crknila, prašiči ... vse je pocrkalo. Pa kaj je zdaj to, pa kaj je to, ne? Živinozdravnik čisto in čisto nič ni pomagal. Da je to ona zacoprjala. In je rekla, da pol so pa šli, so vsak vzeli šlafco, pa da so šli k eni taki coprnici ali ciganki ali kaj vem, in da je rekla, da ta prva živad, ko bo crknila, da naj jo razrežejo, pa naj vzamejo srce ven, pa naj ga dajo v hladilnik, pa šestnajst ali koliko buck navzkriž zapičijo noter. In da tista ženska, ki je to ..., da se bo nekaj z njo naredilo. In je rekla, da je crknil veliki prašič jim, ne, kmalu /potem/, ko so šli tja, ta veliki prašič... I1: ...umrlo je, umrl...

I: Ja, prašič je crknil in je, in so pa tisto tam naredili in je rekla: Zakaj, je rekla, je sosedu umrla? Nikdar več nič. To je, to je bilo zdajle deset let /kar je/ M. to pripovedovala, deset let, kar je pripovedovala, pa nikdar več ni nobena živad crknila.

S: Kdo ji je dal ta napotek?

I1: Ena v Zagrebu da ji je rekla.

Si: Ena vedeževalka?

I: Ja, ja.

I: In je rekla, da so to naredili in je rekla in pol je pa umrla, ne.

I1: Kaj pa, ko so imeli iz buck, buckic enajst križev...

I: Štirinajst?

I1: Osemnajst buckic na vsaki hiši, ja.

I: Ja, pa v dimnik vse, je rekla, in je umrla.

S: In so to naredili vse tu?

I: Ja, in so to naredili in je tista ženska umrla. Je rekla: Nikdar več ne bo živad pocrkala.

S: Od kod pa je bila ta ženska?

I: Ta ženska je pa umrla...

S: Tu okrog ali tam dol?

I: Ne, ne, tule gor proti K. da je bila. Zelo verna, zelo verna in je rekla, da je ona je vzela enega moža, ki ga je imela ena druga rada, za moža, ne. Ampak on je pa ni maral.

II: Stare.

I: Ja, ona je bila pa, kaj jaz vem, kako je to bilo, je tista ženska, da je skozi potem je pa tista ženska coprnica, so rekli. In da, ona je bila pa tako, da je bila taka verna, pa tako, da ni bila hudobna, pa da je bila bolj /nerazumljivo/ da ji pač niso mogli nič, da je videla eno takšno ... je pa tako na živad, ne, je pa čisto na živad naravnana bila, ne, ne vem koliko let, ne. (53)

Ta postopek je na našem območju sicer povsem netipičen. Vedeževalka iz Zagreba, ki je sosedki naše sogovornice dala navodila zanj, najverjetneje ni bila zelo znana ljudem na tem območju, saj je omenjena le v tem primeru, poleg tega pa se je pripoved nanašala na dogodek izpred desetih let, kar pomeni, da spada v relativno poznejše obdobje kot večina drugih. Podobne opise najdemo marsikje po svetu: tako na primer na francoskem podežlju v 19. stoletju (Devlin 1987: 110–1) in še vsaj v sedemdesetih letih 20. stoletja (Favret-Saada 1980: 4, 66–7, 74), v obliki zgodb v Angliji (Briggs 1991: 633–4), omenjeni so v sojenjih čarovnicam v Angliji (Macfarlane 1970: 4), v Somersetu (Tongue 1963: 323) itd.

Toda vsaj iz nekaj pogovorov je razvidno, da je vedeževalec včasih tudi izrecno ponudil stranki, da škodo vrne nazaj čarovnici, ki jo je povzročila. Stranka je lahko ponudbo sprejela ali pa jo odklonila. Vsi naši sogovorniki, ki so omenjali to možnost, so seveda trdili, da so takšno ponudbo zavrnil:

I: In ona je mene tu **vprašala tudi, če jaz želim, da bi ona to odvrnila od nas, pa da bi unim živad pocrkala namesto nam.** Sem rekla: »Jaz tega ne želim, jaz samo to želim, da bi pri nas ostala ozdravela.« (36)

I: In taku so hirale /svinje/, da so poginile. Tako. /.../ Potem je pa ena vedeževalka očetu rekla, da to vam je sosed napravil, ne... Bližnji sosed. **Je rekla: »Ja, lahko vrnete, če hočete.»** Je pa bil tudi globoko veren, je rekel: »Ne, ne bi to rad imel na vesti, bo že Bog poračunal vse to.« (29)

Molk

V vseh primerih, ne glede na to, ali je šlo za postopek z zdravilom, ki ga podari vedeževalec, za sežig ali odkop čarovniškega predmeta ali pa za nabadanje krastače na vile, je drugi del postopka – prihod coprnice in prepoved govorjenja z njo – tipičen: s tem se bo coprnica izdala, saj bo prisiljena prihiteti na mesto dejanja ter bo na vsak način hotela spregovoriti z ljudmi, da bi se tako odrešila bolečin. Njena moč bo uničena šele, če ne bo dobila nobenega odgovora.

Že pri ravnanju z zakopanim predmetom (sežig ipd.) smo se srečali z zahtevo po molku (prim. Mencej 2003) oz. s strogo prepovedjo komunikacije z osebo, ki se prikaže v tistem trenutku in je torej identificirana za čarovnico. Enaka navodila, v katerih je prepovedan kakršenkoli verbalni kontakt z osumljenko, je dal tudi vedeževalec ljudem, kadar so morali po njegovih navodilih doma sami identificirati čarovnico.

*I: Enkrat je mama moja pripovedovala, da so imeli pri eni hiši bolne prašiče, in to kar iz leta v leto. Potem je šla pa tista gospodinja, je šla k enemu vedeževalcu, ne, in ji je rekel, da pod tistim pragom od tiste štale bo pa našla en predmēt, ne. In tisti predmet, ko boste tisti predmet odstranila, bo prišla ena ženska k vam ali moški, zdaj ne vem. V glavnem, ena oseba bo prišla k vam in **ne smete vi s tisto osebo spregovoriti**. In pravi: **Če boste vi s tisto osebo spregovorila, zdaj se ne spomnim, ali z moškim ali z žensko, vam ne bo to nič koristilo**. Pravi: Če pa vi s tem ne boste spregovorili, bo pa to. In je bilo res. In točno vem, da je prišla ena z vasi, ena ženska k njim in se je tako pogovarjala in pogovarjala in pogovarjala in ta gospodinja ni hotela nič slišati in kar stran je šla. In je bila zelo užaljena, ker je pokl tudi ona morala oditi brez uspeha, ne. In je pokl, od tistega cajta, je bilo pa vse v redu, so bili pa prašiči kar naprej zdravi, ne. Kot da je neki bilo podtaknjeno, ne. (72)*

Ta zahteva po zatisenjenju, zapolnjenju oz. zaprtju vseh možnih kanalov, prek katerih bi lahko prihajalo do komunikacije, se kaže na več različnih načinov in v različnih fazah postopka – tako med izvajanjem postopka, ki poteka po vedeževalčevih navodilih (npr. medtem ko oseba kadi okoli staj – v tem primeru gre za prepoved, da bi jo kdo videl, se pravi za prepoved vizualnega kontakta), kot v trenutku, ko domnevna čarovnica prihiti na mesto, kjer izvajajo ta postopek, in z njo ne smejo spregovoriti.

Na ta napotek prepovedi verbalne komunikacije smo na terenu neštetokrat naleteli: če je žrtev v tem odločilnem trenutku sposobna ne spregovoriti z identificirano osebo, je njena moč izničena. V nasprotnem primeru je ta »odrešena«, kot pravijo. To pa pomeni dvoje: da kazen (bolečina) ni bila uspešna oz. ni bila dovolj temeljita, in po drugi strani, da je storilec ohranil moč za izvajanje nadaljnjih zlih dejanj. Zdi se, da bi verbalna komunikacija dopustila možnost vdora moči coprnice v telo človeka oz. možnost vpliva njenega čara na človekovo telo. Favret-Saada pojasnjuje ta element postopka, ki ga je v francoski pokrajini Bocage, kot rečeno, vodil nasprotnik čarovnic, takole: »Zakaj se je treba v takšnem trenutku izogibati kontakta s čarovnikom (ne govoriti, se ga ne dotakniti, ga ne spustiti v hišo)? Zato da bi metaforični kontakt, vzpostavljen v ritualu, imel popoln učinek. Kajti vsak materialni kontakt bi pomenil komunikacijo, se pravi odprl to, kar se je metaforični kontakt trudil zapreti, zatesniti.« (Favret-Saada 1980: 74). Če so komunikacijski kanali, ki vodijo do človeka ali njegove lastnine (npr. hiše, hleva), odprti (prek verbalne ali vizualne komunikacije), se zli čar (škoda) lahko »umesti« v človeka in njegovo lastnino. Zato ljudje skrbno zapirajo vrata, okna, ne spustijo v hišo osumljene osebe, ji ničesar ne posodijo (kajti tudi dar je oblika komunikacije) ipd., kajti le če so ti kanali zaprti, se čar lahko vrne nazaj čarovnici oz. osebi, ki ga je poslala, ona pa nima več moči nad drugimi.

Plačilo

Plačilo vedeževalcem za njihove usluge je bila največkrat hrana (mast, jajca itd.), in ne denar⁹:

S: Kako so se zahvalili temu coprnjaku?

I: Ja, neki mu je dal. Vse sorte so mu nosili, mast. (34)

⁹ To je potrdila tudi edina vedeževalka, ki smo jo intervjuvali spomladi leta 2004.

Žal vprašanje o plačilu največkrat ni bilo postavljeno, zato velja biti v sklepanju previden. Edino za eno vedeževalko vemo z gotovostjo, da je za svoje delo zahtevala – za tedanje in celo sedanje razmere – precej visoko vsoto denarja, 10 tisoč tolarjev. Potujoči vedeževalci so dobili za svoje usluge običajno le jesti in piti. Samo za enega potujočega vedeževalca vemo, da je zahteval ves denar, ki so ga imeli pri hiši, preden se je lotil dela.

Odnos do nasprotnikov čarovnic

Duhovna moč ali znanje, dostop do nadnaravnega, onstranskega, znanje magijskih postopkov so stvari, ki so v nekaterih življenjskih situacijah sicer cenjene, a so obenem ljudje nanje vedno gledali kot na potencialno nevarne: kdor zna delati dobro, zna delati tudi slabo. Človek, ki ima moč, da premaga čarovničin maleficium, ima moč tudi, da tak maleficium sam stori. To prepričanje je gotovo vplivalo na dvoumen odnos ljudi do nasprotnikov čarovnic. Po drugi strani je od zgodnjega novega veka, to je od časa lova na čaravnice dalje, bela magija (med katero sodi med drugim tudi vedeževanje, ki je bila ena glavnih dejavnosti nasprotnikov čarovnic) veljala za zlo, ki je mogoče le s pomočjo pakta s hudičem (Larner 1984: 7). Zato iz zgodovine čarovništva vemo, da so bili mnogi nasprotniki čarovnic obsojeni skupaj s čarovnicami, proti katerim so se sami borili.

Ambivalenten odnos do njih se kaže na primer v občasnem imenovanju takšnih specialistov »coprnica«, »coprjak«, »ta glavna čarovnica« ipd.:

S: Če so pa hotele kakšni sosedi škodovati, so pa kaj naredile?

I: Je živad bila bolna, svinje in živina. Je tu un na Hrvaškem (v S.) rekel: Ti je zakopala nekaj pred svinjakom, v gnoj. Pol so pa to našli.

S: In kaj so našli?

I: Kostí, kjer so svinje bile.

II: So našli na njivi jajca, notri v zemlji, pa so rekli, da je cuprnica bila.

I: Ja res, samo jaz tega ne verjamem.

S: Kaj so pa s temi kostmi in jajcem naredili?

I: Ja, zažgati so morali. To je vse tisti povedal, ki je bil proti.

S: Kako se je pa temu rekli, ki je bil proti coprnicam?

I: Temu so rekli coperjak. (34)

Ali pa so o njih govorili z istimi izrazi, kot so govorili o coprnicah – da »nekaj znajo«:

I: Ja, jaz ne vem. To so cuprniki bili, ko so imeli svojo moč. Kaj so delali, ti je nastavlil kakšne stvari, živadi je dal kaj takega, da so pol bile bolne, ali ljudem, tako da so pol, da niso bili..., to je nastavljeno bilo. Pol so pa iskali spet: »Ja, tam je en takšen, ko zna.« Pa si moral nekakšno stvar, nekaj prinesiti, kakšne stvore, kakšne svoje, kakšne štikle, kakšne svoje krpe, da je imel od svojega obleke, da mu je dal, da je v tistem pol un našel neko zdravilo proti, da je tisto pol prinesel domov, pa je tam nastavlil, ja pa je tisto pol pomagalo, če ni, nisi smel z unim v stik priti, ko je prišel okol iskat nalašč, da bi se spregovoril z njim, pol bi pa tisto nič ne pomagalo. (50)

Po drugi strani pa naj bi ti nasprotniki čarovnic po pripovedih naših sogovornikov sodeč tudi aktivno izvajali črno magijo: lahko so pomagali, a tudi škodili. Kot

opozarja Blécourt, je sicer na neki način že njihova sposobnost začarati čarovnico pravzaprav maleficium (Blécourt 1999: 153). Moč »belih čarovnic« je mogoče uporabiti tudi v nesocialne namene (Pina-Cabral 1986: 190–1).

I: Je ena pri naši hiši rožmarin kradla, pa je vse sorte že bilo, pa je šel, od tega ata je šel na Hrvaško, tam je bil pa eden moški, ki je znal to. Pa je prišel tja dol, pa je povedal, je rekel: »Vaša sosedu to dela.« Pa je dal nekakšno stvar, da mora še pred sončnim zahodom priti domov. Dal mu je nekakšnega dračja in pol je prišel domov in naj zakuri tisto. Je rekel: »Tista ženska, vaša sosedu bo čisto meherave roke imela.« In jih je imela.

I1: Drugi dan bo imela take spuščaje po rokah, tista žena, ki je to ukradla.

I2: Pa veste, kaj je še naredil, hudič? Je naštimal, tam na Hrvaškem, una krava ni nič dojila, jo je on podojil.

I: Pa da je namesto mleka kri tekla. Bil je eden na P, pa od tod dol so k enemu na Hrvaško hodili.

I2: Ki je kontro delal. Tako kot zdaj Peterle pa Bajuk. /smeh/(34)

Ambivalentno vlogo so pripisovali celo najbolj slovitemu vedeževalcu na tem območju, vedeževalcu Gumilšku:

I: Bili so pa tudi tule na Gomulskem /razlaga, kje je Gomulsko/, in tam dol na tistem bregu so bili G. so se pisali, in med vojsko so jih razgnali. In k tistim so hudo dolgo hodili stari ljudje. Je pa eden sin od njih šel v Nemčijo med vojsko in je imel očeta in mater tam. Tisti je pa po vojski prišel pa nazaj v Slovenijo živeti. Jaz pa tam, kjer sem bila doma, sem veliko volne prela. In za tistega moškega sem jaz tudi naredila zokne in pulover volnen in je on povedal, da on še marsikaj zna narediti. Je rekel, da ga je en toliko pretreslo, ko so oča pokapali v Nemčiji. In ko so notri spustili trugo v jamo, da je tak strašen vihar nastal, da sploh ni mogel duhovnik prebrati tisto, kar ima. Da je tak vihar bil, da je kar raztrgal knjigo in da je duhovnik zaprl knjigo in jo tiščal skupaj in kar tako molil. Ko je bil pa pogreb končan, je rekel duhovnik, da če je kdo od bližnjih sorodnikov na pogrebu. Je rekel, pa da se je on sam oglasil. Pa je vprašal duhovnik, kaj je, pa je rekel, da je sin. Pa je vprašal duhovnik, kaj je bil po poklicu. Je pa rekel, pa sem povedal.

S: Kaj je pa rekel?

*I: Ja, je rekel, veroval je v take stvari in tudi ljudem je pomagal. **Ja, en teden so za dobro prosili, en teden za slabo.** Je rekel, da je njega to en toliko pretreslo, da on tudi ve, jaz vem veliko, ampak ne bi šel ne enim ne dobro ne hudo narediti. (36)*

Ambivalenten odnos do nasprotnikov čarovnic je mogoče zaslediti tudi drugod po Evropi. V Alto Minho je bil po mnenju Pina-Cabrala razlog, da so se ljudje k takemu specialistu vedno napotili skrivaj, prepričanje, da se njegova moč lahko uporabi tudi v nesocialne namene, za napad na bližnje (Pina-Cabral 1986: 190). Schiffmannova opozarja, da ista oseba na Poljskem lahko uporablja tehniko tako pozitivno kot negativno (Schiffmann 1987: 148). Skandinavski nasprotnik čarovnic je lahko tako začaral kot tudi ozdravil. Ponekod so občasno celo prosili nasprotnika čarovnic, da bi odpravil svoj lastni urok (Blécourt 1999: 187). Veliko madžarskih čarovnikov na podeželju je bilo doma tako v črni kot v beli magiji in kot piše Dömötörjeva, je pogosto težko dognati, kdo je pravzaprav deloval pozitivno oz. kdo negativno (Dömötör 1978).

Toda čeprav so torej obstajale mnoge situacije, ko ljudem ni preostalo drugega, kot da se kljub »nevarnosti« odpravijo po pomoč k nasprotnikom čarovnic, pa so obstajale tudi situacije, v katerih se *nikoli* niso odpravili k takšnemu specialistu. Tako na primer niso odšli k njim po pomoč ob nočnih doživetjih (pojav lučk, izguba ali blokada poti ...), za katere so sicer prav tako dolžili čarovnice. V takšnih primerih so uporabili ritualizirane obrazce, geste itd. (npr. preklinjanje, uriniranje, prekrižanje ipd.), ki so bili del fonda splošnega znanja o tem, kako se ubraniti pred nočnimi čarovnicami. Kadar so pripisovali škodo pri živini zlemu pogledu ali hvaljenju, prav tako niso odšli k specialistu, enako niso, kot že rečeno, odšli k specialistom ob odkritju zakopanih jajc ali kadar so našli v bližini hiše krastačo – čarovnico, pač pa so v tem primeru protidejanje izvedli sami, zajemajoč pri tem prav tako iz korpusa skupnega znanja o obrambnih metodah. A kadar sta bila čarovnica ali njen »podaljšek« – škodljivi predmet neznana, je bil odhod k vedeževalcu potreben, saj je edino ta zmožni identificirati čarovnico, izničiti njeno zlo delovanje ter se ji po potrebi maščevati.

Literatura

- Blécourt Willem de 1999: *The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft*. V: Bengt Ankarloo, Stuart Clark, *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century*, The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe Vol. 6, 141–219, London: The Athlone Press.
- 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.
- Devlin Judith 1987: *The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*, New Haven and London: Yale University Press.
- Dömötör Tekla 1978: *The Cunning Folk in English and Hungarian Witch Trials*; V: Newall Venetia (ur.), *Folklore Studies in the Twentieth Century, Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society*, Suffolk: D.S.Brewer, str. 183–187.
- Favret-Saada Jeanne 1980: *Deadly Words, Witchcraft in the Bocage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hand Wayland D., Casetta Anna, Thiedermann Sandra B. (ur.) 1981: *Popular Beliefs and Superstitions, A Compendium of American Folklore, From the Ohio Collection of Newbell Niles Puckett*, Vol. 1, Boston: G.K.Hall and Company.
- Harmening Dieter 1979: *Superstitio, Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Jenkins Richard P. 1991: *Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance Among the Irish Peasantry*. V: Narváez Peter (ur.), *The Good People, New Fairylore Essays*, New York & London: Garland Publishing Inc., 302–335.
- Kruse Johann 1951: *Hexen unter uns? Magie und Zauberglauben in unserer Zeit*, Hamburg: Verlag Hamburgische Bücherei.
- Larner Christina 1984: *Witchcraft and Religion, The Politics of Popular Belief* (edited and foreword by Alan Macfarlane), Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Macfarlane Alan 1970: *Witchcraft in Tudor and Stuart England, A regional and comparative study*, London: Routledge & Kegan Paul.

- Mathisen Stein R. 1993: North Norwegian Folk Legends about the Secret Knowledge of the Magic Experts, *Arv* 49, 19–27.
- Mencej Mirjam 1997: *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*, Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
- Mencej Mirjam 2003: Zakopavanje predmetov. Magična dejanja v ruralnem okolju vzhodne Slovenije, *Etnolog* 13, Ljubljana, 411–433.
- Moszyński Kazimierz 1967: *Kultura ludowa Słowian II., Kultura duchowa*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Navratil Jože 1887: Slovenske národne vraže in prazne vére, *Letopis Matice slovenske*.
- Obremski Jozef, *Makedonski etnosociološki studii II.*, Skopje: 2001.
- Pina-Cabral de João 1986: *Sons of Adam, Daughters of Eve, The Peasant Worldview of Alto Minho*, Oxford: Claredon Press.
- Sartori Paul 1908: Das Wasser im Totengebrauche, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 18, 354–378.
- Schiffmann Aldona Christina 1987: The witch and crime: The persecution of witches in twentieth-century Poland, *Arv* 43, 147–165.
- Schöck Inge 1978: *Hexenglaube in der Gegenwart, Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Tongue R.L. 1963: Some Notes on Modern Somerset Witch-Lore, *Folklore* 74, 321–325.

»Yeah, there's someone who 'knows'.«
Soothsayers as Counterwitches in Rural Slovenia.

Mirjam Mencej

Whenever they thought that they had been subjected to witch assault people living in the rural part of northeast Slovenia could seek aid from a specialist. Those who were skilled in this matter were the *vedeževalci*, the *soothsayers*. Since they also practiced divination, their name indicates that divination was their primary occupation while witch detecting was but an aspect of divination.

By far the most frequent reason to visit the soothsayer, involved the livestock: unable to eat, dying or sickly cattle or pigs, and cows who could not produce milk. One of the most crucial factors that induced villagers to seek help from a soothsayer was the duration of these calamities, or a series of seemingly unrelated accidents. According to information obtained by interviewing the local population there had been only one, or two at the most, such prominent soothsayers. Since a certain name had been mentioned several times, his identity is certain. The man lived in Gomilsko, far beyond our fieldwork research area. Several of the informants had even consulted a soothsayer in Croatia. None of the soothsayers who had been contacted most frequently lived in the area of our research. If people had decided not to take the long journey to Gomilsko or to Croatia, they called upon less eminent soothsayers living in the vicinity. This is understandable since most of those seeking professional advice had to do so on foot. On the other hand, none of the informants ever mentioned that people had turned to a soothsayer from their own village, even if such a person had lived in the same village. There were also soothsayers, mostly from Croatia, who called door to door.

While most of those who were accused of witchcraft were female, soothsayers were either men or women. Out of thirty-one cases mentioned by the informants, seventeen were women and fourteen men.

The techniques used in séances were diverse. In five instances informants mentioned that the soothsayer had used cards, and in two instances this had been in combination with reading "the book". The book was mentioned three times. Although it is uncertain which cards or book had been consulted it may be presumed that the book in question was the same one presumably used by the witches of that area, the *Kolomonov žegen*, a magic book. In one instance, the soothsayer used water and in another a mirror, both of which had the same function: they could reflect the face of a witch or wizard responsible for the damage.

The procedure of discovering the witch was as follows. The soothsayer first confirmed that it was indeed the work of a witch. Next, he or she identified the witch, or gave instructions for identification. Then he or she nullified the evil curse or gave directions or objects that would do so. Lastly, the soothsayer could reverse the curse upon the witch if the client desired it. These phases did not necessarily follow each other in precisely that order. One element of the procedure often implied another, and not all the steps were required. Needless to say, the first one was indispensable. Although not necessarily explicit, the confirmation that that had indeed been the work of witches was prerequisite for subsequent steps. The third one, the nullification of the curse, was absolutely necessary, as it had been the primary reason why people had decided to seek

help in the first place. The second and the fourth steps, identification and revenge, were as a rule implied already in the process of destroying the evil curse and were therefore not absolutely necessary.

Soothsayers were usually paid in-kind. Most frequently, they were given food products such as lard or eggs, but not money.

Spiritual power, comprehension, access to the supernatural, and the knowledge of magic were gifts that in certain situations were valued and looked upon benevolently. Yet they were always potentially dangerous: whoever could perform good deeds was also able to conjure evil ones. People believed that the person who possessed the power to overcome a witch's maleficium also has the power to commit it. This conviction certainly produced an ambivalent attitude toward the soothsayers. Proofs of that were the terms periodically used for them: sorceress, sorcerer, the head witch, etc. Informants were certain that the soothsayers had also practiced black magic. They could help, but they could also harm.

In some cases, people had never consulted a soothsayer, for instance when at nighttime they encountered certain phenomena such as small lights, loss of orientation, or were suddenly faced with an obstruction and unable to proceed. It was believed that these were likewise the work of witches. If farm animals had become diseased because of, according to the popular belief, the evil eye or evil praise, or if a toad (witch) or an egg buried in the soil were found in the vicinity the counteraction was performed by the people themselves. They performed defensive procedures that were part of popular knowledge. Only if the offending witch, or the implement she had used for her curse, had been unknown, the aid of a soothsayer was needed. The soothsayer was the only one who could identify the culprit, repeal the damage, and, if it was desired, take revenge and reverse the wrongdoing.

Дерево потенциальных миров

Михаил Евзлин

Setting out from the fundamental works of V. N. Toporov on the structure of the mythopoetic thought, the author of the paper focuses on texts where the World Tree represents a "moment" of the cosmogony process, preceding and preparing the apparition of the world in its actual form. To define its cosmogonic function, the author introduces the concept "Tree of Potential Worlds", for it contains the potential elements realized by a demiurgic intervention. An analogous function to that of the "pre-existent body" containing the potential elements, have the "Cosmic Egg" and the "World Mountain". This primary cosmogonic function of the World Tree explains, according to the author, its cosmologic function as the structural principle of the world.

Космология дерева

Мировое дерево до сих пор рассматривалось главным образом в космологическом плане как «образ, воплощающий универсальную концепцию мира»¹. Значительно менее раскрытой остается космогоническая функция мирового дерева. И в самом деле, его вертикальная структура, отмечая последовательность мировых уровней – нижний, средний и верхний –, указывает на основные моменты космогонического процесса, идущего от начальной скрытости (корни) к максимальной открытости (шапка ветвей)².

Согласно *Теогонии* Гесиода, в начале был Хаос, а за ним явилась Гея-земля, родившая Урана-небо (Th. 116–117, 126–127). В результате космогонии Хаос как бы распадается, членится, становится элементом более широкой системы, которую можно было бы определить как *систему дерева*. В дальнейшем о Хаосе не говорится, а только о Тартаре и великой бездне (chásma még' Th. 740). Особо значителен образ залегающих над Тартаром корней земли и моря (gēs rhízai ... kai ... thalássēs. Th. 728)³. Здесь явно сохраняется остаточный элемент более широкого представления

¹ Топоров 1987, с. 398.

² Варианты мирового дерева, в котором верху соответствуют корни, следует, думается, относить к «богословским». Архаичная хтоническая космогония здесь превращается, дерево становится символом и воплощением абсолютного божественного начала: «Наверху (ее) корень, внизу – ветви, это вечная смоковница. Это чистое, это Брахман, это зовется бессмертным. В этом утверждении все миры, никто не выходит за его пределы. Поистине, это – То» (Катха упанишада I, 3, 1; цит. по: Упанишады 1991).

³ В последовательности рождений Тартар следует непосредственно за Хаосом и Геей. И хотя о Тартаре говорится как о зародившемся в недрах (michō) земли, на этой начальной стадии космогонического процесса он вполне сливается с первобездной и только в «посткосмогонический период» приобретает

о *перводереве*, проростающем через три космические сферы. «Корни» как бы повисают *над* (húperthen) бездной-Тартаром. Этот образ подводит непосредственно к *крылатому дереву* Ферекида из Сироса⁴. Оно, как и корни в *Теогонии* Гесиода, повисает над бездной, предваряет и подготавливает создание вселенной, является материалом, из которого создаются космические объекты⁵. Мировое дерево, таким образом, содержит в себе *потенциальные элементы*, которые при своем освобождении (при посредстве срубания или расщепления) организуются богами как вещно-пространственный космос.

В этих и других текстах, о которых будет идти речь ниже, мировое дерево выступает как *момент* в космогоническом процессе. Можно даже сказать, что не дерево есть результат космогонии, а космогония – результат роста дерева, т. е. дерево не просто растет вместе с миром, а *разрастается* до мира, становится миром⁶, и поэтому оно есть одновременно его *центр* и *опора*.

Потенциальные миры

В *Старшей Эдде* настоящее мировое состояние определяется по отношению к дереву: *Níu tan ek heima, / níu íviðjur, // mjötvíð mæran, / fyr mold neðan* (Völuspá B 02)⁷. Девять корней обозначают *докосмогоническое состояние*, однако остается без разъяснения, в каком отношении они находятся с девятью мирами. В каббалистической космогонии “the ten Sefiroth constitute the mystical Tree of God or tree of divine power each representing a branch whose common root is unknowable. But *En-Sof* is not only the hidden Root of all Roots, it is also the sap of the tree; every branch representing an attribute, exists not by itself but by virtue of *En-Sof*, the hidden God. And this tree of God is also, as it were, the skeleton of the universe; it grows throughout the whole of creation and spreads its branches through all its ramifications. All

специфическую функцию *места заключения* хтонических титанов (Hes. Th. 716–725) и, как можно предположить, других опасных чудовищ, с которыми борются олимпийские боги и герои. По этой причине, надо думать, Тартар окружается *медной стеной* (Th. 726), выделяясь таким образом из Великой бездны, с которой первоначально сливается.

⁴ Ферекид из Сироса – древнегреческий философ, живший в середине 6 в. до н. э.. Он был первым, как передает Диоген Лаэртский, кто писал о природе и богах (I, 11). Свидетельства о жизни и учении Ферекида собраны в: Schibli 1990.

⁵ Топоров 1971, с. 31. Здесь цитируется текст из *Ригведы*, в котором дерево является *материалом*, из которого боги строят вселенную: «что это за дерево (материал), что это за дерево (растение); из которого они вытесали Небо и Землю?» (X, 31, 7). Дерево становится образом *brahman'*, но с полным основанием, следуя за В. Н. Топоровым, можно предположить, что *метафоризация* дерева есть результат ритуальной обработки предшествующих традиций, в которых дерево выступало в своем полном объеме и реальности.

⁶ Ср. о космическом лотосе как варианте мирового дерева: «По мере роста тысячелесткового лотоса растет вселенная; лепестки дают начало горам, холмам, рекам, долинам» (Топоров 1988, с. 71).

⁷ Дословный перевод: «девять помню я миров, / девять корней, // меры древо знаменитое / под землей внизу». Ср. также упоминание девяти миров в *Видении Гюльви*: «А великаншу Хель Один низверг в Нифльхейм и поставил ее владеть девятью мирами (níu heimum), дабы она давала приют у себя всем, кто к ней послан, а это люди умершие от болезней или от старости» (Младшая Эдда 1970, с. 31). «Девять миров» находятся здесь в двух различных контекстах: в докосмогоническом (в *Произидании вельвы*) и посткосмогоническом (в *Видении Гюльви*). В этом последнем случае *níu heimit* следовало бы переводить не как «девять миров», а как «девять поселений», что вполне согласовывалось бы с архаическими представлениями о Стране смерти, где каждому определенному классу мертвецов соответствует определенная область или *поселение*. Ср., например, описание Страны смерти у Вергилия (Aen. VI).

mundane and created things exist only because something of the power of the Sefiroth lives and acts in them»⁸.

Sefiroth могут рассматриваться как *миры*, которые божественное дерево организует в *единую космосистему*. Миры, которые существуют *до дерева*, не составляют системы, в силу чего они являются не действительными, а *потенциальными мирами*. Но что представляют из себя эти «потенциальные миры»?

Рождение яйца

В *Законах Ману* докосмогоническое состояние представляется следующим образом: «Этот [мир] неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой. Тогда божественный Самосуший невидимый [но] делающий [все] это – великие элементы и прочее – видимыми, проявляющий энергию, появился, рассеивая тьму [...] Вознамерившись произвести из своего тела различные существа, он вначале сотворил воды и в них испустил свое семя. Оно стало золотым яйцом, по блеску равным солнцу; в нем он сам родился [как] Брахма, прародитель всего мира» (I, 5–9)⁹.

Воды здесь функционируют как *лоно*, в котором созревает семя бога. Существенно, что созревает оно как *яйцо*, содержащее в себе бога-демиурга¹⁰. В космогонии Ферекида из Сиропа «Зас (Zánta) был всегда, а также Хронос и Хтония (Chrónon kai Chthonían) – первые три начала [...] Хронос сделал из своего семени (gónou) огонь, воздух и воду (pŷr kai pneŷma kai hýdōr), тройную природу (triplēn ... fýsin) [...] из которых после того, как они были размещены в пяти впадинах (mychoís)¹¹, произошло другое многочисленное поколение (geneàn) богов, называемое [поколением] пяти впадин (pentémychon) или пяти миров (pentékosmon)»¹². *Mychoí*, в которых рождаются боги, типологически соответствуют *золотому яйцу*, в котором рождается бог-демиург Брахма¹³. Показательно отождествление пяти *mychoí* с пятью мирами, что позволяет рассматривать последние как своего рода «пустоты», образовавшиеся в беспространственной сплошности.

⁸ Scholem 1977, p. 214–215.

⁹ Законы Ману 1992.

¹⁰ О космическом яйце см.: Топоров 1981.

¹¹ В ед. ч. *mychós*, тайное место, тайник, дно, глубина, лоно, недра.

¹² Schibli 1990, fr. 60.

¹³ *Золотому яйцу*, из которого рождается бог-демиург Брахма, соответствует вырастающий из тела Вишну *золотой лотос*, внутри которого восседает бог-творец Брахма (Топоров 1988, с. 71). Лотос здесь совмещает в себе функции яйца и дерева. Раскалывая яйцо, Брахма из двух его половинок создает «небо и землю, между ними атмосферу, восемь стран света и вечное местопребывание вод» (*Законы Ману* I, 13). Аналогичным образом лепестки лотоса генерируют элементы мироздания: горы, реки, долины. Яйцо и дерево-лотос подготавливают космогонию *stricto sensu*. Это архетипическое отношение между яйцом и деревом замечательно иллюстрирует форма лотоса (*Nelumbo nucifera*) в период созревания плода. Длинный тонкий стебель («дерево») увенчивается плодом («яйцом»), имеющим форму полусферы (фиг. 1), плоский срез которой утыкан круглыми маленькими впадинами, содержащими в себе по зерну. Эта сферическая плоскость с размещенными в геометрическом порядке нишами вызывает в памяти также *mychoí* Ферекида. Думается, что именно эта сферическая «геометрия» плода лотоса должна была особенно поразить мифопоэтическое сознание, в котором этот естественный цветок вырос до размеров космического символа.



Фиг. 1. Плод лотоса (*Nelumbo nucifera*)

Образование пустого пространства, таким образом, является условием для начала генеративного процесса на всех его уровнях – от богов до элементарных организмов. «Пустоты» образуются в *беспространственном*, по отношению к которому они являются противоречием, и поэтому новые пространственные образования заключаются в *яйцо*.

Пространство яйца

Рассмотрение пяти «пустот-впадин» (*mychoi*) как своего рода *яйцевых пространств* позволяет уточнить понятие «потенциального мира». В мифе острова Nauru (острова Gilbert)¹⁴ пустое пространство содержится в раковине-яйце. Космическое пространство со всем своим содержимым создается внутри раковины. Заслуживает особого внимания следующее обстоятельство: в конце своей демиургической деятельности первобожество Ареоп-энап сажает «дерево, которое произвело много плодов и от которого происходят также птицы»¹⁵, из чего можно заключить, что дерево является *остовом*, на котором укрепляется сотворенный мир и благодаря которому он получает внутреннюю устойчивость.

Соответствие корней Иггдрасиля в *Прорицании вёльвы* мирам позволяет, по нашему мнению, отождествить корень с потенциальным миром, а проростание корня рассматривать как проростание мира, переходящего из потенциального состояния в актуальное. Вёльва *помнит* потенциальные миры, т. е. докосмогоническое состояние, в котором миры (или заключенные в яйцевых пустотах-впадинах содержания) *зреют* как семена¹⁶. Она *помнит* не пустые бездвижные недра, а *что-то*, и это что-то наполнено грозным брожением, результатом которого должна стать драма рождения мира.

¹⁴ Pettazzoni 1990, p. 156.

¹⁵ Ibid., p. 158.

¹⁶ Ср. яйцо, которое порождает змей в орфической космогонии, с находящимся в нем «множеством семян всякого рода (*pantoíon spermátōn tò plēthos*)» и богом-демиургом (Colli 1990, p. 280).

Солнечное дерево

В китайской мифологии существует предание о тутовом дереве *фусан* (Fu Sang), на котором покоятся десять солнц¹⁷. Дерево *фусан* находится на востоке, т. е. представляет начальный пункт, откуда солнца поочередно отправляются в путь по небосклону. Оканчивая свой путь на западе, «дежурное» солнце садится на дерево *руо* (Ruo), откуда по подземному водному пути (Желтому источнику, отождествляемому с миром смерти) оно переправляется обратно на восток¹⁸. Пребывание десяти солнц на дереве представляет парадокс. Во-первых, почему десять? Во-вторых, почему на дереве? Аналогичный вопрос можно задать в отношении числа 12: почему 12 месяцев ассоциируются с 12 сучьями дерева или 12 гнездами на нем? Можно предположить, что некоторые числа, как, например, 9, 10 или 12, имеют большую склонность к формированию определенного *архетипического образа*, в данном случае, дерева или связанных с ним объектов¹⁹. Другими словами, *число-архетип* выбирает для своего воплощения соответствующий образ, который можно определить как *архетипический* в той мере, в какой он реализует безобразный и сверхвременный архетип. Числа 9 и 10, реализуясь в образе-символе дерева в эддической и каббалистической космогониях²⁰, представляют, по нашему мнению, систему потенциальных миров, где дерево есть *способ организации* этих миров как единой и функциональной системы.

Оставляя в стороне всякого рода «естественные» (а посему достаточно сомнительные) объяснения «феномена» десяти солнц («птицы-солнца»), покоящихся на дереве, можно предположить, что и в китайском мифе мы имеем дело с *деревом потенциальных миров*, которое как бы раздваивается на два дерева – *фусан* и *руо*²¹. Потенциальный характер «мира дерева» можно усмотреть также в дереве, на котором пребывают души в ожидании земного рождения²². Дерево как резервуар божественных энергий представлено в древнеегипетских изображениях сикомора, в ветвях которого находится богиня, дающая человеку пищу бессмертия²³. Следует предположить, что источником бессмертных энергий дерево является в силу своей соединенности с потенциальными мирами. И в самом деле, эти миры – его корни, которые его питают.

¹⁷ Источники мифа см. в: Allan 1991, pp. 27–39; также: Рифтин 1987, сс. 653–654.

¹⁸ Allan 1991, p. 39.

¹⁹ О числах в архаичных культурах см.: Топоров 1980, сс. 3–58.

²⁰ В каббалистической космогонии Бесконечный Бог (En-Sof) эмануирует 10 сефирот, которые образуют Его мистическое тело-дерево (Scholem 1977, pp. 212–214).

²¹ Очевидна демиургическая основа мифа о десяти солнцах: “once in the time of Yao the ten suns came out together, their great heat threatening to destroy the World until Yao ordered Archer Yi to shoot nine of them” (Allan 1991, p. 36). Сбивание солнц имеет здесь значение устранения *избыточных элементов*, которые препятствуют созданию единой космической системы. В других традициях это – чудовище, с которым борется герой. Чудовище закрывает или поглощает воды жизни. Аналогичный результат имеет одновременное присутствие десяти солнц, в силу чего сбивание «лишних» солнц становится демиургическим актом, в результате которого создается настоящий мир. Каждое солнце представляет *отдельный* (потенциальный) мир, и поэтому «сбивание» можно интерпретировать также как *слияние* десяти солнц-миров в одно миро-солнце. Это последнее предположение не противоречит первому: и в том и другом случае речь идет о *разблокировании* создавшейся крайне опасной ситуации, и поэтому требуется экстремальное вмешательство бога-демиурга или его *alter ego* – героя.

²² Eliade 1991, pp. 294–295.

²³ Cook 1974, fig. 11.

В библейской космогонии первоначальное состояние земли определяется как *tohu va-vohu* («безвидна и пуста». Быт 1, 2). Слово *tohu* этимологически связано со словом *t'hom* («бездна»). Первопространство или пространство, в котором актуализуются космогонические процессы, каббалисты определяют как *Olam Ha-Tohu* («мир хаоса») ²⁴. В космогонии Гесиода земля принимает свою настоящую форму не сразу после выхода из Хаоса, а после того, как она рождает небо, горы и море (Th. 126–132) и образуется открытое космическое пространство в результате отделения земли от неба ²⁵. Аналогичная ситуация присутствует и в библейской космогонии: начальный хаотический характер земли можно интерпретировать как следствие ее пребывания в хаотическом (незащищенном) первобытном пространстве или как указание на потенциальный характер земли, который она имела *в начале*, т. е. до космогонической организации рассеянных по первобытному хаосу потенциальных миров. С этой точки зрения шесть дней творения могут рассматриваться как создание потенциальных миров, которые соединяются в единый мир седьмого дня, в который Бог «почил от всех дел Своих» (Быт. 2, 3). «Отдых Бога» можно интерпретировать как указание на совершившееся – хотя и в идеальном плане – слияние миров. В плане реальном – как у Гесиода или в китайском мифе о десяти солнцах – возникает *препятствие*, которое герой-демиург должен устранить, сбивая лишние солнца или вступая в борьбу со Змеем.

Миры-пузыри

В потенциальных мирах зреют семена-элементы будущего мира. Однако сами по себе они не в состоянии перейти из потенциального состояния в актуальное и образовать единую космическую систему, в силу чего они являются крайне неустойчивыми. Вишну говорит Индре: «Что касается миров, которые во всякий момент существуют один подле другого, каждый из них содержит одного Брахму и одного Индру. Кто смог бы сосчитать их? [...] наполняя внешнее пространство, без конца появляются и исчезают миры. Подобно хрупким кораблькам, плавают они по чистым и бездонным водам, составляющим тело Вишну. Из всех пор этого тела выходит, как пузырек, мир и сразу же исчезает» ²⁶.

Сходной метафорой пользуются каббалисты, сравнивая миры с искрами, которые высекает кующий железо кузнец ²⁷. Сравнение миров с пузырями или искрами подчеркивает неустойчивость возникающих миров, их изолированность, отсутствие какой-либо систематической связи между ними. Думается, что речь здесь идет не о действительных мирах, а о *потенциальных*, которые, выйдя во «внешнее пространство», не сумели создать единой миросистемы, и поэтому, подобно пузырям или искрам, исчезли, едва появившись.

²⁴ Scholem 1977, p. 266.

²⁵ Отделение земли от неба совершается в форме кастрации Урана. Ср. аналогичный хурритский миф о боге Неба Ану. Кумарби, сражаясь с Ану, откусывает ему мужскую силу, после чего Ану взмывает в высокое небо и делается невидимым, т. е. становится небом, отделенным от земли (Луна, упавшая с неба 1977, сс. 115–116).

²⁶ Zimmer 1993, p. 16.

²⁷ Scholem 1989, p. 122.

Знаменательно, что потенциальные миры-пузыри выходят из *тела Бога*. Мудрец Маркандея, оказавшись в теле Вишну, странствует по идеальному утробному миру, который Бог содержит в себе как архетип временных миров. Понятия «внутреннего пространства», т. е. пространства в теле Бога, и «внешнего пространства», т. е. пространства вне тела Бога, позволяют рассматривать «тело» и «дерево» как два типа организации потенциальных миров. Во внутреннем пространстве миры организуются как «тело», являются его «клетками». Во внешнем пространстве миры организуются как «дерево». В результате космогонического «сдвига» тело как бы *выворачивается*, выделяя из себя миры-клетки, и трансформируется в дерево, которое удерживает в себе эти миры, не позволяя им разойтись в раскрывшемся Хаосе.

Первый космогонический акт, таким образом, состоит в преобразовании внутреннего пространства во внешнее, которое не есть еще пространство *stricto sensu*, а «разуплотненный» Хаос²⁸, заполняющийся исходящими из тела Бога мирами-пузырями. Эти последние в силу своей хрупкости и насыщенности хаотического первопространства опасными элементами «лопаются». В тот момент, когда какому-то количеству миров удается создать общую систему энергоциркулирования, миры приобретают относительную устойчивость. Возможно существовали какие-то другие формы организации потенциальных миров, но все они, за исключением «дерева», оказались неустойчивыми, и поэтому погибли в метафизических катастрофах, о которых сохраняется *архетипическая память* в представлениях о периодической гибели миров.

Крылатое дерево

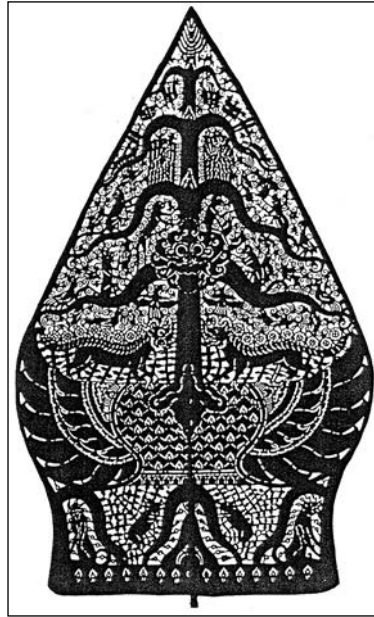
Образ крылатого дерева (*hypópteros drῑs*) у Ферекида, по утверждению Шибли, не имеет параллели «даже в богатой мифологической традиции Ближнего Востока и Востока»²⁹. Это утверждение не совсем корректно. Образ крылатого дерева имеется, по крайней мере, в одной мифопоэтической традиции – острова Явы, и притом не в качестве «реликта», а традиционного мотива. Речь идет об аксессуаре театра теней по названию *kekayon* («дерево») или *gunungan* («гора») ³⁰. Подвешенный на тонком шесте, *kekayon* помещается в центре экрана, на который проецируются тени кукол. Символическое содержание *kekayon*’а эксплицируется изображенным на нем *крылатым деревом*. Особый интерес представляет вариант крылатого дерева с животными (фиг. 2).

На нижнем уровне находятся стилизованные под ветви животные. На ветвях третьего и четвертого уровней сидят обезьяны. Под нижними ветвями ствол как бы вздувается, и от этой вздутой части отходит веером двойной ряд крыльев. За уровнем крыльев следует уровень корня, по обим сторонам которого располагаются животные. Вообще все дерево производит впечатление какой-то чудесной птицы, ветви которого – крылья, а корни – хвост.

²⁸ О Хаосе как первичной утробе см.: Михайлов 1989, сс. 75–80.

²⁹ Schibli 1990, p. 73.

³⁰ О яванском театре теней см.: Indonesia 1988, pp. 485–487. *Kekayon* и *gunungan* воспроизводятся в: Cook 1974, fig. 21, 129.



Фиг. 2. *Kekayon* с животными в корнях

Центральным элементом другого варианта (фиг. 3) являются двери, от которых отходит двойной ряд крыльев. По обеим сторонам двери, упершись коленом в верхнюю ступеньку, стоят два чудовищных стража с громадными кривыми мечами. На ветвях, по обе стороны от головы чудовища с клыками в центре ствола, сидят две обезьяны, похожие на лемуров, что еще более подчеркивает ночной и хтонический характер дерева. Закрученные ветви оканчиваются плодами, в центре которых словно бы светится огонек. Этот вариант «дерева с дверьми» можно определить как *храмовый*, т. е. изображающий храм-дерево, на что дополнительно указывают тройной ряд ступеней, ведущих к двери, и стражи с мечами по обеим от нее сторонам³¹. Крылатые двери характеризуют храм *Sendangdunur* на Яве³². Крылья здесь являются принадлежностью не двери, а *дерева*, которое храм символизирует³³. Входя через крылатую дверь в храм, человек *входил в дерево*. Но что значит *войти в дерево*? И в какое дерево он входил? В театре теней в начале представления произносились заклинания и куклы исполняли танец дерева жизни, имевший своей темой творение мира, мужчины и женщины, в которых Бог вдыхает жизнь³⁴, т. е. *дерево-kekayon* представляло фон для разворачивавшейся перед зрителем мировой драмы.

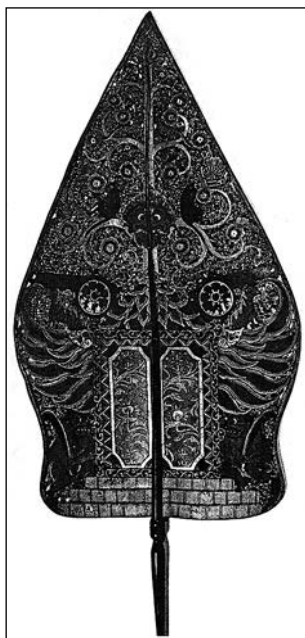
Сходное значение, как можно предположить, крылатое дерево имело у Фереккида, представляя *космогоническую структуру*, на основании которой создается настоящая миросистема. Наиболее примечательным элементом этой структуры

³¹ Ср. каменные скульптуры храмовых стражей на острове Ява (Boisselier 1986, pp. 256, 271).

³² Cook 1974, fig. 128.

³³ Ср. индийский храм в стволе гигантского дерева *nyagrodha* (Cook 1974, fig. 64, 93).

³⁴ Indonesia 1988, p. 485.



Фиг. 3. Кекаюн с дверьми

являются *крылья*. По мнению Шибли, «крылья являются средством, с помощью которого земля-дерево поддерживает себя в пространстве»³⁵. «Пространство» в данном случае не самый корректный термин, но все же лучше, чем «пустота» или «воздух». Дерево как форма организации вселенной должно иметь пространство в себе, а не вне себя. Как и внутреннее пространство «яйца», оно имеет потенциальный характер, реализуясь как открытое космическое пространство по мере своего распространения во внешнее «пространство» Хаоса, на что указывает связь дерева не только с крыльями, но также с *покрывалом*.

О дереве с покрывалом говорится в двух фрагментах Ферекида: “[...] τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Chthoniῆν καὶ τὸν ἐν τοῦτοις Ἐρῶτα, καὶ τὴν Ophionéōs génesin καὶ τὴν theōn machēn καὶ τὸ déndron καὶ τὸν péplon” («[...] Зевс и Хтония, и Эрот между ними, рождение Офионея, битва богов, дерево и пеплос»); “[...] hypópteros drῑs καὶ τὸ ἐρ’ αὐτῆ πεποικιλμένον fāros” («[...] крылатое дерево и на нем вышитое покрывало»)³⁶. Во втором фрагменте крылья и покрывало являются двуедиными элементами дерева, что позволяет сделать предположение о дополнительности крыльев и покрывала. Можно также предположить, что эмпирическим основанием для соединения дерева и крыльев является *тень*, защищающая от «раскаленного» внешнего пространства. В данном случае речь идет о первобытном хаотическом пространстве, однако *архетипическая логика* образа остается неизменной в том смысле, что эмпирическое остается вторичным по отношению к метафизическому. Первобытное пространство есть *опасное* в силу своей насы-

³⁵ Schibli 1990, p. 73. Аналогичного мнения придерживается Вест: «крылья предполагают, что дерево-вселенная само себя поддерживает в пространстве» (West 1993, p. 96).

³⁶ Schibli 1990, fr. 73, 76.

ценности непространственными элементами, усеянности «черными дырами», в которых исчезает всякий пространственный объект. И поэтому любая пространственная структура, создаваемая в этом первобытном пространстве, нуждается в защитной системе, которая позволила бы ей выдержать напор непространственных «провалов». Этой защитной системой становятся *крылья и покрывало*³⁷.

Космогония Ферекида

Сохранившие фрагменты позволяют наметить следующую схему космогонии Ферекида. В начале (вернее, до всякого начала) вечно пребывают три божества: Зас, Хронос и Хтония. Космогонический процесс начинается с того момента, когда Хронос делит свое семя на три элемента – огонь, воздух и воду, которые помещает в пяти «впадинах» (*mychoi*). Отождествление пяти впадин с пятью мирами позволяет сделать предположение, что «другой многочисленный род богов» (*pollên állên geneàn theôn*)³⁸ персонифицирует *архетипические элементы* будущей вселенной, которые «созревают» в пяти мирах-впадинах *по роду их*³⁹. Дальнейший процесс должен был завершиться собиранием отделенных друг от друга потенциальных миров в *единую систему*, что осуществляется в форме крылатого дерева. Космогонический брак Заса и Хтонии, в свою очередь, должен был преобразовать эту систему потенциальных миров в самодостаточный и саморазвивающийся космос: “eis Êrōta metabēlēsthai tòn Día mēllonta dēmioyrgeîn, hōti dē tòn kósmon ek tōn enantíōn synistàs eis homologían kai filían ēgage kai taytótēta pāsīn enéspeire kai hénōsin tēn di’ holōn diēkoysan” («в Эроса превратился Зевс, собравшись творить, потому что, соединяя, космос от противоположностей к согласию и дружбе приводит, во всем полагая подобие и единство»)⁴⁰.

Созданные Хроносом элементы Зевс-Зас актуализует при посредстве космогонического брака с Хтонией. Вышитое покрывало может рассматриваться как образ демиургической деятельности Заса. В этом космогоническом контексте получает свое обоснование предполагаемое Вестом тождество свадебного покрывала и покрывала на крылатом дереве⁴¹. Здесь возможно предположить следующую последовательность: завершающим моментом демиургической деятельности Заса становится священный брак с Хтонией, в результате которого создается *мировое покрывало*, т. е. мир в своей настоящей («вышитой») форме⁴². В этом случае естественным образом решается вопрос о присутствии вышитого покрывала на крылатом дереве. Отношение крылатого дерева с покрывалом можно представить как отношение двух мировых состояний, где последнее представляет со-

³⁷ Ср. защитную функцию крыльев Бога в Библии: «Перьями своими осенит тебя, и под крыльями Его будешь безопасен» (Псал. 90, 4).

³⁸ Schibli 1990, fr. 60.

³⁹ В космогонии *Законов Ману* бог-демиург Брахма создает из двух половинок золотого яйца, в котором он родился, небо и землю, а из своего тела все существа (I, 8-16). Речь здесь, думается, идет не о создании материального космоса, а *архетипических элементов*, которые становятся его идеальным основанием, подобно *Sefiroth* в Каббале. Эта же тема двойного творения – *архетипического и материального* – присутствует в космогонии даяков Южного Борнео (см. ниже).

⁴⁰ Schibli 1990, fr. 72.

⁴¹ West 1993, p. 59.

⁴² Ср. космический плащ Исиды у Апулея (Met. XI, 3–4).

вершившееся слияние *потенциальных* миров дерева в *реальный* мир покрывала. Вышитые на покрывале изображения Земли, Огеноса и жилищ Огеноса можно интерпретировать как обозначения среднего мира (земли) и различных уровней нижнего мира⁴³. Отсутствие верхнего (небесного) мира может объясняться событиями, которые следуют за космогоническим браком Заса и Хтонии: “*tòn Zēna kai tēn Chthoniēn kai tòn en toútōis Êrōta, kai tēn Ophionēōs génesin kai tēn theōn machēn kai tò déndron kai tòn péplon*” («Зас и Хтония и Эрос между ними, и рождение Офионея и битва богов, и дерево и покрывало»)⁴⁴. Очевидна связь *Ophioneus* с *ophis*⁴⁵. Рождение Офионея следует за сообщением о любви Заса и Хтонии, что позволяет предположить, что он был их совместным порождением⁴⁶.

Змей символизирует *силу сопротивления* космогоническому процессу⁴⁷. Космогонический брак Заса и Хтонии должен был бы иметь своим конечным результатом образование единой космосистемы. Вышитое покрывало символизирует совершившееся слияние в единую систему потенциальных миров дерева. Соединение покрывала с деревом можно рассматривать как указание на *препятствие*, которое встречает процесс слияния потенциальных миров. Следствием и одновременно причиной этого препятствия становится рождение змея-Офионея, равнозначное в данном случае превращению дерева в змея⁴⁸.

⁴³ Об *Ogēnōs* как архаической или эзотерической форме *Ōkeanós* см.: Schibli 1990, p. 14, n. 2. Свое течение Океан начинает в нижнем мире и «течет через черную ночь» (Th. 788). Можно предположить, что «жилища Огеноса» обозначают *уровни*, через которые проходит Океан до своего выхода в открытое мировое пространство.

⁴⁴ Schibli 1990, fr. 73.

⁴⁵ Об Офионее как бог-змее см.: Schibli 1990, pp. 93–103.

⁴⁶ «Мы не знаем, кто были родители Офионея. Было бы, конечно, рискованно заключить, что ими были Зас и Хтония на том основании, что Максим говорит о его рождении после истории их любви. Тем не менее, Гея не была бы неподходящей матерью для бога-змея, рожденного с участием или без участия мужского божества» (West 1993, p. 53). В пользу предположения Веста можно было бы привести данные из различных мифопоэтических традиций о порождении космогоническими божествами как небесных богов, так и хтонических чудовищ. В *Теогонии* Гесиода Гея рождает Эрриний и Гигантов (185); от соединения Геи со своим сыном Понтом рождаются Форкий и Кето (237–238), от которых рождаются Граи, Горгоны, Ехидна, страшный змей. Важно отметить, что все эти чудовищные порождения имеют место после кастрации Урана, т. е. после того, как начальный космогонический процесс переламывается, получая *чудовищное направление*, кульминационным пунктом которого становится титаномехия. По аналогичной схеме строится аккадская космогоническая поэма *Энума элиш*. Прародительница богов Тиамат после убийства бога первобытных вод Апсу становится родительницей страшных чудовищ, с которыми вступают в борьбу ее прямые потомки, боги-устроители вселенной.

⁴⁷ Кейпер 1986, сс. 29–30.

⁴⁸ Связь дерева со змеем получает свое полное значение в контексте «основного мифа». Реконструкцию мифа см. в: Иванов, Топоров 1974. Особо показателен вариант, в котором змей прячется под деревом, после чего бог Грозы ударяет молнией по дереву, сжигая его. Змей здесь как бы сливается с деревом. Разрушение дерева становится равнозначным убийству змея, имея своим результатом освобождение заключенных в дереве вод. В мифе индейцев куна на верхушке соляного дерева находятся вода, рыбы, животные, птицы и растения. Замечательно, что дерево отделяется от облаков, т. е. оно растет сверху и его корни совпадают с шапкой. После падения дерева в результате отделения его ветвей от облаков образуются моря и люди собирают ранее недоступные для них плоды (Pettazzoni 1991, pp. 133–134). Этот миф может рассматриваться как одна из реализаций архетипа «отделения земли от неба», а дерево – как *фаллос*. Срезание дерева, как и убийство змея, приравнивается здесь к демиургическому акту, выявляя одновременно потенциальный характер перводрева. О тождестве дерева и чудовища, охраняющего дерево, см.: Yevzlin 1999, pp. 113–138.

Шапка Махаталы

В качестве варианта *дерева потенциальных миров* (а также *крылатого дерева*) можно рассматривать *дерево жизни* в мифологии даяков Южного Борнео. Согласно комментатору, «дерево жизни представляет божество в его полноте. Его плоды и корни являются дарами божества людям. Дерево жизни воспроизводится в обрядах при помощи украшенного тканью шеста, который указывает на небесный и мужской аспект божества, а ткань – на нижний и женский»⁴⁹. Следует отметить представление о дереве как о форме явления божества или *теле бога*. В этом отношении дерево жизни даяков *архетипически* совпадает с каббалистическим деревом *Sefiroth*, в форме которого бесконечный Бог (En-Sof) являет Себя миру, становясь его идеальным основанием.

Отношение «тела» и «мира» получает полноту своего содержания в каббалистическом представлении о теогоническом и космогоническом процессах как *двух уровнях* единого процесса самопроявления Бога⁵⁰. В результате теогонического процесса создается «тело», которое затем расчленяется и организуется как «дерево». Отношения «тела и дерева», таким образом, можно представить как отношения «смешенности и разделенности». Выведенные из «смешанного» тела элементы организуются как *дерево*, осуществляя таким образом переход от единства тела к космической множественности⁵¹.

В мифологии даяков космогоническая функция дерева выступает на первый план. Дерево здесь совпадает с телом, собирающим в себе потенциальные элементы космоса. Докосмогоническое состояние описывается как пребывание всякой вещи в громадной пасти водного змея⁵². Согласно комментатору, «змей есть образ первобытного океана, и в свою очередь, мифический образ великого бога-творца Махаталы»⁵³. Космогонический процесс разворачивается как *выведение* элементов из внутреннего пространства («пасти») змея во внешнее космогоническое пространство. В результате столкновения между двумя горами, поднявшимися из пасти змея, образуются небо, горы, луна и солнце⁵⁴, т. е. основные космические объекты, которые, однако, не составляют единой космосистемы, а существуют как отдельные «миры-элементы». Предположение о начальных этапах космогонического про-

⁴⁹ Pettazzoni 1990, p. 130, п. 4. Этот украшенный тканью шест соответствует дереву с покрывалом у Ферекиды, а также *kekayon'u* в яванском театре теней. В случае *kekayon'a* и шеста с тканью можно говорить о вариантности двух этих предметов, указывающей на начальный ритуальный характер также и *kekayon'a*.

⁵⁰ Scholem 1977, p. 222.

⁵¹ Cp.: "the stream of divine life takes its course and flows through all the Sefiroth and through all hidden reality, until at last it falls into the 'great sea' of Shekhinah, in which God unfolds His totality" (Scholem 1977, p. 216). При посредстве дерева *Sefiroth* реализуется переход от докосмогонического *En-Sof* к тварному миру. В *Sefiroth* Бесконечный Бог как бы расчленяет самого себя на отдельные «атрибуты», которые становятся идеальными *архетипическими элементами* для нижней материальной сферы. Аналогичным образом в индийских космогониях переход от бестелесного докосмогонического божества к тварному множественному космосу осуществляется при посредстве *тела*, т. е. тело как и дерево функционируют как *промежуточный элемент*, который по мере развития космогонического процесса преобразуется в *архетипическую структуру* мироздания.

⁵² Pettazzoni 1990, p. 128.

⁵³ Ibid., p. 128, п. 2.

⁵⁴ Ibid., p. 129.

цесса как процесса образования потенциальных или архетипических элементов находит, как нам кажется, подтверждение в двойном или даже тройном сотворении космических объектов.

1) Горы, луна и солнце образуются из искр-молний, вышедших из столкнувшихся гор.

2) Земля и холмы образуются из серег богини Джаты, вышедшей из первобытного океана. Согласно комментатору, «не говорится ясно, каким образом были созданы солнце, луна, однако явствует, что из оставшихся частей материи, из которой были сотворены солнце и луна, были образованы другие элементы»⁵⁵, т. е. земля и холмы. И в самом деле, более чем логично было бы предположить, что из самоцветов-серег, которые богиня Джата кидает кверху, возникают луна и солнце, а из остатков – земля и холмы⁵⁶. Таким образом, в первый раз земля, горы, луна и солнце возникают из искр, а во второй раз – из самоцветов богини Джаты⁵⁷.

3) Верховный бог Махатала вместе с Кикир Петак создает землю⁵⁸. Существенны некоторые «странности» этого второго сотворения земли (или даже третьего, если образование «горных вершин земли» в результате столкновения между двумя горами, поднявшимися из пасти водного змея, рассматривать как первое). Желая создать землю, Махатала вначале наполняет плод дерева *samatuan* землей, а потом создает островок без какой-либо видимой связи со своими предыдущими действиями. Надо думать, что вначале Махатала создает *потенциальный элемент*, который в дальнейшем демиургическом процессе реализуется как земля в ее настоящей *реальной* форме.

Создание настоящей космосистемы предваряется космогоническим браком Махаталы и божественной девы Джаты, поднявшейся из первобытных вод нижнего мира. Вместе они создают предков человеческого рода, а также родоначальников людей⁵⁹. Это последнее обстоятельство позволяет предположить, что в результате космогонического брака Махаталы и Джаты создаются не космические объекты или реальные люди, а *потенциальные элементы-архетипы*, которые затем реализуются при посредстве дерева, на что указывает следующее демиургическое действие Махаталы: он поднимает свою шапку, которая превращается в дерево жизни. Показательно, что трансформация шапки происходит на мосту⁶⁰. Дерево как бы повисает над первобытными водами, т. е. является *крылатым*, поддерживая себя с помощью крыльев, как и дерево у Ферекида, в первобытном пространстве.

⁵⁵ Ibid., 129, п. 4.

⁵⁶ Ср.: «Они [самоцветы Джаты] превратились в землю, которая есть излишек луны, и холмы, которые есть остаток солнечного диска» (Pettazzoni 1990, p. 129).

⁵⁷ Богиня Джата может быть сопоставлена с супругой Вишну богиней Шри, которая появилась при пахтании океана (Махабхарата I, 16, 32-40). Верховный бог Махатала имеет также все черты сходства с Вишну. Индийские влияния на космогонию даяков очевидны, но как и все заимствования, они претерпевают трансформацию в *другом* мифопоэтическом контексте.

⁵⁸ Pettazzoni 1990, p. 133.

⁵⁹ Ibid., 130.

⁶⁰ «Божественная Джата поднялась из первобытных вод нижнего мира, прошла по мосту, усеянному жемчужинами, и пошла навстречу Махатале» (Pettazzoni 1990, p. 130). Демиургические действия совершаются на мосту, повисшем над первобытным океаном. Ср. аналогичное творение «на мосту» в японском космогоническом мифе: «Тотчас ступили два бога-устроителя на небесный плавучий мост и стали погружать свое драгоценное копье в хлябь под мостом и круговращать его, вызывая бурление»

Из искр, произведенных столкновением двух гор, кроме земли и гор, образуются сокровища Махаталы, которые принимают форму золотой шапки небесного бога, украшенной солнцем⁶¹. Солнечная символика позволяет рассматривать шапку Махаталы как первую форму организации потенциальных миров («второе» солнце образуется из серег богини Джаты после ее выхода из первобытного океана). Превращение шапки в дерево отмечает совершившееся космогоническое соединение мужского и женского божеств, указывая также на переход к *другой* форме организации миров, конечным результатом которой должно было стать образование настоящей космосистемы. Но именно в этом пункте процесс *блокируется*, в результате чего дерево разрушается двумя птицами-носорогами, в которых превращаются боги-демиурги⁶². В действительности происходит не разрушение дерева, а его *расщепление* с целью освобождения заключенных в нем элементов, которые принимают форму мужчины и женщины, моря, реки, родоначальников племенных групп и их жен⁶³. Разумеется, речь идет не о реальных элементах земли, которой еще нет, а о потенциальных. Все эти элементы уже появлялись однажды в результате столкновения гор, космогонического брака Махаталы и Джаты, а затем как бы скрылись в дереве и теперь для своего освобождения нуждаются в специальном вмешательстве богов-демиургов, но уже не в их первоначальной форме, а в *форме птиц*, в которых они превращаются. Таким образом, потенциальные элементы вселенной создаются непосредственно богами-демиургами, но актуализируются *другими* божественными существами, в данном случае, птицами, которые переводят космогонический процесс на антропологический уровень⁶⁴.

Из узлов дерева, которые ударяют клювом птицы-носороги, появляются мужчина и женщина и плывут – каждый в своей лодке, желтой и черной, образованных от щепок дерева, – по первобытному океану. Эти лодки можно рассматривать как вариант яйца, заключающего в себе потенциальные элементы. «Форма лодки», появившейся после разрушения «формы дерева», становится формой, непосредственно предшествующей созданию настоящей космосистемы. В тот момент, когда лодки после бесконечного плавания по первобытному океану пристаю к земле, содержащиеся в ней потенциальные элементы, благодаря сое-

(Кодзики 1974, сс. 418–419). В результате круговращения образуется остров, на котором, сходя с моста, женское и мужское божества воздвигают столп и вступают в священный брак после того, как обходят его. Столп может рассматриваться как вариант дерева, произрастание которого отмечает моменты демиургического процесса, увенчивающего священным браком космогонических божеств. Дерево-столп, подготавливая космогонический брак, становится также символом его реализации. У дерева совершается соединение Адама и Евы, представленное как поедание запретного плода. В нем явно проглядывает схема космогонического брака, поскольку имеет своим следствием новое мировое состояние, хотя и оценивается негативно.

⁶¹ Pettazzoni 1990, p. 129.

⁶² С самого начала Махатала представляется в форме птицы-носорога (Pettazzoni 1990, p. 130), которая в данном космогоническом контексте может рассматриваться как демиургическая форма верховного бога. О птицах-демиургах см.: Иванов, Топоров 1988, сс. 346–347. Затем сообщаются две версии происхождения птицы-носорога – из молний и из кинжала Махаталы (Pettazzoni 1990, p. 131). В этом последнем случае уточняется, что кинжал превратился в птицу-носорога *самца*, т. е. он есть *alter ego* Махаталы. Аналогичное предположение можно сделать и в отношении птицы-носорога самки как *alter ego* богини Джаты.

⁶³ Pettazzoni 1990, p. 132.

⁶⁴ О птицах как первопредках людей см.: Иванов, Топоров 1988, с. 347.

динению мужского начала с женским, актуализируются как реальные реки, горы, растения, животные и люди. В этом отношении лодка даяков совпадает по своей космогонической функции с ковчегом, в котором Ману после гибели вселенной перевозит через мировые воды «сущности и семя всех живых существ»⁶⁵. В тот момент, когда «ковчег миров» пристаёт к земле, поднявшейся посреди первобытных вод, перевозчик становится демиургом, устраивающим на этой зыбкой основе вселенную, *подвижную и неподвижную*.

Дерево как архетип

Всеприсутствие мирового дерева даже в текстах, которые к нему по видимости не имеют непосредственного отношения, позволяет говорить о дереве как о *ключевом архетипическом элементе* мифопоэтической системы. В библейской космогонии произрастание дерева жизни отмечает завершающий демиургический акт Бога-творца. Непосредственно мировое дерево присутствует только во второй версии сотворения мира (Быт. 2) и отсутствует зрительно в первой (Быт. 1). В первой версии оно представляет идеальную диахроническую структуру творения, во второй становится своего рода «узлом», в котором собираются и укрепляются нити мироздания. Дерево здесь уже не животворный центр творения, а точка, в которой происходит *хтонизация* сотворенного мира, о чем свидетельствует присутствие змея.

В рассмотренных выше текстах дерево представляется как одна из форм воплощения докосмогонического божества. Дерево и гора, совпадая функционально в космологическом плане, в космогонических текстах представляют два последовательных момента демиургического процесса. В индийском космогоническом мифе боги и асуры приспособляют гору Мандару для пахтания первобытного океана. Вращение горы вызывает воспламенение деревьев, растущих на его вершине, после чего «в воды океана потекли разнородные выделения из могучих деревьев, а также множество соков трав. Именно от питья тех соков, наделенных бессмертной силой, а также от истечения золота боги достигли бессмертия»⁶⁶. В этом тексте, по нашему мнению, фиксируется момент трансформации горы в дерево⁶⁷, которое начинает источать бессмертные соки, становясь источником космических энергий. И действительно, после того, как гора достигает максимального пункта своего вращения и начинает выделять соки, происходит трансформация воды океана (она последовательно превращается в молоко, а потом в сбитое масло), из которых выходят Месяц и другие боги, символизирующие космические начала.

Сходная ситуация присутствует в космогоническом мифе даяков. Вначале подымается над водами первобытного океана золотая гора с восседающим на ее вершине богом-демиургом Махаталой в форме птицы-носорога. Затем его шапка превращается в дерево жизни, т. е. и здесь можно предположить трансформацию

⁶⁵ O'Flaherty 1975, p. 184. Ср. также ковчег Ноя, в котором перевозятся из одного зона в другой все живые существа. Можно предположить, что Ной в качестве своего прототипа имел демиурга, который при выходе из яйца-ковчег переводил содержащиеся в нем потенциальные элементы в реальные космические объекты и существа.

⁶⁶ Махабхарата 1992, с. 79.

⁶⁷ О связи камня с деревом см.: Иванов, Топоров 1974, сс. 80–81.

горы в дерево, из которого затем выводятся космические объекты. Это выведение принимает форму *разрушения дерева*, в результате которого возникает Вселенная в своем настоящем виде. Мир создается на месте, где стояло дерево, для которого оно служит материалом. Деревя больше нет. Есть по видимости только мир, без дерева, без центра, без своего Создателя. И тем не менее, сохраняется *воспоминание* о том времени, когда было только Дерево, в ветвях которого восседал Бог-демиург, вдруг поднявшийся и воспаривший над *лицом бездны*.

Литература

- Законы Ману. Перевод С. Д. Эльмановича. М. 1992.
- Иванов, В. В., Топоров, В. Н.: Исследования в области славянских древностей. М. 1974.
- Иванов, В. В., Топоров, В. Н.: Птицы. // Мифы народов мира. Т. 2. М. 1988.
- Кёйпер, Ф. Б. Я.: Труды по ведийской мифологии. М. 1986.
- Кодзики. // Дневная звезда. Восточный альманах. Вып. второй. М. 1974.
- Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Перевод с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. иванова. М. 1977.
- Махабхарата. Адипарва. Перевод В. И. Кальянова. М. 1992.
- Михайлов, Н. А.: Греческий космологический миф в «Теогонии» Гесиода. Дипломная работа. М. 1989.
- Младшая Эдда. Перевод О. А. Смирницкой. М. 1970.
- Рифтин, Б. Л.: Китайская мифология. // Мифы народов мира. Т. 1. М. 1987.
- Топоров, В. Н.: О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». // Труды по знаковым системам. Тарту 1971/5.
- Топоров, В. Н.: О числовых моделях в архаичных текстах. // Структура текста. М. 1980.
- Топоров, В. Н.: К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок). // Michigan Slavic Materials. No.15. Reading in Soviet Semiotics (Russian Texts). Ann Arbor 1981.
- Топоров, В. Н.: Древо мировое. // Мифы народов мира. Т. 1. М. 1987.
- Топоров, В. Н.: Лотос. // Мифы народов мира. Т. 1. М. 1987.
- Упанишады. Перевод с санскрита А. Я. Сыркина. М. 1991.
- Allan, Sara: The Shape of the Turtle. N.Y. 1991.
- Boisselier, J.: Il sud-est asiatico. Torino 1986.
- Colli, Giorgio: La sapienza greca. I. Milano 1990.
- Cook, Roger: The Tree of Life. Image for the Cosmos. London 1974.
- Eliade, Mircea: Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi. Roma 1991.
- Indonesia. // The Cambridge Guide to World Theatre. Edited by M. Banham. Cambridge 1988.
- O'Flaherty, Wendy Doniger: Hindu Myths. A Source book translated from the Sanskrit. Penguin Books 1975.
- Pettazzoni, Raffaele: Miti e leggende. In principio. Miti delle otrigini. Torino 1990.
- Pettazzoni, Raffaele: Miti e leggende. Quando le cose erano vive. Miti della natura. Torino 1991.

- Schibli, Hermann S.: Pherekydes of Syros. Oxford 1990.
Scholem, Gershom: Major Trends in Jewish Mysticism. N.Y. 1977.
Scholem, Gershom: La Cabala. Roma 1989.
West, M. L.: La filosofia greca arcaica e l'Oriente. Bologna 1993.
Yevzlin, Michael: El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica.
Madrid 1999.
Zimmer, Heinrich: Miti e simboli dell'India. Milano 1993.

Drevo potencialnih svetov

Mihail Jevzlin

Izhajajoč iz temeljnih del V. N. Toporova, ki obravnavajo strukturo mitopoetske misli, članek obravnava tekste, v katerih Svetovno drevo predstavlja določen "trenutek" v kozmogonskem procesu. Ta trenutek se odvija pred stvarjenjem sveta v njegovi sedanjni obliki in pripravlja okoliščine za to stvarjenje. Da bi definiral njegovo kozmogonsko funkcijo, avtor predlaga koncept "drevesa potencialnih svetov". Drevo potencialnih svetov namreč vsebuje iste potencialne prvine, ki so potrebne za stvariteljsko intervencijo. Podobno funkcijo "predobstoje" snovi, ki vsebuje iste potencialne elemente, imata Kozmično jajce in Svetovna gora. Avtor je mnenja, da ta osnovna kozmogonska funkcija svetovnega drevesa pojasnjuje njegovo kozmološko funkcijo strukturalnega temelja sveta.

Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте (заговоры от золотника и болезней живота)

Татьяна А. Агапкина

/Comparative Analysis of East Slavic Charms for the Uterus and the Body/ By employing comparative analysis, the author investigates the basic motifs of approximately 180 Russian, Ukrainian and Byelorussian charms for the ascent of the uterus, their variations, terminology, and ritual context. The author traces the history of the main topics and motifs of these charms in Slavic folklore and in the written tradition, the connections with apocryphal prayers, many of which were translated from Greek originals and rooted in the ancient magical traditions.

Заговоры от золотника относятся к числу наиболее интересных, давно привлекавших к себе внимание и вместе с тем до сих пор недостаточно изученных фрагментов восточнославянского заговорного универсума. Сложившаяся ситуация, по всей видимости, объясняется тем, что народные заговоры от золотника обычно вызывали интерес не столько сами по себе, сколько благодаря связи этих заговоров с греческими заклинаниями и древнеславянскими апокрифическими молитвами от «дъны» (ДЪНА) ¹. За прошедшие полтора века появилось несколько значительных работ, посвященных названной теме и внесших существенный вклад в ее продвижение (по ходу статьи мы не раз будем обращаться к ним).

Апокрифические молитвы от «дъны» впервые встречаются в древнеславянской книжности XI в. В Синайском эвхологиуме (глаголическом требнике) содержится молитва «о избавленьи дъне человеку»: «Г(оспод)и Х(рист)е Б(о)же нашъ, помилуй человека сего, въпиущааго дъною, еже иматъ ноготь 130 ть, не деи емоу пакости, ни рукама, ни ногама, ни всемоу телеси, нъ въ едином(ъ) (м)есте лязи съвивъши ся» (Nahtigal 1942, s. 83–84). Упоминания этой болезни и заговоры от нее имеются и в ряде рукописей более позднего времени (см. их обзор: Соколов 1895, с. 135–137; Раденковић 1998, с. 190–191) ². Несколько молитв «от дъны», взятые из русского рукописного требника XV–XVI вв., опубликованы И. Я. Порфирьевым в 1891 г. Немало сведений об этом недуге и способах избавления от него содержится в переводных лечебниках и медицинских кодексах преимущественно XVII в. (из собраний Ундольского, Пискарева, из Ходошской рукописи, Хиландарского кодекса и мн. др.), причем термин «дъна» используется в них очень широко, в основном в значении женской болезни или при ее описании.

¹ Под этим словом понималась матка, а также демон-недуг, ее поражавший.

² Упоминания о «дъне» в южнославянских рукописях также довольно часты, ср.: «Od dni, kada bi pri-
jela človeka» (среди рецептов из хорв. Приморья, из рукописи XV в.) (Strohhal 1910, s. 130), а также в: Kačanovskij, s. 153; по рукописи XVI в. Савина монастыря в Далмации.

Особое внимание этим апокрифическим молитвам уделено в работах М. И. Соколова 1889 и 1895 гг. Две его большие статьи были посвящены не только самим этим молитвам и параллелям к ним, зафиксированным в лечебниках и поздних восточнославянских заговорах, но прежде всего связям этих молитв с надписями на греческих и древнеславянских амулетах-змеевиках — византийских и древнерусских круглых подвесках-медальонах (в основном металлических), совмещающих на обеих своих сторонах христианские символы и демонический образ с исходящими от него змеями (тип Медузы Горгоны), литургические воззвания и магические заклятья. Эти магические заклятья на византийских и древнерусских амулетах (написанные всегда по-гречески) обращены к некому демону (?болезни), называемому «*Ύστέρα*» ‘матка; болезнь матки’. Надпись на одном из наиболее древних змеевиков (на так называемой черниговской гривне XI в.) гласит: «*Ύστέρα μελανή, μελανωμένη, ὡς ὄφις εἰλύεσαι καὶ ὡς δράκων συρίζεις καὶ ὡς λέων βρυχᾷσι καὶ ὡς ἄρβιον κοίκοι (κοιμῆσαι)*» [Матица черная, почернелая, как змей, ты вьешься, и, как дракон, свищешь, и, как лев, рычишь, и, как ягненок, спишь (спи)] (цит. по: Соколов 1895, с. 135). На древнерусских змеевиках соответствующих древнерусских (негреческих) заклятий не зафиксировано, но тот факт, что на отдельных древнерусских змеевиках рядом с изображением демонического змеевидного образа может быть прочитана надпись ДЪНА (Чернецов, Николаева 1991, см. табл. XV, с. 74–75), позволяет исследователям видеть в этой змеевидной композиции изображение демона болезни, называемого ДЪНА, и приписывать ему те свойства и качества, которые описываются в цитированном выше заклятии (виться, как змей, рычать, как лев).

Отдельные мотивы этого греческого заклятия, как показал М. Соколов, встречаются и в древнерусских апокрифических молитвах от ДЪНЫ, частично повторяются и в других древнерусских апокрифических молитвах, в частности, в молитвах от нежита и в Сисиниевой молитве, а также в той или иной степени — в восточнославянских заговорах более позднего времени.

Наконец, М. И. Соколов обратил внимание и на то, что греческие заклинания, обращенные к *μητέρα*, т.е. к ‘матке или поразившему ее недугу’, близкие греческим надписям на змеевиках и древнерусским апокрифическим молитвам, содержатся в египетских папирусах III–IV вв. н.э. В настоящий момент нам известно единственное такое греческое заклинание, процитированное М. И. Соколовым и воспроизведенное в английском переводе в современном издании греческих текстов с египетских папирусов (The Greek Magical Papyri. PGM VII.260–271): «Против выступления матицы. Заклинаю тебя, матицу... возвратиться на место и не уклоняться ни в правую часть ребер, ни в левую часть ребер и не кусать в сердце, как собака, — но встань и оставайся на своих местах...» (Соколов 1895, с. 137; перевод М. И. Соколова).

В целом исследование Соколова охватило большой корпус древнерусских магических и заклинательных текстов, а сделанные им выводы касались сближения «истеры» и «дъны» как болезней и вызывающих их демонов с другими демонами и недугами, прежде всего с такими, как нежит и Гиллу.

После М. И. Соколова внимание к этим магическим заклинаниям были связано в основном с изучением древнерусских и византийских змеевиков и оказалось в ведении археологов и историков искусства³. Для фольклористики же эта тема

³ Литературу вопроса см. в: Николаева, Чернецов 1991; Переседов 2004.

долгое время оставалась неактуальной. Единственным исключением оказалась, пожалуй, появившаяся в 1998 г. статья известного сербского ученого Л. Раденковича «ДЪНА — старое славянское название болезни», в которой была сделана попытка рассмотреть восточно- и южнославянские заговорные тексты от болезни, называемой ДЪНА, в ряду сведений, почерпнутых преимущественно из апокрифических молитв.

В контексте этих и ряда других работ цель нашего исследования видится в том, чтобы сосредоточить внимание именно на восточнославянских заговорах, их схождениях с предшествующей рукописной апокрифической традицией, равно как и на их отличиях от последней. Для этого нам предстоит: 1) по возможности полно охватить весь корпус восточнославянских заговоров от болезней женских детородных органов, а также живота и желудка; 2) привлечь сопоставительный южно- и западнославянский материал, насколько это возможно; 3) выявить корпус основных мотивов и формул, характерных для этих заговоров; 4) сравнить эти мотивы с греческими и древнерусскими заклинаниями от «истеры»-«дны», выявить их постоянные мотивы и формулы и установить границы схождения с восточнославянскими заговорами; 5) проследить развитие восточнославянской заговорной традиции в части, относящейся к этим заговорам, и определить, в какой мере восточнославянские заговоры от золотника обязаны своим происхождением греческим и древнерусским заклинаниям от «истеры»-«дны». Стремясь охватить материал в максимально полном объеме, мы отбирали заговоры, ориентируясь не на ключевое слово древнеславянских апокрифических молитв (ДЪНА), как это сделал Л. Раденкович, а на их функцию, т.е. учитывали широкий круг восточнославянских заговоров от болезней внутренних органов, прежде всего женских, а также желудка и живота вообще. Вместе с тем, мы, естественно, обращали особое внимание на термины, родственные тем, что имелись в греческих и древнерусских заклинаниях и молитвах.

Начнем с лексики, описывающей эти болезни. В Старославянском словаре для слова «дъна» греческие соответствия исключаются, само слово переводится как «подагра», а в качестве иллюстрации приводится процитированный нами фрагмент Синайского требника XI в. По материалам словаря Срезневского, в древнерусском слово «дъна» имело значения: 1) матка; 2) боль в животе; 3) подагра (Срезневский 1, с. 767). Наблюдения М. И. Соколова, сделанным им на основании изучения апокрифических текстов, греческих надписей на змеевиках, рекомендаций лечебников и других материалов, близки словарю Срезневского. По Соколову, ДЪНА — это 1) матица, матка, чрево, желудок, т.е. некий внутренний орган; 2) болезнь этих органов или вообще тяжелая внутренняя болезнь, а также 3) демоническое существо, эту болезнь вызывающее (Соколов 1895, с. 138).

В восточнославянских заговорах XIX–XX вв., а также в восточнославянских диалектах описанные древнерусским словом ДЪНА органы человеческого тела и их болезни получили несколько групп названий, различающихся своей семантической мотивацией.

— Во-первых, это этимологически связанные со словом ДЪНА термины типа *донник*, *донница* (Романов, с. 58–59, бел.; Разумовская, с. 263, 265, псков.), *дна*, *дница* (Зорі, с. 117, винниц.), *днище* («золотник, выйди из этого днища», Проценко, № 69, донск.) — ‘матка’, ‘опущение матки’, ‘опухоль в области живота’;

— во-вторых, термины, прямо указывающие на матку, типа *матка*, *матошник*, *матица* (донск., бел.), ср. также серб. *материна* ‘болезнь’, пол. *tasica* ‘матка; боль внутренностей; спазм желудка’, др.-рус. *матрика* ‘матка’ (из лечебника XVII в. — Соколов 1895, с. 139), греч. *μήτρα* ‘матка, утроба’;

— в-третьих, термин *золотник*, *золотница* (бел., ю.- и з.-рус., укр.-полес.), имеющий очень широкий спектр значений: матка (СРНГ); заболевания матки после родов (СРНГ; Слов. маг., с. 13); кишечник (СРНГ), диарея, слабость кишечника (ЕЗ 1898/5, с. 147); боль в животе (Соболь 1893, с. 145); пупочная грыжа (Боцяновский 1895, с. 500); срыв живота, растяжение, травма мышц брюшной полости, обычно от тяжелой работы или поднятия тяжести (Проценко, с. 98–99);

— в-четвертых, на Украине широко распространен термин *враз/ураз* ‘опущение, смещение или иное неправильное положение матки после родов’ (Лексика Полесья, с. 27); реже — другие недуги или срыв внутренних органов’. Отличие этого термина от трех названных выше лексических групп состоит в том, что термин *враз* чаще обозначает собственно недуг, а не орган человека.

Значения, приписываемые этим терминам (*донник*, *матка*, *золотник*, *враз*), распространяются порой и на другие, в основном симптоматические и этиологические названия недугов, сопровождаемых сильными болями в животе: *завой*, *завина*, *завыныця*, *увэрод*, *веретничёк* ‘спазмы и вздутие живота; аппендицит’; *поруха* ‘боль в животе от натуги или прыжка’, витеб., з.-рус. *paruszenie*, *падрыў* ‘возмущение золотника, который срывается с места и передвигается по всему телу, особенно по костям и животу; случается от родов, тяжелой работы и поднятия тяжестей’; *подникам*, *пудымак* ‘срыв живота от поднятия тяжести’⁴; *бабиці*, *со(н)яшниця* и др. В народномедицинской терминологии широко развита синонимия, и потому, как часто и бывает, разные названия одной и той же болезни могут сосуществовать в рамках одного текста или ритуала заговора. Видимо, синонимия приводит и к появлению составных наименований типа *золотница-донница*, *доннічак-залатнічок*, *золотничёк-веретничёк*, *падымачку-залатнічку* и др. Добавим, что, как древнерусские тексты, так и современные заговоры могут быть обращены напрямую к больному органу или части тела: животу, желудку, пупу и т.д., ср. в современном заговоре: «Пуп-пуп, ни шатись, пуп, на места станавись» (НТКПО 2, с. 502, псков.), с.-рус. *сорвать с пупа*, *сорвать пуп* (Даль), или в лечебнике из собр. Ундольского: «желутче, чему мя томишь и рвешь, аки левъ? спи, яко телець» (Соколов 1895, с. 137).

Исследователи уже обращали внимание на то, что все перечисленные названия относятся к болезням не только женским, но и мужским. Однако опираясь на древнерусские свидетельства относительно значений слова ДЪНА, а также на восточнославянские заговоры XIX–XX вв., можно с большой долей уверенности говорить о том, что для названия *золотник* первичным является обозначение именно женского детородного органа и его болезней, а вторичными — названия болезней живота и желудка.

Таким образом, на данный момент мы можем говорить о трех выявленных схождениях между греческими и древнерусскими заклинаниями от «истеры»-

⁴ *Подникам* — название болезни, актуализирующее две противоположные вещи: с одной стороны, способ лечения (поднимать живот при его опущении), с другой — причину болезни — поднятие тяжести, из-за которой происходит опущение внутренних органов.

«дъны», с одной стороны, и восточнославянскими заговорами от золотника/вразы — с другой. Первое — сходство функций этих текстов, предназначенных для лечения болезней матки (а также болезней живота). Второе — частичное совпадение терминологии этого недуга (ДЪНА ~ донник). И третье — то, что в обоих случаях для лечения использовались заклинательные тексты.

В других славянских языках термин ⁺*dna*, как показал Л. Раденковић, известен в несколько иных значениях. Кратко обобщим известные нам сведения, относящиеся к западным и южным славянам.

Во-первых, термином ⁺*dna* и производными от него обычно называют не матку и ее болезни, а болезни типа артрита или подагры, а также самые разные неожиданно возникающие на теле человека (на руках, ногах, голове) наросты и опухоли, ср. чеш. и пол. *dna* 'подагра' (ср.: Вельмезова, № 119), болг. *дъна, данъ (клинове)* (когда нешто твърдо се надигне у ръката [когда что-то твердое появляется на руке] — Тодорова-Пиргова, с. 369, 428; Раденковић 1998, с. 193). С этим последним значением болгарские данные объединяет и восточносербское свидетельство о том, что *дана* означает хрящевидное «зерно», находящееся в подгрудке некоторых рыб, которое женщины дают детям от плача (Раденковић 1998, с. 192). Эти симптомы в свою очередь роднят южно- и западнославянские данные с восточнославянскими, относящимися уже не к золотнику/вразу, а к болезни *гризь/грыжа* или *кила*, означающих такие же наросты и опухоли, появляющиеся на разных частях тела. Название *гризь/грыжа*, более всего характерное для этого недуга, по-видимому, симптоматически мотивировано острыми болями, его сопровождающими. Восточнославянский корпус текстов, относящихся к этой болезни, достаточно объемён. Мы не планируем рассматривать его целиком, а лишь ограничимся некоторыми мотивами, близкими тем, что встречаются в заговорах от золотника/вразы. О родственности *гризи/грыжи* и золотника/вразы свидетельствует и тот факт, что сербское слово *грыжа* означает желудочную болезнь; вид дизентерии (Раденковић, с. 194).

Во-вторых, по материалам Л. Раденковича, у сербов, македонцев и болгар, так же как и у болгар и западных славян, известны отдельные свидетельства о народных способах лечения *од дану, од дне (клинове)* — болезни не совсем ясной этиологии и симптоматики и т.д. (там же, с. 192–193), но тем не менее довольно часто встречающейся, с развитой системой народных способов лечения. Однако общим для этих южнославянских данных является то, что заболевания, о которых идет речь, часто связаны с детским плачем: это выражается в том, что болезнь, именуемая ⁺*dna*, возникает как результат детского плача и крика, когда у ребенка, по-видимому, возникает пупочная или паховая грыжа (*когато детето се подува*). Это дает основание привлечь к рассмотрению также и восточнославянские заговоры от *грыжи* (возникающей часто как результат натужного крика и плача) — разумеется, не в полном объеме, а выборочно, по мере необходимости.

В-третьих, имеет смысл обратить внимание и на некоторые болезни, имеющие у славян другие названия, но сходную симптоматику, — боли в животе и желудке. Так, у болгар целый корпус заговорных текстов и магических практик называется *за пупак, за развит пъп* (Тодорова-Пиргова, с. 403–405), ср. рус. *пуп развязался*. Это болезни преимущественно детские, также зачастую связанные либо с диареей, либо с напряжением живота как результатом сильного и долгого плача и в итоге с той же грыжей (ср. также сходство способов лечения этой болезни с лечением

грыжи, например, практику ставить на пупок нагретый горшок). У поляков известен термин *tasica* 'матка; боль внутренностей; спазм желудка' (Небжеговская-Бартминская 2005, с. 312), а также достаточно редкие заговоры от этого недуга, ср. также южнославянские термины типа *материна*, означающие некую болезнь⁵.

Заговоры от золотника/враза встречаются у восточных славян не повсеместно. Они известны в южно- и западнорусских, белорусских и украинских областях, в то время как на большей части России (в северном и центральном регионах) их практически нет. На настоящий момент нам известно около 185 текстов от золотника/враза и др., две трети которых приходится на Белоруссию, а одна треть — на Украину, южно- и западнорусские области.

Говоря о сюжетике заговоров от золотника/враза, приходится признать, что эти заговоры не слишком разнообразны. Значительное место в них занимают восточнославянские полифункциональные мотивы, входящие в так называемый универсальный тип лечебных заговоров, среди которых:

— мотив «источники и причины недуга», в котором среди других общераспространенных причин болезни называются и специфические именно для золотника: роды и подъем тяжестей, ср.: «Залатник, залатничку... *чаго ты схаdziўса, ци ты с хады, ци ты з еды, ци ты з матчинаго пораждзення*» (ПЗ, № 587, гомел.); «*ци ты с мацьнова параждення, бацькова памышлення*» (ПЗ, № 588, гомел.); «*ци ты с ходы, ци ты с еды, ци ты с пуду, ци ты с паднёму*» (ПЗ, № 589, гомел.);

— мотив «недугу возбраняется причинять вред телу человека, мучить его», который также испытывает на себе влияние функции заговора (золотник как болезнь, причиняющая боль внутренним органам), ср.: «*тут тобі не пороти, не колоти, до спини не припадати і під груди не підпирати*» (Слов.маг., с. 64, житомир.); «*У чересло не ўлягай, у спине не припадаў, пад серцэ не падлягаў, ў бок не ўпадаў*» (ПЗ, № 589, гомел.);

— мотивы отсылки недуга в далекие пустынные места, туда, где недуга ждет пир и отдых.

Изредка в заговорах от золотника/враза встречаются также мотив распознавания недуга, формулы невозможного, традиционные сравнительные обороты, мотив мифологического центра и некоторые другие полифункциональные мотивы восточнославянского заговорного универсума.

Вместе с тем, объектом нашего исследования станет фактически единственный сюжетный тип восточнославянских заговоров, относящийся именно к золотнику/вразу, т.к. в него входят практически все специфические мотивы, связанные с этими названиями болезней (донник/золотник/враз и др.). Приведем в качестве примера несколько максимально полных текстов этого сюжетного типа:

«Вразику, мій братику, прошу тебе раз, Прошу тебе два, прошу тебе й три: Чого ти розгнівався, Що з місця зрушився? Іди собі на містечко, Стань у своє крісечко, Де тебе хрестили, де тебе іменували, Де тебе Божим миром мировали. Годі тобі ходити, годі тобі блудити, Годі тобі білу ю кість гризти,

⁵ О разнообразных и довольно близких восточнославянским балтийских (прежде всего латышских, а также литовских) параллелях к исследуемым заговорам см.: Соколов 1895; Завьялова 2005.

Червону кров пити і серце сокрушати. Вже ти находився, вже ти наблудився... Ішла Божа Мати... Враз на місце постановляти...» (УНМ, с. 93, волин.); «Шла Матерь Божа золотым мосточком с золотою патерицею до р.Б. и.р. золотник поправлять, на место поставлять. Золотниче, добрый человек! Стань на месте, на золотом кресле, где тебя мати породила, Божия Матерь остановила. Там тебе стоять и не болети, пороги не заступать, крови не пити, желтой кости не ломить, жил не сушить...» (Мажников 1893, с. 128, Ейск); «Золотничку-полковничку, на чём ты усходился — ти на питыи, ти на еде, ни на спанни, ти на гуляньи, ти на важком узмешаньи. Покуль ты ходив, за сердце смоктав, под груди ворочав, ворота закладав, бока подпирав, покуль я тебя впрашивала, уговаривала, на местечко установила, сам Иисус Христос, сядь на золотое креслечко, а ты, золотник, на своё местечко установися, где мамка породила, где бабка походила, местечко указала и пупок завязала, там тебе питьё и еденье, смачное уживанье, весёлое гулянье. По животу не ходить, живота не пушить, под сердце не подворачивать, ворота не заслонять. Прошу тебя, золотник, на место ступать, часами, минутами из места не соступать и этого и.р. не отоцать» (Таямн., № 367, гомел.).

Рассмотрим последовательно основные группы мотивов, составляющие исследуемый сюжетный тип. Мы выделили четыре такие группы ⁶.

1. Облик и особенности поведения. Обычно заговоры, принадлежащие интересующему нас сюжетному типу, начинаются с прямого обращения к золотнику/вразу. В восточнославянских заговорах и народномедицинских верованиях и рекомендациях нет описания *золотника/враз* как демона болезни. Все, что мы можем сказать о нем, основано на анализе фольклорных (заговорных) мотивов. Тем не менее, учитывая, что исторически, согласно концепции М.И.Соколова — Л. Раденковича, за образом *золотника/враз* просматривается демонический (змееподобный) образ «митры»-«истеры»-«дъны» греческих и древнерусских заклинаний, само представление об известном уровне персонификации болезни в исследуемых заговорах, как нам кажется, имеет право на существование.

1а. Личностная характеристика золотника/враз, основанная на общefольклорных приемах персонификации, довольно разнообразна.

— Золотник/враз получает в заговорах имена собственные «*Вразе-Дем'яне, вразе-Романе!*» (Зорі, с. 101, винниц.); «*Золотничэк, Божый чэловечэк, Якимничок*» (ПЗ, № 595, гомел.); *Гаврилка* (Романов, с. 56, № 13, гомел.);

— как следует из обращений к нему, золотник/враз наделяется высоким социальным статусом (пан, владыко, урядник князь, царь, полковник): «*Золотник, вяликий пан*» (Романов, с. 62, № 46, гомел.); «*вразе, вразочку, премудрый паночку*» (Зорі, с. 107, винниц.); «*золотничку, красний паничку*» (ПЗам, № 58, киев.); «*ти, золотничку, ти красний паничку*» (Зорі с. 114, киев.); «*Ты, залатніку... тут цябе матка радзіла, яна ж цябе ўмаўляла, паннаю называла*» (Зам., № 790, минск.); «*Враз-вразице, Боже-поможице*» (Зорі, с. 105, кировоград.); «*вразочку... владочку*» (ПЗ, № 600, ровен.); «*А ты паднімачку, Божы ўраднічку*» (Зам., № 789, минск.); «*вразу,*

⁶ Эти четыре группы мотивов обозначены в тексте арабскими цифрами; конкретные мотивы в рамках каждой из групп — соответствующей цифрой и буквой латинского алфавита.

ліхі князю» (ПЗам, № 63, ровен.); *«золотнічку-полковнічку»* (Таямн., № 367, гомел.); *«золотник-золотничок, потполковничок»* (ПЗ, № 313, гомел.); *«золотник, русский царь»* (Баранов 1999, с. 737, рязан.);

— заговоры указывают на его родственные отношения с человеком — он приходится им братом или даже отцом: *«вразе-брате»* (Слов.маг., с. 65, житомир.); *«вразику, мій братику»* (УНМ, с. 93, волын.); *«златнічанька-брат»* (Таямн., № 340, гомел.); *«вразынько, муй батэнько»* (ПЗ, № 601, брест.);

— в обращениях к нему используются умиловительные формулы: *«Золотнику-золотничку, добрий чоловічку»* (Слов.маг., с. 64, житомир.); *«Враз-вразище, добрий чоловічище»* (Слов.маг., с. 64, черкас.); *«золотниченку, божий чоловіченьку»* (УНМ, с. 93, житомир.); *«дорогой золотник»* (Майков, № 50, новгород.).

Взятые вместе, эти мотивы отвечают такому распространенному в фольклоре явлению, как прозопопее, а конкретно — персонификация, т.е. представление объекта в антропоморфном виде ⁷. В заговорах от золотника/вразы активно используются не только такие языковые средства реализации этого явления, как глаголы активного действия (типа *пойди, возьми, встань* и т.д.), соотносимые по семантике с одушевленными существительными, но прежде всего разнообразные приложения (в форме личного имени, терминов родства, наименований титула и социального статуса и др.), определяющие объект персонификации. Заметим, что перечисленные мотивы, формирующие персонифицированный образ золотника/вразы, фактически являются восточнославянской фольклорной новацией, и не встречаются ни в греческих, ни в древнерусских текстах, касающихся «истеры»-«митры»-«дъны».

1б. Одной из важных семантических характеристик золотника/вразы является признак *золотой*. Прежде всего, в обращениях и м а я - н а з в а н и е *золотник* надеется рядом тавтологических эпитетов (в форме определений и приложений), ср.: *золотник золотистий; золотний-золотниче!* (Таямн., № 356, 357); *золотый золотничок, золотый чоловічок* (ПЗ, № 582, гомел.); *златнік златы, твой рог златы* (Зам., № 788, витеб.). Признак *золотой* распространяется также и на те же органы и части тела (матку, пуп), которые имеют другие названия: *золотой донник* (Романов, с. 58, № 23, могилев.); *донник-донюшечка, золотая макушечка* (Разумовская, с. 265), *«...цебе маци народзила, на золотом кресле посадила, под пупком, под золотым клубком»* (ПЗ, № 595, гомел.) и т.д. Кроме того, признаком *золотой* в заговорах отмечаются разнообразные предметы, имеющие отношение к одноименной болезни. В заговорах от золотника *золотыми* называются: прежде всего и наиболее последовательно — кресло, в которое усаживают золотник, уговаривая его перестать бродить по телу и найти себе место, не мучить человека (*«Златнічок, златнічок, Божы чалавечак, стань на сваё места ў златое крэсла»*, Зам., № 783); а также мост, по которому идет золотник (Зам., № 798); замки и ключи, которыми замыкают золотник (Зам., № 800, 801); кий, которым подпирается золотник (Зам., № 813), и другие предметы: *«Дая тобі пыты, йисты, новое крысэлко, золотую мысочку, сырбрэную ложэчку, дорожэе сніданнічко, напыйся, найся, да й пыд пупком спаты положься»* (ПЗ, № 601, брест.); *«Маленький золотничок, у цябе ж золотый ковпачок — кацися, валися, у свое место постановися»* (Романов, с. 62, № 47, гомел.).

⁷ Об этом явлении в заговорах см. специально: Черепанова 1979.

По поводу именования матки *золотником* высказано несколько суждений. Д. А. Баранов считает, что приписываемый матке признак *золотой* обусловлен высоким сакральным и социальным статусом «центра», в данном случае — матки: «лексема *матка*, — пишет Д. А. Баранов, — семантически связана с идеей опоры, основы, источника, деления. Все эти значения сводимы к общему знаменателю — к концепту центра, непосредственно участвующему в акте творения и обладающему высшей ценностью. В этом отношении показательно устойчивое помещение золотника в заговорных текстах на золотое кресло, крыльцо, золотой камень, являющиеся универсальными символами центра мира...» (Баранов 1999, с. 742). Кроме того, Баранов указывает и на традиционное для мифологических воззрений восприятие золота как атрибута иного, «нижнего», мира, что, по его мнению, увязывает название *золотник* с терминами типа *дѣна*, *донник*, означающими нечто, находящееся внизу. По мнению же Б. А. Успенского, в именовании матки *золотником* может сказываться устойчивая для традиционной культуры соотнесенность плодородия и плодovitости с богатством (Успенский 1982, с. 150-151), также в связи с принадлежностью золота и богатства к «иному», нижнему миру.

Не оспаривая этих суждений, вполне справедливых, как нам кажется, тем не менее заметим, что признак *золотой* в заговорах от *золотника*, равно как и само это название женского детородного органа и его болезни, в какой-то мере может отражать традицию эвфемистического наименования явлений, принадлежащих к сфере телесного низа⁸ или связанных с чем-то нечистым, ср. рус. название ассенизатора *золотарь*, восточнославянский термин *золотуха* как название кожного заболевания, сопровождающегося появлением характерных струпьев и сыпи, а также слова *золотушная*, *золотница* как типичные для белорусских заговоров эпитеты других кожных болезней, в частности скулы (нарыва). Предлагаемое понимание термина *золотник* в свою очередь также сближает этот термин с названиями типа *дѣна* ~ *донник*, внутренняя форма которых обращена к теме низа.

Заметим, что и этот мотив (соотнесенность матки с семантическим признаком *золотой*) не был известен греческим и древнеславянским текстам.

1с. Вместе с тем одна особенность внешнего облика «митры»-«истеры»-«дѣны», известная по греческим и древнерусским заклинаниям, все-таки получила в позднейшей заговорной традиции широкое развитие. И М. И. Соколов, и Л. Раденкович обращали внимание на то, что, судя по средневековым текстам, к числу отличительных свойств греческой «истеры» и древнерусской «дѣны» относилась их змеевидность, змееморфность. Об этом свидетельствуют прежде всего описания «истеры» в греческих закланиях: «Матица черная, почернелая, как змей, ты въешишь ся, и, как дракон, свищешь, и, как лев, рычишь, и, как ягненок, спишь (спи)» (цит. по: Соколов 1895, с. 135), а также обращенные к «дѣне» предписания «свиться» и «скрутиться», ср. в самом древнем тексте молитвы от «дѣны»: «...нѣ въ едином(ъ) (м)есте лязи сѣ вивѣши ся» (Nahtigal 1942, s. 83-84). Очень близка к этому самому древнему славянскому тексту молитва середины XIV в. из южнославянского требника из Прилепа, частично опубликованного Л. Ковачевичем: «Молитва от дноу човекоу. Владыко, господи, Исоусе Христе помилоуи въпиештаго сеюдноу, яже имать ноготь 150, недеи човеку семоу пакостити: ни роукама, ни

⁸ О связи утробы и подземного мира см.: Баранов, Мадлевская 1999, с. 115.

ногама, ни всемоу телеси его, нъ лези свивши се на своь мес(те)» (Kovačević 1878, s. 279) ⁹. В служебнике с требником (по рук. XVII в. Софийской библиотеки № 861) содержится следующая молитва от «дъны» с тем же мотивом: «Молитва от дъны. Впившуюся дъну яже имат ногот 168 не дей пакости човекоу сему имярекъ ни рукама ни ногама ни всему телеси его. но лязи свивъши ся на едином месте» (Алмазов 1900, с. 121-122; л. 202об.). Так же и в русском рукописном требнике XV-XVI вв. говорится: «Впишися (?) дне яже иматъ ноготь 170. не деи пакости рабу Божию имярекъ. ни рукама ни ногама. ни всему телу его, но лязи свивши с елене месте» (Порфирьев 1891, с. 10).

Приведем наиболее интересные, на наш взгляд, примеры из восточнославянских заговоров, отчасти подтверждающие представление о змееморфности *дъны/золотника/вразы/др.*, а также некоторых смежных и близких недугов. В этой связи заслуживает внимания встречающееся иногда в заговорах от этих болезней имя Михаила Архангела как змееборца. Напомним, что такова его роль в Апокалипсисе, где Михаил Архангел предстает победителем дракона ¹⁰; в древнеславянской врачевальной молитве ап. Павла от укуса змей (где, в частности, рассказывается сон, в котором к Павлу приходит архангел Михаил и дает ему книгу, которая придаст Павлу и другим страждущим силу не бояться укусов змей), а также в восточнославянских заговорах от укуса змей, где именно этот святой выступает основным противником змей и защитником человека. В интересующем нас аспекте это имя появляется в одном из олонецких заговоров от грыжи. В нем к Михаилу Архангелу трижды обращаются с просьбой послать своего кобеля, сокола и коня вынуть 29 грыж (затоптать, вырвать, запахать, выкусать и т.д.), а в заключении такая же просьба адресуется и самому святому: «... Сам Михаил Архангел, грозный небесный воевода, подоймись и вынь у р.Б.и.р. все 29 грыж... железом железным в землю воткни, чтобы те злые-лихие грыжи во веки погibli у р.Б.и.р.» (Курец, № 173). Мотив пригвождения к земле грыжи «железом железным» прямо соотносится с иконографическим образом поражения копьем змея/дракона. Образ архангела Михаила примечателен в таких заговорах еще и потому, что изображение этого святого имеется на одном из иконографических вариантов лицевой стороны змеевиков (Николаева, Чернецов 1991, с. 30).

Тема змеевидности недуга, поражающего внутренние органы человека, окказионально представлена и в редком русском заговоре от грыжи, где змеей называют саму грыжу, проникающую в человека и мучающую его: «Грызъ-грызица, красная девица, / Где ты ходила, где ты гуляла? — Я ходила, я гуляла / По мхам, по болотам, / Грызала гнилые колоды. / — Врешь, змеица, врешь, проклятая, / Ты не ходила по мхам, по болотам, / Ты не грызала гнилые колоды. / Ты ходила по молодёньскому телу / И сгрызала молодёньское тело. / Отстань, змея, отстань, проклятая...» (НТКПО 2, с. 7, от грыжи, псков.). Впрочем, данный конкретный случай безусловен, и в этом контексте слово *змея* может быть просто пейоративом.

В восточнославянских заговорах присутствуют и более косвенные данные, в частности, относительно способности золотника/вразы сворачиваться и скручи-

⁹ О нетипичности этого слова для южнославянской книжности говорит тот факт, что публикатор молитвы, не поняв слово «дноу» и относя «сеюдноу» к ошибке переписчика, предложил в качестве его «правильного» написания «сею демоною», посчитав слово «демона» формой жен. р. слова «демон».

¹⁰ «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона...» (Откр 12:7).

ваться: «Из кутѡчка у кутѡчок искача́йся у клубѡчок, у клубѡчок искача́йся и до пѹпа привита́йся» (ПЗ, № 600, ровен.), «крутіса, вертіса, на ворогі скрутіса, од и.р. оччєніса» (ПЗам, № 71, житомир.); а также — о его округлой форме (комочек~клубочек) и способности перекатываться/катиться: «златнічок, залацєнькі клубочак» (Таямн., № 368, гомел.); «Златнічок-панічок, залаты камочак» (Зам., № 823, витеб.); «стань у гняздзечка, будзь, як яечка» (Зам., № 793, витеб.); «яблачкам каціся» (Таямн., № 340, гомел.); «золото яблочко по животу качалося» (ПЗ, № 586, гомел.); «Завою, мэныся (пройди. — Т.А), чэрэз дарогу пэрэкотывся и воды напывся» (ПЗ, № 607, волын.); «садовым яблочком покаціся, на живоце остановися» (Романов, с. 59, № 27, могилев.); «выкаціся гарошынкаю» (Таямн., № 342, гомел.); «котися горошиною» (Слов.маг., с. 64, житомир.).

Среди сербских заговоров от болезней неясной этиологии и симптоматики, но имеющих, тем не менее, сходные с восточнославянскими названия (дан, мате-рина), этим болезням приписывается та же змееморфность, что и золотнику/вразу, а также древнерусской «дне» и греческой «истере». Ср. сербский заговор «од дану» (?): «Дано данице, свијај главицу како змија ридовка — под камен» [Дано, даница, свей голову, как змея ридовка — под камень] (Раденковић, № 452, вост. Сербия); «од материне» (?): «Стан', материна мајко, и по богу мајко! Сави своје тракове, ка' мајка богородица своје власове! И прије 'ајде ти у шупљи бок, онђе ти је оставио господин бог да оставиш свој бол, да јој тела не мртвиш, да јој тела не киниш... Ти не вуци се ка' змијурина, и не штапај ме ка жабурина...» (Раденковић, № 414, Далмация, ср. в этом тексте сопоставление «матки» с жабой, известное широко за рамками исследуемых текстов — и по вотивам ¹¹, и по целому ряду мифологических сюжетов ¹²).

Вместе с тем в интересующем нас корпусе текстов мотив сворачивания/свивания/скручивания может относиться не к матке=золотнику, а просто к пупу (производящему впечатление клубка или узелка) и пуповине (завязываемой после родов). Так, в лечебнике XVII в. из собр. Ундольского (№ 696; Соколов 1895, с. 137) содержится описание лечения и приводится текст заговора, читаемого в случае, «аще у ково дна впадут в лядвеи, сире пуп не восстанет», иначе говоря, если у человека случалось опущение матки вплоть до паховой области (лядвеи — бедра, специально — паховая область), или от напряжения происходило опущение внутренних органов. Чтобы поставить пуп (живот, матку) на место, читали следующий текст, где предписание «свернуться и обворотиться» обращено не к некоему неизвестному недугу(=?демону=органу), а к пупу: «...Помози мне, Господи, сослати пупа сего на свое место. Умолкните а верни с я, пуп, аки шелковъ скобучекъ, от своих всех жил, сверни с я, аки во льняную куделку, и обвортис я, какъ масло, в оротис я семенное в посолон а масляну гомулку, в масляное судно, и такъ свернис я, пуп, на свое место, на первое гнездо, и не исход со старог своег места и из гнезда никуды и до смерти у раба божия имярекъ». И хотя отдельные фрагменты этого текста настолько темны, что не поддаются адекватному пониманию, тем не менее общая его интенция вычитывается уже из перечня глаголов, в нем использован-

¹¹ В Словении, Хорватии и Сербии женщины приносили в храм вотивы в виде жабы, изображавшей матку, чтобы показать, об исцелении какого органа они просят (СД I, с. 443).

¹² Подробнее о сопоставлении матки с жабой см. в ст. Д.А.Баранова (1999), а также: Баранов, Мадлевская 1999.

ных: *вернися~свернися~обворотися~воротися~свернися*. Основанный на игре значений однокоренных слов *свернуться/вернуться~воротиться*, текст нацелен на то, чтобы принудить «пуп» свернуться/скрутиться и вернуться на свое место. Идея сворачивания/скручивания поддерживается в тексте и на предметном уровне, ср. в этом тексте слова, обозначающие скрученные, скатанные или круглые предметы и соответствующие виды движения: *гомола* 'ком, катыш'; *посолон* 'движение по кругу', *льняная куделька* (скрученная нить), *шелков скобучек* > *скоба* 'нечто согнутое, а будучи шелковым — и сворачиваемое' (по Соколову — клубочек), а также *гнездо*, *судно* ('посуда'). В этом контексте примечательно, что в восточнославянских заговорах пуп иногда называют клубком: «...цебе маци народзила, на золотом кресле посадила, под пупком, под золотым клубком» (ПЗ, № 595, гомел.).

У болгар, как мы уже упоминали, известны заговоры, которые читаются за *пупак*, за *развит пѣп*, ср. рус. *пуп развязался*¹³. Это болезни преимущественно детские, сопровождаемые сильными болями в желудке и животе, в свою очередь спровоцированными диареей или чрезмерным напряжением во время плача. В этом случае читали заговоры, чтобы «пуп завился» обратно: «*Гора са развива, пак на Ивана пуна му се завива*» [Лес развивается, а пупок у Ивана завивается] (СбНУ 18-90/3, с. 147). В некоторых заговорах встречаются прямые указания на «змеиность» недуга, вызывающего эти симптомы, а также, естественно, мотивы свивания/завивания пупа: «*На пѣп кол да забием, змия да утрепем, на Марина пѣп да завием*» [Давайте в пуп кол забьем, змею утробим, Марине пуп завьем] (Тодорова-Пиргова, № 520); «*Кѣкто ся вият жерав'ти в нибето, тѣй да са вий на Иван пѣпа. Кѣкто са вият пилята пред майка си, пред квачката, тѣй да са вий на Иван пѣп*» [Как вьются журавли в небе, так пусть вьется пуп у Ивана. Как вьются цыплята вокруг матери своей, вокруг курицы, так пусть вьется пуп у Ивана] (Там же, № 521).

В описаниях и терминологии недугов, связанных с дисфункцией желудка и живота, мотив сворачивания/скручивания может соотноситься с симптоматикой этих заболеваний, точнее с сильными болями в разных областях утробы, характеризующимися обычно как *скручивание/выворачивание*, ср. рус. *заворот кишок*, *живот/кишки крутит* (это особенно примечательно, учитывая форму кишок, «поддающихся» скручиванию/сворачиванию), *кого-то выворачивает/скрутило*. По-видимому, именно этот комплекс симптомов и лег в основу многочисленных названий недугов, выражающихся в сильных внутренних болях: *завой*, *завина*, *завыныця*, *увэрод*, *веретничёк* 'спазмы и вздутие живота; аппендицит'.

1d. Приведенные выше примеры змеевидности «истеры»-«дѣны» как будто бы совпадают с их последовательными сравнениями с животными, содержащимися в греческих и древнеславянских текстах, ср.: «*ἐξορκίζω σε μή τρῶν... μηδὲ ἀποδήξῃς εἰς τῇν καρδίαν ὡς κύων...*» [Заклинаю тебя, матицу... не кусать в сердце, как собака...] (Соколов 1895, с. 137; греческое заклинание с египетских папирусов III–IV вв.); «*Матица черная, почернелая... как лев, рычишь...*» (цит. по: Соколов 1895, с. 135, древнерусский змеевик XII в.); «*Молитва от дны. Заклинаю тя... что рыкаеши яко левъ, яко вольт яциши. яко козлище возыграешис...*» (Порфирьев 1891, с. 10; рус.

¹³ Названия болевых ощущений в области пупа (производные от ⁺*вить*) сродни рус. диал. наименованию суставных сочленений (предплечья, запястья) *заветью/завитью*, а их повреждений, сопровождаемых сильной болью, — *развиванием* (ср.: *если разовьется рука, т.е. заболит связка ручной кисти...*) — Журавлев 2005, с. 841.

рукописный требник XV-XVI вв.); «желутче, чему мя томишь и рвешь, аки левъ?» (Соколов 1895, с. 137, лечебник XVII в. из собр. Ундольского). Однако эта черта практически не нашла развития в поздней восточнославянской традиции, ср. едва ли не единственное исключение в украинском заговоре от вразы: «*Не коли, як баран, не реви, як бугай. Коло пупа тобі стояти, не колоти, не ревіти... Як віл або кінь, в плуг запрягати, ні задишки, ні хрипоті не мати*» (Зорі, с. 106, винниц.).

Этот, прямо скажем, небогатый материал дает основание для некоторых размышлений, правда, не совсем филологического характера. А именно: если суммировать упоминаемые действия животных, то выяснится, что эти сравнения характеризуют не столько животных, сколько симптоматику определенных болезней. Одна часть глаголов описывает болевые симптомы внутренних болезней (*кусать, томить, рвать, колоть*), а другая — звуковые (*рычать, рыкать, реветь, выть*), также часто сопровождающие желудочно-кишечные расстройства, ср. рус. *живот урчит, в животе бурчит, душа с Богом разговаривает* 'об отрыжке', болг. *жаби ми къркат в стомаха* 'об урчании в животе' (ср. в связи с образом матки-жабы).

1е. Наконец, еще один мотив, относящийся к облику «истеры»/«дъны», — это «волосатость» демона-недуга, вычитываемая как из молитв: «Молитва от дны. Заклинаю тя Богомъ живымъ червленаа и черная. власы и ногты связана от 3 ангель...»¹⁴ (Порфирьев 1891, с. 10; рус. рукописный требник XV-XVI вв.), так и из изображений на амулетах-змеевиках (тип Горгоны Медузы — с волосами-змеями вокруг лица)¹⁵. Существует некоторая (впрочем, весьма малая) вероятность того, что этот признак демона болезни перешел и на золотник, ср. в заговорах: «*Угараваю златнічка с розными валасками: і з русыми, і з чорными, і з белыми*» (Зам., № 782, гомел.; хотя скорее в этом перечне подразумеваются люди с волосами разного цвета, нежели собственно золотник) или «*Ішоу златнік на златому масту; спускау свае косы на сырой траве*» (Зам., № 798, витеб.; вполне возможно, однако, что этот текст навеян образом другой болезни, а именно колтуна).

2. Функциональность. До сих пор речь шла о внешнем облике золотника/вразы и других его личностных характеристиках. Как их продолжение в заговорах интересующего нас сюжетного типа появляются мотивы, указывающие на поведение/действия золотника/вразы. Эти мотивы, как принято в литературе последних лет¹⁶, мы будем называть функциями демона-недуга, понимая под этим словом действия и особенности поведения недуга, прямо направленные на человека (обычно вредоносные, но потенциально также и благотельные) или по крайней мере тем или иным образом его затрагивающие.

2а. В работах, посвященных исследуемым тестам, не раз упоминалось о том, что главной особенностью поведения золотника, наносящего вред человеку, является его **подвижность**. Во-первых, это напрямую сформулировано в лечебниках XVII в., где болезненные симптомы связываются не с самой «дной» как таковой, а со случаями ее движения или смещения: «Елей из горких мигдалей пользует немочем женским, у коих дна движется», «Аще у жены дна двигнется и к грудем

¹⁴ О семантике связанных волос в охранительной магии см.: Николаева, Чернецов 1991, с. 35–36.

¹⁵ О волосатости демонов-болезней в греческих заклинаниях от других болезней см.: Соколов 1895, с. 157.

¹⁶ Об этом см. хотя бы: Виноградова, Толстая 2000, с. 48; Левкиевская 1999, с. 254–255.

подойдется...», «Аще дно в женщине движется от места на место...» и т.д. (Соколов 1895, с. 138); «Аще в ком дна ходит...» (Коткова 1991, с. 179). Во-вторых, это свойство — «...подвижность „золотника“, который может гулять, садиться, ходить, ложиться» (Баранов 1999, с. 738), — прямо вычитывается из восточнославянских заговоров, где к золотнику обращаются с требованием/просьбой «не ходить», а также из фразеологии, описывающей желудочно-кишечные расстройства: рус. костром. *золотник ходит*, рус. *живот разошелся* 'о проблемах с кишечником'.

В самих заговорах мотив «движения» золотника/враз, причиняющего вред и боль человеку, широко представлен рядом глаголов — *ворошиться, двигаться, сходить с места, бунтовать, брыкаться, скакать, ходить, взыграться, наблудиться, находиться* ('много ходить'), синонимически описывающих это состояние в форме вопроса, требования или предписания, см. примеры:

«*що тут ворущишся*» (Зорі, с. 101, винниц.); «*чи ти злякався, чи ти подвигався*» (Зорі, с. 106, винниц.); «*чого ти сходився, чого збунтовався*» (УНМ, с. 93, житомир.); «*щоб він не бунтував, не брикав, не скакав*» (Зорі, с. 103, киев.); «*тобі по животі не ходити*» (Зорі, с. 104, винниц.); «*вже ти находився, вже ти наблудився*» (УНМ, с. 93, волын.); «*Чого ти забувся, з свого міста звалився?*» (Зорі, с. 109, винниц.); «*чаго ж ты ўсхадзіўся, чаго ж ты ўзыграўся*» (Таямн., № 338, гомел.); «*чаго ты ўсхадзіўся, чаго ты ўзбушаваўся*» (Таямн., № 359, гомел.).

Понимание природы золотника как подвижного органа хорошо сформулировано у Б.Н. Проценко: «Золотник в каждом человеке, он дает о себе знать, когда человек сорвал живот, или оступился, или прыгнул отколь-то, или приподнял против себя тяжелое. И куда этот золотник пойдет: под сердце — смерть, а в бок пойдет — ногу отобьет... Таким образом, в народной медицине золотник — это особый орган, наделенный собственной волей, по той или иной причине покидающий свое место в человеческом организме и тем самым подвергающий жизнь опасности...» (Проценко, с. 98–99).

2б. Эта подвижность органа приводит к тому, что «митра»-«истер»-«дъна»-«золотник/враз» захватывает своим передвижением большую часть утробы человека, **причиняя боль разным частям тела и внутренним органам**. Уже в греческом заклинании III–IV в. от «митры», сошедшей со своего места, требовали «*μηδὲ κλιθῆναι εἰς τὸ δεξιὸν πλευρὸν μέρος, μηδὲ εἰς τὸ ἀριστερὸν πλευρὸν μέρος, μηδὲ ἀποδῆξῆς εἰς τὴν καρδίαν ὡς κύων...*» [не уклоняться ни в правую часть ребер, ни в левую часть ребер и не кусать в сердце, как собака ...] (Соколов 1895, с. 137). Позже, уже в древнерусских текстах, проявилось аналогичное понимание этого недуга как своего рода «многорукого» демона, способного одновременно проникать в разные части и органы человеческого тела и причинять им боль, ср. в апокрифической молитве: «Дно люта бо еси прелюта. простерта еси по вся оуды человекия... проклята еси. и треклята еси» (Порфирьев 1891, с. 10; рус. рукописный требник XV–XVI вв.) или же в таком описании «дъны»: «Дна акы молнииному подобству подобящися скорость имеетъ и въ все входит и горе, и долу, и в жилы, и члены, и в кости. е же та дна акы вода тонка и злачна» (Соколов 1895, с. 147, рус. рукопись XV в.). В целом такое понимание «механизма действия» этого демона отвечает апокрифическому описанию «дъны», имеющей 130, 150 или

170 ногтей, каждый из которых, как допустимо предположить, является источником боли.

Этот мотив получил самое широкое развитие в корпусе восточнославянских заговоров от золотника/враз. Как и в приведенном выше греческом заговоре, мотив этот обрел форму предупреждения/запрета, адресуемого золотнику/вразу: «не делай того-то / тебе не делать того-то». Среди частей тела и органов, на которые распространяется вред, причиняемый золотником/вразом, заговор чаще всего называет грудь, бока, сердце, спину, крестец (поясницу, укр. *крижі*), что в целом описывает симптоматику разнообразных болезней внутренних органов, ср.:

«не пороти тобі на кишках, в криж не впадати, спину не рубати, вікна ¹⁷ не заступати» (Зорі, с. 107, винниц.); «в крижі не впадати і пуд серце не пуд-вертати» (Зорі, с. 114, киев.); «до серця не торкати і до спини не вращати» (Слов.маг., с. 63, житомир.); «тут тобі не пороти, не колоди, до спини не припадати і під груди не підпирати» (Слов.маг., с. 64, житомир.); «у животі не бурчать» (Слов.маг., с. 65, житомир.); «по животи не ходити, серця мого не сушити» (Малинка, № 30, киев.); «порогів (порогами называются у женщин некоторые кости. — примеч. собир.) не заступати, крижа не лунати, головы не палити, серця не нудити» (Короленко, с. 277, черномор.); «не ходи по животу» (Проценко, № 75, донск.).

С этими описаниями отчасти сопоставим и редкий польский заговор от болезни матки и спазмов желудка, где действие недуга сравнивается с лучами, расходящимися в разные стороны подобно змеевидным волосам Горгоны Медузы на змеевиках-амулетах: «*Macico! Czemu się przeciwiała I promienie rozpuszcila — czerwone, zielone, białe I bławe*» [Матица! Чему сопротивлялась и лучи распустила — красные, зеленые, белые и голубые] (Kotula 1976, s. 251).

Такое активное развитие мотива является, как нам кажется, следствием традиционной для заговора тенденции к тщательной разработке симптоматической составляющей той или иной болезни (наряду с другими компонентами заговорного ритуала и текста, такими как причины и источники недуга, части тела, из которых недуг изгоняется, и т.д.), достаточно точно отражающей и описывающей особенности каждой конкретной болезни (вспомним, например, цветовые эпитеты кожных болезней, указывающие на их характерные проявления).

Изредка вред, причиняемый золотником, распространяется на конечности: «Ты ж колеш у нажыцы, ты ж колеш у ручыцы» (Зам., № 808, минск.), что, впрочем, находит устойчивую параллель в апокрифических молитвах: «Молитва от дноу човекоу... не деи човеку сему пакостити: ни роукама, ни ногама, ни всемоу телеси его» (Коваčević 1878, s. 279); «Молитва от дьны. Впившую дьну яже имат нгот 168 не дей пакости човекоу сему имярекъ ни рукама ни ногама ни всемоу телеси его...» (Алмазов 1900, с. 121–122; Служебник с требником, по рук. XVII в. Софийской библиотеки № 861, л. 202об.) и др.

Значительная часть восточнославянских заговоров от золотника/враз свидетельствует о том, что реальным объектом их воздействия была именно матка, а недугом, от которого лечились с помощью этих заговоров, — опущение матки.

¹⁷ Вероятно, *вікно* в данном случае означает лоно или родовые пути, ср. рус. обычай во время родов открывать в доме не только двери, но и окна (Мазалова 1999, с. 106).

В пользу такого суждения говорят неоднократно встречающиеся в заговорах и обращенные к золотнику/вразу предписания «не опускаться вниз». Для обозначения этого телесного «низа» женского организма заговор использует широкий ряд анатомических синонимов: *чрево, чресло, лоно, низ, дно, ядро* и их производных, обозначающих в том числе и женский детородный орган, ср. требование «не опускаться вниз» в перечне других предписаний, адресуемых золотнику/вразу:

«під груди не підпирати, боків не закладати, в череву не в'їзжати» (Слов.маг., с. 64, житомир.); *«па сэрцы не калечыць... баков не закладаць, у чаросла не уяжджаць»* (Таямн., № 257, гомел.; ср. то же: ПЗ, № 595); *«У чересло не ўлягай, у спине не прыпадаў, пад сэрцэ не падлягаў, ў бок не ўпадаў»* (ПЗ, № 589, гомел.); *«В черёсла не влезай, боков не закладывай, под грудзи не подпирай, под сердце не подкладывай»* (ПЗ, № 593, гомел.); *«під грудьми не підвертати, і гризьюбою не гризти, і в низ не вступати, і в вікно не заглядати»* (Зорі, с. 104, винниц); *«пуд груди не падбівай, у боки не уварачай, на ніз не ссядай»* (ПЗам, № 70, гомел.); *«пад грудзі не падпірай, бакоў не распірай, на ніз не ападай»* (Таямн., № 358, гомел.); *«чтобы у р.Б.и.р... не болело и не щемило, вниз не спущалось и не окаменело»* (Майков, № 50, новгород.); *«етому доннику ў дыни¹⁸ не ў ступаць, пот боки не потпираць и сердца не нудзиць»* (Романов, № 23, с. 58); *«у лоно не упадаць, у бока не подпираць, под грудзь не подворочаць, на сэрце не налигаць»* (ПЗ, № 580, гомел.); *«пуд груди не пудпіраті, до спіні не прыпадаті, у боку не пудпіраті, у ядэрця не упадаті»* (ПЗам, № 61, житомир.).

3. Поведение человека по отношению к недугу-демону. Поскольку, как мы только что показали, подвижность золотника/враза расценивается как главная причина доставляемой им боли, то основной прагматической интенцией заговоров от золотника/враза оказывается адресованное ему требование/предписание остановиться, вернуться на место, т.е. в более общем смысле — **возвращение органа в положенное ему место и удержание там**. Это предписание, выраженное прежде всего глаголами, имеющими значение ‘стоять’ и ‘остановиться’ (*встать, стать, стоять, остановиться, ставить, останавливать, вставлять* и др.), роднит заговоры от золотника/враза с огромным корпусом текстов на остановление крови, ср. использование перечисленных глаголов в качестве народно-медицинских терминов: *на место золотника поставлять* (Мажников 1893, с. 128, Ейск); *золотника на место становляци* (ПЗ, № 593, гомел.); *постановиты живота на мисцы* (ПЗ, № 602, брест.); *вставляти/встановляти ~ встановити враз/золотник, враз постановляти* (УНМ, с. 93, волын.), *залатніка астанаўляци* (Зам., № 813).

Кроме них, фактически в тех же значениях употребляются и другие термины:

- ⁺*посылаць: посилати враз на місце, посилати враз под пуп;*
- ⁺*брать, подбирать: враз подбірати* (ПЗ, № 600, ровен.; Зорі, с. 105; Кабакова 2001, с. 75), *живота выбирать* (Соболь 1893, с. 145, кубан.);

¹⁸ Как отмечает А. Ф. Журавлев, такие значения характерны для семантики слав. ⁺*дно* и его производных, ср. н.-луж. *депо* ‘пузо; брюхо; желудок (у скота)’, чеш. диал. *депа* ‘желудок свиньи’, пол. диал. *дуно* ‘брюхо животного’, олонец. *днище* ‘прямая кишка, матка’ и др. (Журавлев 2005, с. 868).

— ⁺ *подтягивать поднимать: враз підтягати* (Зорі, с. 106); *враз до пупа підтягати* (Зорі, с. 106, винниц.); *живота подняты* (ПЗ, № 605, волын.); *золотник поднятъ*;

— а также: *золотник поправлять, золотника направити* (Кабакова 2001, с. 75), *золотника обертати, золотника знімати* (ПЗам, № 61, житомир.) и др.

Как видно из приведенных примеров, в основном это действия не символические, а чаще практические, относящиеся к области народной медицины (в том числе послеродовой), в которой широкое распространение получили приемы ставить/поднимать/вправлять/посылать живот на место ¹⁹. В описаниях, сопутствующих публикациям заговоров от золотника/враз, неоднократно указывалось на то, что чтение заговора над больным сопровождалось поглаживанием живота по часовой стрелке или снизу вверх, легким подавливанием живота в области пупка и т.д. Пожалуй, никакой другой недуг (за исключением, может быть, только вывиха) не провоцировал в народной медицине восточных славян столь активного физического контакта больного с руками знахаря.

3а. Ключевым для заговоров является адресованный золотнику/вразу запрет двигаться, трогаться с места, выраженный обычно в форме **предписания стать/остановиться на своем месте / возвратиться на свое место**. Это предписание, объединяющее две семы — «стоять» и «свое место», не только в очередной раз указывает на подвижность золотника как основную причину болезни, но и актуализирует столь немаловажный аспект понимания этиологии этого недуга, как то, что золотник на самом деле является не столько болезнью как таковой, сколько больным (поврежденным) внутренним органом, по отношению к которому многие магические способы лечения (прежде всего символическое изгнание) просто неприменимы. Мотив установления «дны» на «своем месте» впервые встречается, кажется, в лечебниках XVII в., где сообщается, что после применения некоторых лечебных средств (если у женщин «дна движется») «дна станет на своем существенном месте», «матрика станет во своем месте» (Соколов 1895, с. 138).

В заговорах же самый простой случай — это прямое адресованное золотнику/вразу предписание поступить требуемым образом:

«шукай свайго месечка з макава зернетка, дзе цябе маці парадзіла» (Зам., № 795, гомел.); *«...отыщи, разыщи свое дорожное место. Встань на него...»* (Добровольская 2001, с. 98, владимир.); *«верні ся, на месца стань»* (Зам., № 787, гомел.); *«Враз-вразище... стань собі як враз, стань собі на містечку, на зеленом пристоличку...»* (Зорі, с. 105, кировоград.); *«Дна й дниці і всі свої сестриці, з-під ложечки вступіться, на своє місце становіться... щоб тобі було легко в животі»* (Зорі, с. 117); *«ти... у и.р. животе на свойом месечке оставайся»* (ПЗам, № 67, гомел.); *«крэнасію ўкрапіся, на своё места астанавіся»* (Таямн., № 366, гомел.); *«стань ты у родзімом месці»* (Романов, с. 60, № 38, гомел.).

О каком же *месте* идет речь в заговорах от золотника/враз? Конечно, сам заговор на этот вопрос не отвечает: *место* просто называется *своим*, в единичных случаях — *родимым, дорогим*. Тем не менее едва ли под этим словом в заговорах имеется в виду только 'часть пространства, предназначенная для чего- или кого-л.'.

¹⁹ Так, обыкновение *править живот* практиковалось не только в послеродовой период, но и по отношению к беременным женщинам «с целью уложить ребенка на место, если он сдвинулся от тяжелой работы» (Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 16. С. 20, Кубан. обл.).

Скорее есть смысл обратить внимание на такие значения в.-слав. ⁺*место*, как 'постель, ложе; скамья, стул', легко увязываемые с мотивом усаживания золотника «в золотое кресло» (о собственно *кресле* см. немного ниже); а также на значения этого слова, прямо связанные с темой рождения, — 'плацента, послед', 'женские гениталии' и др., на что указывал в недавней работе В.Н. Топоров: «Учитывая такие обозначения конкретного локуса рождения, как детородное место, родильное место, женское место, иногда даже просто место... или *матка*, „женская утроба, черевó, та часть, в которой вынашивается детеныш“, — писал он, — не приходится удивляться многочисленным примерам параллелизма и изоморфизма между человеком и миром, вселенной...» (Топоров 2004, с. 89). Таким образом, «свое место», куда заговор стремится вернуть золотник, ассоциируется прежде всего с женской утробой как широко понимаемым «локусом рождения» человека.

И хотя в большинстве заговоров это самое «свое место» анатомически не конкретизируется, однако в некоторых случаях оно явно локализуется «около пупа» как середины живота и своего рода символического центра человеческого тела, что выражается в соответствующих предписаниях:

«стань собі коло пупа» (УНМ, с. 92, житомир.); *«...коло пупа тобі стояти»* (Зорі, с. 106, винниц.); *«щоб він під пуп на своє місце став»* (Зорі, с. 103, киев.); *«устань під пупом, як під зеленим дубом»* (Слов.маг., с. 64, черкас.); *«а теперь сядь собі під дубком, під зелененьким пупком»* (УНМ, с. 92, киев.); *«стань ти на мєстьцечко, на пупове креслечко»* (ПЗам, № 67, гомел.); *«на сваё месца станавісь, тваё мєсьцечка, залатое крэсьлечка ва́круг пупка, ва́круг жыватка»* (Таямн., № 363, гомел.); *«на сваё месца станавіся не ніжэй, не вышэй пупа»* (Зам., № 779, могилев.).

В целом ряде случаев требование «стать на своем месте» осложняется и усугубляется в заговорах традиционными формулами сравнения, причем некоторая их часть указывает скорее на превентивный характер заговора, призванного уберечь золотник от покидания «своего места»:

«Як стоить ушак (дверной стояк. — Т.А.) на месте, щоб так золотник стояў на месте» (ПЗ, № 594, гомел.); *«І як Божай Матаццы з цэркаўкі не выхадзіць²⁰, так залатнічку з места не схадыць»* (Зам., № 813, минск.); *«Як Адаму з Евай з раю не выхадзіць²¹, так етаму залатніку на жывату не хадзіць, не бушаваць і крэпка на сваім месцечку стаяць»* (Зам., № 814, гомел.); *«Як дрэву клёну на лєсу не хадзіць, лістам не лятаць, так у и.р. залатніку на жывату не хадзіць»* (Зам., № 824, витеб.); в то время как другая часть заговорных формул имеет очевидно лечебный характер и нацелена именно на возвращение золотника на место: *«Як быв у дзавицы, так стань у молодзицы»* (Романов, с. 59, № 30, витеб.)²²; *«Крепко бярэзка на корні стоіць, так стань золотник на своим мєсьці кряпчєй»* (Романов, с. 59, № 30, витеб.); *«Як цар Христос сїдав на прызьбі [завалинке. — Т.А.], так у р.Б.и.р. стань, живіт, на місце»* (Слов.маг., с. 63, житомир.); *«стань на месцы, як сокал у гняздзе»* (Зам., № 810, витеб.).

²⁰ Вероятно, речь идет об одной из Богородичных икон.

²¹ Т.е., скорее всего, имеется в виду оптатив: «Как Адаму с Евой из рая бы не выходить, так бы и золотнику по животу не ходить...».

²² Вероятно, это пожелание, чтобы у женщины матка была такой же здоровой, как у еще не рожавшей девушки.

Установление золотника может метафорически сопоставляться и с поведением небесных светил и звезд, ср.: *«Як на небе маладзічок, зоркі і балачынкi круг свету ходзяць, расходзяцца і на сваё месца становяцца, так і ты, залатнічок, хадзі, расхадзіся, свайго месца пільнуйся»* (Зам., № 779, могилев.).

Аналогичные космологические мотивы уже встречались нам в заговорах от вывиха и кровотечения, которые, как и заговоры от золотника/вреза, связаны с мифопоэтическим уподоблением микро- и макрокосма, тела человека и устройств вселенной, с восстановлением целостности тела и вселенной. Если в процессе родов происходило своего рода распадение тела роженицы, его раскрытие, позволявшее ребенку выйти на свет, то послеродовые операции (совершаемые главным образом повитухой) были направлены на восстановление тела роженицы, его собирание, установление органов на место, а также на его «закрывание». Мотив «восстановления», как отмечает Т. Ю. Власкина, характерен для заговорных текстов окончания родинного обряда у восточных славян, таких, например, как: «...та закладай бочки, де були сини й дочки», «Срастайся, низушка, сустав в сустав, только х... м'есто оставь» (Власкина 2001, с. 76) ²³.

Помимо знахаря, осуществляющего целительские функции, субъектом «водворения» золотника обратно на его место могут выступать сакральные лица (Бог, Богородица и святые):

«табе Божья мать атвадила, на места ставила» (Проценко, № 147, донск.); *«Ишла Божа Мати... враз на місце постановляти»* (УНМ, с. 93, волын.); *«Иосиф святыи ишов, золотник за ручку вів, на місті становив, на престолы ступав, Господа Бога прохав: стань же ты на місті на своїм становищі, де тобі Христос позволив стояты»* (Короленко, с. 277, черномор.); *«Хадзіла Мацер Божая на лугам зялёным, насіла залатнік рукамі ды на места и.р. ставіла»* (Таямн., № 360, гомел.) ²⁴.

Реже в этой роли выступают родители больного:

«(И.р. отца и матери) на пясочку гулялі, залатнічок на месца ўстаўлялі. Залатнічок, ты на мяне не спадзявайся, а наверх падымайся, на месечечка ўставляйся» (Таямн., № 364, гомел.).

Стремление остановить и утихомирить золотник/враз выражается и редким предписанием «лечь спать»: *«Наежся, напіся да й спати ложіся»* (ПЗам, № 67, гомел.); *«там табе наседетіся, там табе належатіся»* (ПЗам, № 59, гомел.), находящем довольно устойчивую параллель в греческих и древнеславянских текстах, где больной орган человека сравнивается с ягненком: «Матица черная, почернелая... как ягненок, спишь (спи)» (цит. по: Соколов 1895, с. 135, надпись на змеевике XII в.); «Дно люта бо еси прелюта... спи яко агня сладо ...» (Порфирьев 1891, с. 10; рус. рукописный требник XV-XVI вв.); «желутче, чему мя томишь и рвешь... спи, яко телець» (лечебник XVII в. из собр. Ундольского; Соколов 1895, с. 137). С темой сна, возможно, связаны и упоминаемые в польских заговорах отсылки «масісу» на подушки и ложе (Тоерпен 1892, № 10, 36).

²³ Заговоры от золотника находят и другие параллели в заговорах от вывиха, ср. фрагмент заговора от золотника, дословно повторяющий основной мотив заговоров от вывиха *«Жила за жилу, кров до крові, сустав до сустава — все на місце постав»* (Слов.маг., с. 63, житомир.); то же: Проценко, № 67.

²⁴ Ср. единственный известный нам севернорусский заговор от золотника с сильно искаженным мотивом: *«Стань ты на своём месту, Христовом кресту, во своём местечке, в Христовом крестичке, со своим жильём»* (РЗЗ, № 1540, вятск.).

Хотя, как мы уже говорили, прямых аналогий мотиву установления золотника на место в южно- и западнославянских заговорах мы, во всяком случае пока, не находим, тем не менее видится возможным указать на более далекие соответствия и прежде всего на некоторые болгарские заговоры от испуга, который болгары называют *обрънуто срѣце* 'перевернутое сердце = испуг'. Считалось, что если ребенок плачет, это значит, что он чего-то испугался и «*му ѝе сарѣту измеастеану от страха!*» [у него сердце сместилось от страха!]. В этом случае вечером мать или бабушка, стоя на пороге и держа ребенка за ноги вниз головой, поднимали его вверх, трижды произнося: «*Слоанце на боарце, соарце на меасту*», чтобы «*сердце встало на место*» (Шишков 1890, с. 171), ср. также: «*Сърце на място, кокошка на легало, овце на егрище, трева на поле и риба ф море*» [Сердце на месте, куры на насесте, овцы в овчарне, трава на поле и рыба в море] (Попов А. 1889, с. 80); «*Изместило се срѣце от кучешко апане, от котешко мяучене, от мечешко реване, от въчешко виене, от кравешко мучене, от конско ритане, от потонски тевници, от людски очици, от зли устици, от лоши рѣчици. Сѣнце се измеца, сѣнце се намеца, сѣнце се измеца, сѣнце се намеца, сѣнце се измести, сѣнце се намести!*» [Сместилось сердце от собачьего укуса, от кошачьего мяуканья, от медвежьего рева, от волчьего воя, от коровьего мычания, от конского лягания, (...?), от глаз людских, от злых языков, от плохих рук. Солнце перемещается, сердце возвращается (на место), солнце перемещается, сердце возвращается, солнце переместилось, сердце возвратилось!] (Български фолклор, 1980, № 4, с. 107).

Примечательно, что и в других славянских языках и верованиях именно сердце, наряду с золотником=маткой — предстает подвижным органом, способным «перемещаться внутри тела и даже выходить за его пределы» (Толстая 2005, с. 55), ср. такие выражения, как рус. *сердце не на месте, сердце в пятки ушло, того и гляди сердце выскочит, сердце отошло, отходчивое сердце* ('о прекращении гнева').

В интересующем нас аспекте также обращает на себя внимание параллелизм *сердце — сердцевина — середина — утроба*, где *сердце* понимается шире, чем конкретный орган и скорее является синонимом *утробы* вообще. По Далю, «...народ нередко *сердцем* зовет ложечку, подложечку, подгрудную впадину, повыше желудка, где брюшной мозг, большое сплетенье нервов... Вещественно, *сердце* принимает иногда значение: нутро, недро, утроба, средоточие, нутровая середина». В других славянских языках слово «сердце» также может означать не только собственно «сердце», но и иные внутренние органы, ср. укр. *на тищо серце*, болг. *на гладно срѣце*, серб. *на гладно срце* 'натошак', где *срѣце* 'сердце' и 'живот' (ср. рус. *на тощий живот* 'натошак').

В связи с параллелизмом *утробы* и *сердца* вызывает интерес встречающееся в русских рукописных заговорах (не в заговорах от золотника!) выражение «материнское сердце». «Материнское сердце дает образ защищенного пространства; это словосочетание обозначает здесь, вероятно, не только само сердце, сколько материнскую утробу, в которой субъект заговора желает укрыться от жизненных невзгод... В контексте народной традиции „материнское сердце“ явно указывает на рождающее лоно родной матери... сулит человек желанное укрытие от невзгод, сближаясь тем самым с материнской утробой» (Топорков 2005, с. 138–139). И хотя мы не решились бы в образе «материнского сердца» напрямую видеть «рождающее лоно», т.е. *matrix*, но эта аналогия, конечно же, напрашивается.

Таким образом, хотя, как мы уже говорили, прямых аналогов *золотнику/вразу* в славянских заговорах мы не встречаем, тем не менее само представление о наличии в человеке внутреннего органа, физически или эмоционально себя проявляющего и потому требующего своего рода усмирения и возвращения на «свое место», в том числе и магическими средствами, по всей вероятности, было не чуждо славянским народным верованиям.

3аа. Устойчивым продолжением отсылания *золотника/вразу* «на свое место» является усаживание/установление *золотника* в *золотое кресло*. В рамках рассматриваемого сюжетного типа формула «*золотник, сядь на свое место в золотое кресло*», во-первых, сохраняет поразительную устойчивость и, во-вторых, представлена максимальное количество раз:

«сядь собі на місці, на золотім кріслі» (Зорі, с. 104, винниц.); *«стань на своєму містечку, золотім крісличку, на пухових подушках»* (Зорі, с. 107); *«лягай ти на своїм місці, на золотім криселечку»* (Зорі, с. 109, винниц.); *«Золотнику, золотнику, иды сиби на свое мистечко, на золотее креслечко»* (Боцяновский 1895, с. 500, житомир.); *«стань собі на місці, на золотому кріслі»* (Слов.маг., с. 65, житомир.); *«стань собі на своїм мистечку, на золотом креслечку»* (Малинка, № 30, киев.); *«сядь собі на місечку, на золотому крісличку»* (УНМ, с. 92, киев.); *«сядь ты на сваё месцёчка, на залатёе крэсличка»* (ПЗ, № 596, гомел.); *«стань себе на месечку, на золотом креслечку»* (Таямн., № 337, гомел.); *«найсьвєниша Маточка бєгла, посьпєшала, на мєсто враз настаноўляла. Божа Маті по раєчку ходіла, золотого кресла шукала. Золотее кресло, ляж, враз, на свое мєсто»* (ПЗам, № 65, брест.); *«Цебе матка парадзила, на залатом кресле пасадзила»* (ПЗ, № 589, гомел.); *«Золотник-золотнице, выйди с этого днища, стань на свое место, в золотое кресло, и сиди на месте, в золотом кресле»* (Проценко, № 69, донск.); *«встань на месте, царь на кресле»* (Баранов 1999, с. 737, рязан.); *«стань ты на месте, на девичьем кресле»* (Соболь 1893, с. 145, кубан.); *«идзи на мисцечко, на мацерино крэсличко»* (ПЗ, № 584, гомел.).

Слово «*кресло*» иногда заменяется на другие, близкие по звучанию и подходящие по смыслу (*кресло/крест/крыльцо/гнездо*):

«Йди собі на містечко, на золоте крилечко» (Слов.маг., с. 63, житомир.); *«стань на своє місце, на золоті хрести»* (Слов.маг., с. 64, житомир.); *«стань ты сваю местачку, на залатом крєстачку»* (Таямн., № 355, гомел.); *«встань на место на серебряном кресте, кость на кость, сустав на сустав»* (Проценко, № 67, донск.); *«Донник-донюшечка, золотая макушечка! Стань на свое местечко в золотое гнездечко»* (Разумовская, с. 265, псков.).

Относительно появления в рамках исследуемого сюжетного типа такого относительно позднего слова, как *кресло* ²⁵, Б. Н. Проценко высказал, казалось бы, вполне обоснованное суждение о его вторичности. «...Полагаем, — писал он, — что *кресло* появилось на месте старого слова *чресла* ‘поясница, крестец или окружность тела над тазом’» (Проценко, с. 99). Однако некоторые обстоятельства не позволяют целиком довериться этому суждению.

²⁵ Слово *кресло* впервые фиксируется в русском языке с XVI в., да и то крайне редко (Словарь русского языка XI-XVII вв.).

Чтобы прояснить нашу точку зрения, необходимо еще раз процитировать отрывок из греческого заговора III–IV вв. с египетского папируса («Против выплывания матицы»), заговора, в свое время процитированного М. И. Соколовым и им же, по-видимому, переведенного:

«ἐξορκίζω σε μήτραν ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἔδρᾳ, μηδὲ κλιθῆναι εἰς τὸ δεξιὸν πλευρῶν μέρος, μηδὲ εἰς τὸ ἀριστερὸν πλευρῶν μέρος, μηδὲ ἀποδήξῃς εἰς τὴν καρδίαν ὡς κύων, ἀλλὰ στάθῃ καὶ μένεις ἐν χώροις ἰδίοις...» [Заклинаю тебя, матицу... возвратиться на место и не уклоняться ни в правую часть ребер, ни в левую часть ребер и не кусать в сердце, как собака, — но встань и оставайся на своих местах...] (Соколов 1895, с. 137).

При ближайшем рассмотрении наше внимание привлекло одно обстоятельство. Дело в том, что в переводе М. Соколова дважды встречается слово «место» (*возвратиться на место* «ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἔδρᾳ» и *оставайся на своих местах* «μένεις ἐν χώροις ἰδίοις»), в то время как в греческом оригинале слова не повторяются. Проанализировав значение обоих употребленных в заговоре греческих слов, мы обнаружили, что греч. *ἔδρα*, использованное в первом случае, означает не просто «место», а имеет целый ряд значений, среди которых первым словари (древне- и новогреческого языка) называют ‘седалище, сиденье, кресло, стул, скамья’, ‘почетное место’, ‘престол’, ‘седловину (у лошади)’, т.е. все то, на чем сидят. Поэтому мы предположили, что соответствующий отрывок этого греческого заговора логичнее было бы читать как «возвратиться (восстановиться) на сиденье/стул/кресло». К такому прочтению текста нас склонили и некоторые другие обстоятельства. Прежде всего, тот факт, что аналогичное прочтение было предложено в упомянутом выше англоязычном издании греческих заговоров из египетских папирусов (The Greek Magical Papyri, p. 124): там в первом случае использовалось слово *seat*: «return again to your seat», где *seat* ‘сиденье, стул, место в транспорте, в театре’, в во втором — *place*. И, кроме того, это прочтение было продиктовано отчасти и тем, что для старославянского языка «место» в качестве соответствий греч. *ἔδρα* обычно не дается, а используются другие слова.

Таким образом, как нам кажется, имеются всего основания для того, чтобы указать на этот греческий текст как на первоисточник (в далекой ретроспективе) восточнославянских заговоров, испытавших на себе влияние в том числе и более поздних греческих заклинаний, а также древнерусских апокрифических молитв. Можно предположить, что при переводе греческого заклинания на славянский язык (если таковой эпизод, конечно же, имел место) было учтено это основное значение греч. *ἔδρα*, которое в восточнославянских заговорах в конечном итоге превратилось в *кресло*. Для понимания логики заговора (как греческого, так и восточнославянских) имеет, вероятно, значение и то, что для греч. *ἔδρα* (означающее предмет, на котором сидят) актуальными оказались в том числе и такие значения, как ‘основание, низ’ и ‘задняя часть тела’, возникшие как результат метонимического переноса.

В этой связи неслучаен, по-видимому, тот факт, что восточнославянские заговоры (в качестве места, в которое они «стремятся» усадить золотник) называют именно «кресло» (рус. *кресло(а)*, бел. *крэсла*, укр. *крісло*). Словарные материалы свидетельствуют, что современное значение этого слова в восточнославянских языках (‘предмет мебели’) есть результат достаточно сложного пути развития. В

качестве первичного словаря указывают такие значения, как ‘рамочная конструкция’, ‘станина’, ‘плетенка’ и, в частности, ‘ловушка для птиц’, ‘звено ограды’, ‘дровни, розвальни’, ‘задняя плетеная спинка телеги’ и т.п. Из этих значений развились промежуточные, когда производные от **kreslo/krěslo* слова означали не любое сиденье, а какое-то особое, конкретное сиденье в повозке, санях, перед прялкой, бортничское сиденье, сиденье в лодке, сиденье, на котором закрепляли ребенка на спине матери во время полевых работ, и т.д. Уже из этих промежуточных значений, по данным ЭССЯ, и возникло современное ‘особо удобное сиденье (со спинкой и подлокотниками)’ (ЭССЯ 12, с. 127–129). Для выбора слова «кресло» у восточнославянских (прежде всего украинских и белорусских) заговоров было, видимо, и еще одно основание. Дело в том, что в ряде западнорусских, белорусских и украинско-полесских говоров ⁺*кресло* означало также соприкасающуюся с сиденьем часть одежды (преимущественно мужских штанов) или (как и у греч. *ἔδρα* или англ. *seat*) — соответствующую часть туловища, ср. такие значения слова ⁺*кресло*, как ‘задняя часть штанов’, ‘разрез в штанах спереди и сзади’, ‘часть штанов, где сходятся штанины, мотня’, ‘ширинка’, ‘клин, который вставляется в заднюю часть штанов’, ‘таз человека’, ‘промежность между задними ногами животного’ (ЭССЯ 12, с. 127–128; ЭСБМ 5, с. 140; ЕСУМ 3, с. 98).

Таким образом, мы полагаем, что выбор украинскими и белорусскими заговорами именно слова «кресло» (как восточнославянский «ответ» и одновременно перевод греч. *ἔδρα*) был обусловлен, во-первых, диалектным значением ‘специальное, особое сиденье’ (чем и являлась утроба для золотника/вразы), а во-вторых, очевидной связью отдельных вторичных значений слова ⁺*кресло* с темой телесного низа. Весьма вероятно и то, что, как допускал Б. Н. Проценко, в слове «кресло» можно видеть и отзвук в.-слав. *ч(е)ресла(о)* ‘поясница, пояс, крестец, ляжки’.

3б. Другие действия в отношении золотника/вразы. Иногда в отношении золотника практикуются и собственно **символические действия**, впрочем, также направленные на его локализацию, ограничивающие возможность его «передвижения», «распространения», ср. такой пример: «*Шаўковым шнурочкам падперажыся, залатымі замкамі замкніся, у макава зернейка сыйдзіся і ніколі больш не развіся*» (Зам., № 800, минск.); «*Садзісь на сваім месцы ў залатым крэсле на залатым замочку, на шаўковым паясочку, замкніся, завяжыся, на божай помачы, на маім слове астанавісь і мінісь*» (Зам., № 823, витеб.).

Среди таких символических действий выделяется несколько основных. Во-первых, замыкание золотника:

«*Тут Матир Божа ходыла и тебе встановыла, ключама прымыкала, з мисця не пускала*» (Боцяновский 1895, с. 500, житомир.); «*встань, собі, встановись... золотими ключами замкнісь*» (УНМ, с. 92, житомир.); «*сама брала замкі срэбныя, залатымі ключама замыкала, залатніка на залатое крэсла сажала*» (Таямн., № 354, гомел.); «*матка... залатым замком замкнула*» (Таямн., 365), ср. укр. *прымыкати ключама золотнык* (Боцяновский 1895, с. 500, житомир.).

Во-вторых, ограждение, очерчивание золотника:

«*залатым тынам обкацісь*» (Таямн., № 339); «*чорным макам абвейся, свайго месечка берагіся*» (Таямн., 341); «*мясяцам абгарадзісь, звёздамі абсадысь*» (Таямн., № 365); «*де тебе мать породила, соньком обгородила, мясцэцм подперазала, поўковничком называла*» (ПЗ, № 583, гомел.).

В-третьих, обвязывание/опоясывание золотника (живота) (как вариант предыдущего действия):

«Ходила Матір Божа по небу, шовкові шнурі сукала, золотника обертала» (Зорі, с. 114, киев.); «встань, собі, встановись, золотим поясом перевяжись» (УНМ, с. 92, житомир.); «увэрод... шойковім поясочком подперезися» (ПЗам, № 66, брест.); «тебя матка рожала, золотою ніточкай пудвязала» (ПЗам, № 67, гомел.); «Ішоў залатнік мостам... залатым поясам падперазаўся» (Таямн., № 356, гомел.); «чорным шоўкам падвяжысь» (Таямн., № 339, гомел.); «шаўковым поясам падперажыся» (Таямн., № 341, гомел.); «цябе матка радзіла, пупком акружыла» (Таямн., № 342, гомел.); «шаўковым шнурком абшнуравала» (Таямн., № 365).

Эти три мотива — замыкание, ограждение и опоясывание золотника/враза — дают основание для того, что видеть в качестве объекта соответствующих заговоров не столько внутренний орган (матку), сколько собственно болезнь, по отношению к которой применяются апотропеические меры воздействия и которую стремятся так или иначе изолировать.

И, наконец, в-четвертых, привязывание золотника/враза к месту, связывание, перевязывание, что в который раз актуализирует мотив пуповины, которой ребенок привязан к матери и которую связывают, перевязывают после перерезания:

«Цебе матка роджала, золотой нитачкай подъязала. Ты от тэй нитачки не отрываўся, ў Ганніном живоці на своем мисцічку остаўся» (ПЗ, № 581, гомел.); «Тебя матка рожала, золотою ніточкай пудвязала. Ты од тые ніточкі не одрываўся, у і.р. жівоте на свайом месцічэке остаўся» (ПЗам, № 67, гомел.); «А цяпер я цябе увознала, на место привязала» (ПЗ, № 597, гомел.); «там цябе матка раджала, тонкай ніткай звязала» (Зам., № 787, гомел.).

Общекультурная семантика этих действий, широко практикуемых во многих областях магии²⁶, позволяет усмотреть в них апотропеический смысл, нацеленность на известную изоляцию опасного объекта (коим в данном случае является золотник/враз) во имя благополучия пациента (человека).

4. Где родился, там и пригодился. Как мы уже упоминали, для обозначения телесного «низа» женского организма, утробы, в которой «ходит/находится» золотник, заговор использует широкий ряд анатомических синонимов, таких как *чрево*, *чресло*, *лоно*, *низ*, *дно*, *ядро*, в целом соответствующих представлению о «локусе зачатия». Одновременно в тех же заговорах место, в котором надлежит остановиться золотнику и куда его норовят усадить, описывается как «локус рождения» золотника. Эти мотивы заговоров от золотника/враза, пожалуй, более других его элементов, отличают восточнославянские тексты от их греческих и древнерусских первоисточников и потому заслуживают особого рассмотрения²⁷.

Итак, золотник/враз призывают вернуться туда, где его зачал отец, родила мать, приняла (забила, перерезала и перевязала пуповину) бабка-повитуха, окре-

²⁶ О семантике этих действий см. подробнее: Левкиевская 2002.

²⁷ Обильное цитирование этих фрагментов (объединенных темой «происхождение золотника/враза») обусловлено высокой частотностью соответствующих мотивов и их варьированием.

стил (ввел в веру) священник и крестные родители. В результате всех этих согласованных действий семьи и социума золотник/враз появляется на свет и «определяется к месту»:

«як цібе татка сатварыў, як цібе матка радзіла, прыёмная бабка прынімала і на места пасадзіла і цьвецікам абсадзіла, карашок прыжывіла; як цібе хросная матка пад хрост насіла, хросны бацька ў храшчоную веру ўвадзіў і на места пасадзіў» (Зам., № 811, витеб.); *«як цябе мати родила, на золотом кресли сядила у краснянком ковпачку, у шовковьянкой шапочцы»* (Романов, с. 55, № 10, гомел.); *«Тэбэ батько сотворыв, а маты вродыла, а баба пупа вязала и тэбэ мисцэ указала, и чэрвоным поясом подпоязала... И дэ ты родывся, там ты и остановиса»* (ПЗ, № 600, ровен.); *«Ацец тебе сатварыў, Бог сздаў, маці спарадзіла, на мэста пасадзіла. Бабка пуп патрэзаў, на сваэ мэста прывазаў»* (ПЗ, № 596, гомел.); *«Бацька цябе сатварыў, маці цябе параджала, кроў на цябе пралівала. Хрышчэная маць над храстом цябе дзяржала... залатым кальцом абгараджала»* (Зам., с. 504, комм. к № 804, гомел.); *«дзе бабка забабіла, а кумы закумілі, а папы захрысцілі»* (Зам., с. 504, комм. к № 804, минск.); *«Ты, Гаврилка... бабка забабіла, кума захрыстила, на сей свет пустила, не вялела ни болей, ни горей»* (Романов, с. 56, № 13, гомел.); *«Ацец сатварыў, маць радзіла, залатнік на месце пасадзіла»* (Таямн., № 339, гомел.); *«Цябе татка пасадзіў, цябе матка радзіла, на залатое крэслечка пасадзіла»* (Таямн., № 368, гомел.); *«Цебе матка радзіла, пупком акружыла, тебе бацька пачынаў, на гэты свет паслаў»* (Таямн., № 342, гомел.); *«Цябе матка радзіла, пупком абкружыла, цябе бацька пачынаў, на еты свет пускаў»* (Зам., № 796, гомел.); *«де матка породжала, а бабка на містечку постановляла»* (Зорі, с. 105, кировоград.); *«Раба Божага и.р. раджала, залатніка не нарушала. Яна раба Божага и.р. радзіла, на залатое крэслечка садзіла»* (Таямн., № 355, гомел.); *«цябе маці нарадзіла, цябе место ўказала»* (Таямн., № 357, гомел.); *«де маті породіла, там тебе положила»* (ПЗам, № 61, житомир.); *«Тебе матка рожала, на свое местечко сажала»* (ПЗам, № 70 гомел.); *«На сырой зямле матка нарадзіла, бабка пабабіла, шаўковым инурком абишнуравала, залатым замком замкнула»* (Таямн., № 365, гомел.); *«где мамка породила, где бабка походила, местечко указала и пупок завязала»* (Таямн., № 367, гомел.); *«там баба пупочок зв'язала, тобі містечко показала»* (Слов. маг., с. 63, житомир.); *«де баба пупу вйазала, там тебе месьце указала»* (ПЗам, № 57, ровен.); *«Бабка пуп завязала, залатніка на места ўстаўляла»* (Таямн., № 338, гомел.); *«Баба пуп завязала і место показвала»* (Таямн., № 361); *«Тут баба пупа завязала, тебе место указала»* (ПЗ, № 594, гомел.); *«Цябе баба бабіла, кума красціла ды на места залатнік станавіла»* (Таямн., № 360); *«де тебе хрестили, де тебе іменували, де тебе Божим миром мировали»* (УНМ, с. 93, волын.); *«де тебе забабілі, куми похрестили»* (ПЗам, № 58, киев.); *«где ты родился, где ты крестился»* (Проценко, № 68, донск.).

Преимущественно в украинских заговорах семейное и социальное начало, участвующее в судьбе золотника, дополняется или даже заменяется вмешательством высших сил, по воле которых он появляется на свет. Золотник/враз призывают вернуться на то место:

«де баба пупу зав'язала, Мати Христова місечко показала» (УНМ, с. 92, киев.); *«де тебе Пресвятая Богородиця трьохручниця ставила»* (Слов. маг., с.

64, житомир.); «сядь ти на своєму місті... где тебе сам Господь Бог посадив с апостолами» (Чуб., с. 130, укр.); «де тобі Христос позволив стояти» (Короленько, с. 277, черномор.); «А ти, золотниче, Божи чоловіче, тебе Божа матер кличе на то місце, где Пресвятая Богородиця Иисуса Христа народжала, там тебе остановляла у р.Б.и.р.» (Podbereski, s. 74, укр.); «стань на место, где тебе Господь поставил» (Проценко, № 72, донск.); «на сває месца станавіся, якое табе Гасподзь Бог накажаў» (Зам., № 779).

Иными словами, золотник/враз призывают встать на «свое», т.е. исходное, место, вернуться туда, где он родился, привлекая его в том числе и рассказами о том, как ему будет хорошо там:

«Золотничку-золотничку, Божый чоловічку, иди на своє место, на золотое крэсло, дзе бацько сотворыў, а маці спарадила, а баба пупа завязала. Там тебе пиценне, там тебе едзенне, там тебе добрзе угощенне, а тут тебе нема ни пиценья, ни едзенья, ни добраго угощення, ни пуховых подушок, ни белых пирогоў» (ПЗ, № 591, гомел.); «Золотой донник, сярэбренный донник, стань ты у пупе... тут твое мясцечко, як солов'ю гняздечко; тут твои домы, твои хоромы, тут твое красування» (Романов, с. 58, № 23) ²⁸.

Таким образом, включенные в исследуемые заговоры «рассказы» об «истории» золотника, в обязательном порядке проходящего через все положенные ему по жизненному сценарию этапы рождения и ранней социализации, преследуют, как нам кажется, вполне понятную цель: они указывают на предопределенность «судьбы» золотника, должного ей беспрекословно подчиняться. Смысл этих «рассказов» в том, чтобы заставить золотник оставаться там, где он был зачат, рожден, спеленат, крещен и вообще — впущен в мир, ср. рус. *Мила та сторона, где пупок резан* (Даль, s.v. *Пуп*). Чаще всего, как мы видели, эта мысль выражена в заговорах «нарративно» (через эти самые «рассказы»), однако иногда она высказывается и прямо, непосредственно, ср.: «Там твое место, где ты родился, там и коренись» (Проценко, № 78, донск.); «Где ты нарадзиўся, шоб на свае место звараццўся» (ПЗ, № 589, гомел.).

Исследуемый мотив (в таком его понимании) неожиданно уводит нас от восприятия золотника/вразы как недуга или больного органа. Мы видим, что в значительном по объему корпусе текстов «история золотника» «прочитывается» как история человека. Отчасти это приводит к идентификации золотника/вразы с только что родившимся ребенком и в целом актуализирует тему родов, а уже через нее возвращает нас к теме матки как детородного органа. Можно предположить также, что в этом контексте неслучайным оказывается и частое название золотника/вразы «братом» (т.е. рожденным матерью так же, как и субъект заговора). Основной пафос посылы, адресуемого золотнику/вразу, — тот, что сызмальства внушается и ребенку: где родился, там и пригодился.

²⁸ Подобное развитие типового заговорного мотива «уходи, болезнь, туда, где тебе будет хорошо, где тебя ждут пир и отдых» довольно парадоксально. Ведь обычно этот мотив следует в заговорах сразу после отсылки недуга в далекие, пустынные места. Именно для того, чтобы отослать подальше болезнь, ее «завлекают, приманивают» описанием того, как ей там будет хорошо. Однако заговоры от золотника/вразы утверждают обратное: попасть в это благословенное место можно, лишь вернувшись в пенаты.

Золотник/враз ассоциируется и с пупом: в заговорах, как мы видели, золотник стремятся вернуть в центр утробы, «под пупок» («ляж пуд пупочком, як у лесі пуд пеньочком» — ПЗам, № 69, брест.), а в обрядности — пуповину и плаценту закапывают в доме или в так называемом родимом месте (т.е. именно в том месте, где проходили роды), чтобы человека тянуло туда, где она закопана («иде мой пупок, там мой домок», «дзе твоя пуповина закопана, туды тебя и цяне» — Кабакова 2001, с. 93), что в целом создает систему взаимного притяжения человека, его органов и отторгаемых частей тела (пуповины, плаценты), с одной стороны, и места его рождения, к которому он «привязан» пуповиной, — с другой. В контексте же вост.-слав. ²⁹место‘плацента’ адресуемый золотнику/вразу призыв «сесть на свое место» также вызывает дополнительные «родильные» ассоциации с темой беременности, родов, вправления живота, опущения матки и всем сопряженным с ней корпусом представлений.

Восприятие золотника как ребенка в значительной мере основано и на том, что по отношению к утробе золотник оказывается ее «содержимым», своего рода внутренним элементом ²⁹, находящимся внутри женского лона. Понимание золотника как ребенка находит косвенные параллели в некоторых языковых данных, в последние годы ставших предметом исследования В.Н.Топорова и А.Ф.Журавлева. Дело в том, что «у восточнославянских диалектных слов с корнем *дет-* (*дитенок*, *детеныш*, *детыш*, *детка* и др.) отмечаются значения ‘небольшой сруб или ящик на дне колодца...’, ‘(центральная) часть плетеной ловышки для рыбы...’, ‘деталь рыболовного снаряда, вставляемая внутрь’... и под.» (Журавлев 2005, с. 431). В то же время слова с корнем *мат-* обозначают по преимуществу «некую несущую конструкцию, опору, которой все держится и развивается — от рода людского и избы до самого „места“ в процессе его роста, распространения–расширения» (Топоров 2004, с. 92).

Иными словами, центральная и относительно небольшая (но при этом наиболее важная) часть более крупной системы (конструкции, емкости и т.п.), расположенная внутри/под последней, осмысливается в языке как ее «детеныш» — вероятнее всего, по анатомической аналогии с материнской утробой и плодом внутри нее. Так же и золотник — находящийся внутри человеческой утробы — в конечном итоге воспринимается как ее производное, т.е. как плод < ребенок ³⁰. Любопытно, что в этнографических описаниях золотника этот орган — в состоянии болезненного возбуждения — может прямо связываться с ребенком: в витебском источнике говорится, что после родов или поднятия тяжестей «załatnik duchom uźnimajessa», т.е. раздувается, доходя своими размерами до величины головы новорожденного (Wereńko 1896, s. 112).

Одновременно содержащееся в заговорах указание на социализацию золотника/вразы (родили, крестили, бабили, миром мировали и т.п.) в известном смысле

²⁹ Примечательно, что это свойство золотника не осталось не замеченным в специальной терминологии. Так, термин *золотник* используется в технике, где он означает ‘подвижный элемент системы управления тепловым или механическим процессом, находящийся внутри этой системы’.

³⁰ Ср. также приведенное А. Ф. Журавлевым новгород. *золотник* ‘матка (т.е. центральная часть. — Т.А.) невода’ (Журавлев 2005, с. 432) и акцентированное В.Н.Топоровым рус. *матица* как ‘середина, главная, основная часть чего-л.’ (Топоров 2004, с. 92, 96), которые указывают на «эквиположность» и «эквивифункциональность» слов с корнями *дет-* и *мат-* в значении ‘база, основа, осевая, центральная или главная часть’.

может рассматриваться как знак его принадлежности миру людей и потому как залог и гарантия его безопасности/здоровья/благополучия, см. разработку оппозиций человек – нечеловек, крещеный – некрещеный, больной – здоровый, свой – чужой в болгарских и восточнославянских заговорах: «*Ту жу баа, жу ги напрати из пусту горе, дету су млади ни венчавут, дету дѣаца ни круштавут ... Там иму едине і пиіне, чи а мирос ну крустосуну, прит Богу предадену, сус Божи повуі упасено*» [Так будет заговаривать, отправит их (клине) в пустой лес, где молодых не венчают, где детей не крестят... Там есть еда и питье, а и.р. миром помазан, крещен, Богу передан, Божьим повоем обвит] (СбНУ 1893/9, с. 139, болг. заговор «от болей в нижней части живота или паху (за клине)»); «*Didu, didu Zaliskij... i tebe syn Zaliskij, kostianyj, derewianyj, a i mene doczka roždена, chreszczена, моłyтwена и.р.*» (Talko-Hryncewicz, s. 136–137, № 3, от бессонницы).

Некоторые итоги. Восточнославянские заговоры от золотника/враза в записях XIX–XX вв., столь многочисленные и, казалось бы, достаточно поздние, на самом деле — как мы, вслед за М.И.Соколовым и Л. Раденковичем, пытались показать в нашем исследовании, — в конечном итоге восходят к отдельным мотивам греческих заклинаний от «истеры»–«митры». Эти греческие заклинания были восприняты древнеславянскими апокрифическими молитвами, которые в свою очередь, вероятно, попали в народную среду, а уже в ней с течением времени сформировались восточнославянские заговоры от золотника/враза, дошедшие до наших дней. Так в восточнославянском заговорном универсуме соединись «автохтонная» фольклорная традиция, христианская письменность и античная культура в ее византийской «редакции» (Толстой 1998, с. 430).

Говоря об этиках источниках современных заговоров от золотника, нельзя обойти вниманием, как нам кажется, два определяющих момента. Во-первых, в восточнославянских заговорах XIX–XX вв. с поразительной точностью воспроизводятся три основных мотива греческого заклинания III–IV вв.: 1) «усаживание золотника», выраженное таким, казалось бы, поздним для восточнославянских языков словом, как «кресло»; 2) запрет причинять вред разным частям утробы; 3) требование оставаться на «своем месте», — лишь частично повторяющиеся потом в греческих заклинаниях на змеевиках и древнерусских апокрифических молитвах. Вот эти три мотива:

Греческое заклинание	Восточнославянские заговоры
ἐξορκίζω σε μήτραν... ἀποκατασθῆναι ἐν τῇ ἑδρᾷ Заклинаю тебя, матицу... восстановиться на сидении/кресле	Золотник, стань... на золотом кресле
(Заклинаю тебя...) не уклоняться ни в правую часть ребер, ни в левую часть ребер	«тут тобі не пороти, не колоти, до спини не припадати і під груди не підпирати»
στάθιτι καὶ μένοις ἐν χώροις ἰδίοις... встать и оставайся на своих местах	стань себе на своем месте

Вторым моментом, существенным для восточнославянских заговоров от золотника, однако сохранившимся в них скорее в виде глухих и немотивированных намеков, «пережитков», является змееморфность золотника/враза, столь ярко и многопланово представленная в греческих надписях на змеевиках и древнерусских текстах, но при этом неизвестная греческому заклинанию III–IV вв. Что же касается остальных совпадений, то они, хотя и имеют место, на самом деле мало что определяют в современных заговорах.

В пользу высказанной точки зрения (о наличии текста/сюжета-первоисточника ³¹) говорят, однако, не только эти почти дословные совпадения, но также и поразительное единство всего корпуса восточнославянских заговоров от золотника/враза, без труда сводимого, как мы могли убедиться, к одному сюжетному типу. Напомним, что корпус заговоров от золотника/враза представлен почти 200 текстовыми репрезентациями, реализующими одну единицу сюжета.

Последующее же развитие восточнославянских заговоров (обусловившее их современный облик и отличия от первоисточника) состояло прежде всего в фольклоризации этих заговоров, заключавшейся, во-первых, в персонификации золотника/враза и приобретении им имени, а также ряда социальных и личностных характеристик, а во-вторых, в частичном, но довольно последовательном уподоблении золотника (как внутреннего органа, находящегося в нижней части живота) ребенку (происходящему из той же части женской утробы). Это уподобление не только способствовало персонификации золотника/враза, но и позволило заговору выстроить «детскую биографию» золотника и в конечном итоге реализовать свою прагматическую установку — привязать золотник к «локусу его рождения», утробе, матке.

Принятые сокращения

- Алмазов 1900 — Алмазов А. И. Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории рукописного Требника. Одесса, 1900.
- Баранов 1999 — Баранов Д. А. «Золотник», «золотая дыра», матка. Об одном фрагменте мифической анатомии восточных славян // *Асегрехи смертные, злые... Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России*. М., 1999. С. 737–746.
- Баранов, Мадлевская 1999 — Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л. Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян // *Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы*. Сб. МАЭ. СПб., 1999. Т. 47. С. 111–130.
- Боцяновский 1895 — Боцяновский Н. Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (село Писки Житомирского у.) // *Живая старина*, 1895. № 3–4. С. 499–504.
- Вельмезова — Вельмезова Е. В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

³¹ Другое дело, что вопрос о том, как именно из текста-первоисточника появились современные заговоры от золотника, до сих пор остается и, вероятнее всего, так и останется открытым.

- Виноградова, Толстая 2000 — *Виноградова Л. Н., Толстая С.М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 27–68.
- Власкина 2001 — *Власкина Т. Ю.* Мифологический текст родин // *Родины, дети, повитухи* в традициях народной культуры. М., 2001. С. 61–78.
- Добровольская 2001 — *Добровольская В. Е.* Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиций 1994–1997 гг. в Судогодский район Владимирской области) // *Родины, дети, повитухи* в традициях народной культуры. М., 2001. С. 92–106.
- ЕЗ — Етнографічний збірник. Львів.
- ЕСУМ – Етимологічний словник української мови / Ред. кол.: О.С. Мельничук, І.К. Білодід, В. Т. Коломієць, О.Б. Ткаченко. К., 1982–1989–. Т. 1–3–.
- Журавлев 2005 — *Журавлев А. Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Зам. — Замо́вы / Уклад. Г. А. Барташе́вич. Минск, 1992.
- Завьялова 2005 — *Завьялова М. В.* Из балто-славянских заговорных изоглосс: тело человека в проекции на макрокосм. СПб., 2005. С. 268–294.
- Зорі — Ви, зорі-зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упор. М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук. Київ, 1991.
- Кабакова 2001 — *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
- Короленко — *Короленко П.* Черноморские заговоры // *Сборник Харьковского историко-филологического общества*, 1892. Т. 4. С. 274–282.
- Коткова 1991 — *Коткова Н. С.* Лечебник последней трети XVII в. // *Источники по истории русского языка XI–XVII в.* М., 1991. С. 173–195.
- Куре́ц — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // *Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой.* М., 1999. С. 243–257.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.
- Лексика Полесья — Лексика Полесья. М., 1968.
- Мажников 1893 — *Мажников С.* Народная медицина в г. Ейске // *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.* Тифлис, 1893. Т. 16. Отд. 2. С. 39–130.
- Мазалова 1999 — *Мазалова Н. Е.* Человек и дом: тождество русских представлений // *Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы.* Сб. МАЭ. СПб., 1999. Т. 47. С. 101–110.
- Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1992.
- Малинка — *Малинка А.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.
- Николаева, Чернецов 1991 — *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.
- Небжеговская-Бартминская 2005 — *Небжеговская-Бартминская С.* Шла болячка с Болентина... Концептуализация болезни в польском языке // *Заговорный текст: Генезис и структура.* М., 2005. С. 309–325.

- НТКПО — Народная традиционная культура Псковской области. СПб.; Псков, 2002. Т. 1–2.
- Переседов 2004 — *Переседов И.Г.* Об амулетах-змеевиках и их связи с нательными крестами и иными предметами церковной культуры // Византия в контексте мировой истории: Мат-лы науч. конф., посвящ. памяти А.В. Банк. СПб., 2004. С. 108–121.
- ПЗ — Полесские заговоры в записях 1970–1990 гг. / Сост. Т.А.Агапкина, Е.Е.Левкиевская, А.Л.Топорков. М., 2003.
- ПЗам — Поліські замовляння / Зібрав та уклав В. Мойсієнко. Житомир, 1995.
- Попов А. 1889 — *Попов А.* Баяния, врачования и лекувания от Хаджиелеската околия // СбНУ, 1889. Кн. 1. С. 78–90.
- Порфирьев 1891 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды Четвертого археологического съезда. Казань, 1891. Т. 2. 3-я паг. С. 1–24.
- Проценко — *Проценко Б. Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
- Раденковић — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Раденковић 1998 — *Раденковић Љ.* Дња — стари словенски назив једне болести // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 190–197.
- Разумовская — *Разумовская Е. Н.* Современная заговорная традиция некоторых районов Русского северо-запада (по полевым материалам 1973–1988 гг.) // Русская фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 257–273.
- РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. профессора В. П. Аникина. МГУ, 1998.
- Романов — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
- СД 1 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
- Слов. маг. — Словесна магія українців. Київ, 1998.
- Соболь 1893 — *Соболь И.* Заметки о болезнях, замечаемых в ст. Кубанской, и о местных средствах против них // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 16. Отд. 2. С. 142–146.
- Соколов 1889 — *Соколов М. И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. Т. 263. Отд. 2. С. 339–368.
- Соколов 1895 — *Соколов М.И.* Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Древности: Тр. Слав. комиссии имп. Моск. археол. о-ва. 1895. Т. 1. С. 134–202.
- Срезневский 1 — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. 1.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
- Старославянский словарь — Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1999.
- Таямн. — Таямніцы замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В. С. Новак. Гомель, 1998.

- Тодорова-Пиргова 2003 — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магия. София, 2003.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Тело как обитель души: славянские народные представления // *Тело в русской культуре*. М., 2005. С. 51–66.
- Толстой 1998 — *Толстой Н.И.* Избранные труды. М., 1998. Т. 2.
- Топорков 2005 — *Топорков А. Л.* Символика тела в русских заговорах XVII–XVIII вв. // *Тело в русской культуре*. М., 2005. С. 131–146.
- Топоров 2004 — *Топоров В. Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // *Языки культуры: семантика и грамматика*. М., 2004. С. 12–106.
- УНМ — *Українська народна магія. Поетика. Психологія / Упор. Т. Полковенко.* Київ, 2001.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Черепанова 1979 — *Черепанова О. А.* Явление прозопопеи и языковые средства его реализации в заговорах и заклинаниях // *Язык жанров русского фольклора*. Петрозаводск, 1979. С. 4–12.
- Чуб. — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. СПб., 1872. Т. 1, вып. 1.
- Шишков 1890 — *Шишков Ст. Н.* Баяния, врачования, лекувания. От Ахър-Челебийско // *СБНУ*, 1890. Кн. 2. С. 170–171.
- ЭСБМ — *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / Рэд. В.У. Мартынаў.* Мінск, 1978–. Т.1–.
- ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*. М.
- Kačanovskij 1881 — *Kačanovskij V.* Apokrifne molitve, gatanja i priče // *Starine*. Zagreb, 1881. Т. 13. S. 150–161.
- Kotula 1976 — *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
- Kovačević 1878 — *Kovačević Lj.* Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti // *Starine*, 1878, knj. 10.
- Nahtigal 1942 — *Nahtigal R.* Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Ljubljana, 1942. II. del.
- Podbereski — *Podbereski A.* Materiały do demonologii ludu Ukraińskiego // *ZWAK*, 1880. Т. 4. S. 3–82.
- Strohal 1910 — *Strohal R.* Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige // *ZNŽO*, 1910. Knj. 15, sv. 1. S. 120–160.
- Talko-Hryniewicz — *Talko-Hryniewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
- Toeppen 1892 — *Toeppen M.* Wierzenia Mazurskie // *Wiśła*. 1892. Т. 6. S. 391–420.
- The Greek Magical Papyri — *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells / Edited by Dieter Betz.* 2nd ed. Chicago; London, 1992.
- Wereńko 1896 — *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. Kraków, 1896. Т. 1. S. 99–228.

Motivika vzhodnoslovanskih zagovorov v primerjalnem aspektu (zagovori za dvig maternice in telo)

Tatjana A. Agapkina

Avtorica s pomočjo primerjalne analize raziskuje glavne motive v približno sto-osemdesetih ruskih, ukrajinskih in beloruskih zagovorih za dvig maternice in telo. Zanimajo jo njihove variante, terminologija in obredni kontekst. Zasleduje zgodovino njihove motivike v slovanski folklori in v pisanih virih in njihovo povezavo z apokrifnimi molitvami. Mnoge od teh molitev, ki koreninijo v starodavnem magičnem izročilu, so bile prevedene iz grščine.

SODOBNA MITOLOGIJA

MITOLOGIA CONTEMPORANEA

CONTEMPORARY MYTHOLOGY

How to Outsmart the System: Immigrants' Trickster Stories

Larisa Fialkova and Maria N. Yelenevskaya*

This essay investigates attitudes to the law on the part of immigrants from the former Soviet Union to Israel and concerns the problems at the crossroads of legal anthropology, folklore, and immigration studies. Brought up in a totalitarian state, Soviet citizens were not law-abiding. The law was seen as an instrument of suppression used by the state against an individual. Circumventing it was considered to be both moral and justified. Immigration has not led to a change in legal consciousness or behavioral strategies. Trickster stories in which narrators bending the law are presented as heroes are of high tellability and form a distinctive genre of immigrants' folklore. The essay is based on face-to-face interviews conducted by the authors and analyzes historical, folkloric and literary roots of the immigrants' nonchalant attitude to the law. Focusing on twin stories narrated by participants of the same events we show selectivity of memory and the first stages of folklorization of personal narratives.

Introduction

This essay focuses on legal consciousness and custom law as they are reflected in the personal narratives which we collected from immigrants from the countries of the former Soviet Union (FSU) in Israel. Russian-speaking Israelis can be regarded as a community with its own subculture. Like any other subculture it is on the periphery of society and is largely closed to outsiders. Immigrants from the FSU are distinguished by strong conviction that high educational level and affinity with Russian culture, considered to be an integral part of European culture, entitles them to a much higher social status than what they have attained to date. The vast majority of the group's members are determined to preserve the language and culture of their country of origin and to reproduce a familiar way of life, including leisure activities, cuisine, holidays, and so on. In addition, ex-Soviets have a distinctive attitude to law formed back in the USSR.

Interdisciplinary ties between law and anthropology were established over a century ago. Social scientists working at the interface of these disciplines have investigated the relationship of law and society, in particular, the way in which legal categories shape, reflect, or transcend the categories of society at large. Yet as Riles remarks, legal scholarship still almost universally operates in the realm of generalized assumptions without precise consideration of how ideas or fragments of ideas migrate across the boundary that distinguishes law from everyday life. Therefore, a critical ethnographic consideration

* The research reported here is a joint project. The authors alternate priority of authorship in their publications.

of the cross-fertilization between law and anthropology reveals some surprising insights about the way in which ideas move among disciplines and, in particular, about how social categories come to be translated into the language of law (Riles 1994: 600-601). This task lies within the domain of legal anthropology.

Definitions of legal anthropology differ, but as Nixon remarks, everybody agrees that it seeks to illuminate the ordering of human society (<http://www.indiana.edu/~wanthro/legal.htm>, 10 June 2005). This discipline investigates the ways law, including custom law, operates in various cultures and analyzes concepts of justice as related to politics, religion, social life, economics and ethics. It studies how law influences society, and how society in its turn influences law. In the 1990s, experts in legal anthropology called for greater attention to interdisciplinary scholarship that would take into account advances in linguistics, narratology, and studies of transnationalism. Our investigation follows the latter trend as it is at the crossroads of legal anthropology, folklore, and immigration studies.

The Russian researcher V. Bocharov points out that ethnographic investigations form the first stage in studying the custom law of subcultures in modern society. They begin with the study of customs, myths, symbols, and rituals of the group (Bocharov 1999:13). It is important to note that in our material custom law emerges not as a custom sanctioned and approved by the state, but as a combination of mental and behavioral models aiming at resisting the state's pressure and preserving the group's integrity.

Material

Material for this essay was drawn from two sets of interviews: 27 narratives were taken from 17 interviews, which were conducted in 1999-2003 and dedicated to various issues of migration. In 2005 we supplemented this sample with six focused interviews that yielded 10 more stories. In all we analyzed 38 narratives recorded from 23 subjects. Four plots appear twice, since we interviewed pairs of participants on the same events. Each interview was recorded separately to prevent the narrators from influencing each other's versions.

Besides interviews, we analyzed material from the Russian-language press in Israel. Immigrants' newspapers regularly publish readers' letters seeking legal advice and lawyers' answers to these queries. Quite often papers publish stories about cheating; in some of them immigrants feature as perpetrators, in others as victims. In addition, advertising supplements occasionally post ads which offer illegal or semi-legal services, such as signing guarantees for bank loans, helping to obtain an American "green card" or re-emigrate to Canada by circumventing legal channels, and so on. Our third source of data was the Russian-Israeli Internet site called "*Klub fraerov*" (patsies' club) created by an immigrant for fellow-immigrants to share experiences and avoid becoming victims of swindling (<http://frayerclub.narod.ru/index.htm> 27 May 2005). The materials of this site have a folkloric nature: anonymous contributions are welcome, and no documentary proof of the posted stories is required.

The stories that we recorded are related to the pre-emigration experience in the FSU and life after immigration. Our sample includes 12 stories about violation of customs regulations on the part of both emigrants and customs officials of the FSU; three narratives tell of forging documents to conceal ethnicity, four give accounts of false testimony, and two are about obtaining permission to emigrate without the consent of close relatives, which was a violation of the Soviet law. Out of six stories about bribes four are related to

customs control, and one to the bribing of a municipal official in order to accelerate marriage registration in the Soviet period. One narrative tells us about bribing instructors of an Israeli program for immigrant youth for non-reporting that a participant found a part-time job which violated the rules. Five immigrants told us how they had become victims of swindling in Israel. Three informants reported that in the FSU they had applied for emigration using invitations from non-existent Israeli relatives, and nine plots do not fall under the categories we have mentioned.

The list of plots we have already enumerated shows that we are concerned with sensitive issues. How can researchers obtain such stories? Obviously, a great deal of trust on the part of the subjects is needed. Since we are members of the same reference group as our informants, most of the interviewees were convinced that we could understand the circumstances and motives that made them violate the law. They probably would not have opened up had they not been sure we identified with their motives for deviant behavior. The second reason is that among ex-Soviets irrespective of whether they reside in the FSU, Israel, Germany, or the U.S., trickster stories are of high tellability¹. If the audience is trusted, they are told with a lot of spicy and mischievous details.

Law and Swindling in Traditional Folklore and Russian Literature

In traditional folklore the figure of the trickster appears in three main genres: trickster myths, swindler and fool's novellas, and animal novellas (see, Aarne and Thompson 1964: AT 1675, AT 1526; AT 1-299; Jason 1975: 42, 48). The most ancient of the three is the trickster myth, found in North and South American, African, Greek, Slavic, and Norse folktales. A trickster is defined as a god, goddess, spirit, human hero, or anthropomorphic animal who breaks the rules of the gods or nature, sometimes maliciously, (for example, Loki) but usually with ultimately positive effects. Often, the rule-breaking takes the form of tricks (e.g., Eris) or thievery. Tricksters can be cunning or foolish or both; they are often very funny even when considered sacred or performing important cultural tasks (<http://en.wikipedia.org/wiki/Trickster>, 14 November 2005).

An important feature of trickster tales is that they are ironic arenas in which corporeality and transcendence, the individual and society, meaning and the absurd, are mediated and celebrated <http://www.infoplease.com/ce6/ent/A0849406.html>, 14 Nov. 2005. There is no clear-cut distinction between fool narratives and hero-tales of 'native cunning' elevated to levels of 'Creator's helper' or 'messenger', and between the trickster and the culture hero (see, e.g., <http://en.wikipedia.org/wiki/Trickster>, 14 Nov. 2005; <http://www.pantheon.org/areas/folklore/folklore/articles.html>, 14 Nov. 2005). Meletinskii points out that jocular and novella-type folktales have evolved from archaic mythological tales about forefathers—culture heroes and their demonic-comic doubles, mythological tricksters. He emphasizes that along with "active" stupidity, jocular folktales portray "passive" stupidity; that is, simpletons' are easy to con and cheat. They are credulous of tall stories told by any trickster or swindler.

Many jocular folktales glorify tricksters and jeer at the gullible. An asymmetry, however, is evident and is closely associated with particular social connotations. In most cases

¹ In the course of fieldwork we also recorded narratives by ex-Soviets who immigrated to Germany and the USA. The motifs and attitudes in these stories are similar to those analyzed in this article.

smart thieves and mischievous pranksters enjoy positive evaluation, particularly, when their marks are landowners, serf owners, and priests. Notably, these tales express admiration of the trickster's smartness, creativity, and inventiveness. The comic effect of the situation is essential, but the social status of the victim is important (E. M. Meletinskii <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky14.htm>, 14 Nov. 2005). Social aspects of trickster tales can be found as early as ancient mythology. The hero, a human or an animal, is praised when he steals for the sake of the tribe but not when he violates rules of his own collective, attacks its members, or achieves profit at their expense (see Meletinskii 1979: 144-178).

In the Russian swindler novella, the hero invariably belongs to underprivileged classes. The social orientation of the Russian version of the swindler tale is evident when compared with similar plots in other cultures. In the Russian tale the social motifs are in the foreground while in versions known in other languages they are subdued. The hero of the Russian tale is a soldier who has served 25 years in the army, a peasant boy, a priest's servant, and other characters juxtaposed to the tsar, the nobility, and the clergy. They are socially inferior to the "masters" but surpass them in wit. Whatever turn the plot might take, the social roles remain stable (Moldavskii 1979: 6).

Trickster stories and the theme of cheating are well-represented in Russian folklore-like novellas that became popular in the 17th century. They described in admiration the boldness and wit of the smart swindler who cannot hope to achieve a worthy position in the society by honest means and so will plunge into shameless adventures. In the 18th century the strengthening of Christianity and the development of culture constrained amoral and mischievous behavior and its poeticized description. The emergence of romanticism later that century relaxed moral limitations, but in the 19th century admiration of mischievous characters remained on the periphery, and writers refrained from praising swindling (Egorov 2002).

Folk attitudes to law and justice are reflected in proverbs. The most authoritative collection of Russian proverbs by Vladimir Dal' has several sections which deal with law, truth, justice, and courts. Some of them are maxims that served to regulate relations between the state and its citizens, community and individuals, landowners and serfs, and so on. But many evaluate the legal system ruling in tsarist Russia. These proverbs cluster in different compartments, such as "Law", "Departmental Court", "Court—Truth", "Court—Extortion", and others (Dal' 1957: 169-175; 245-246). Although some show respect for law and praise law abiding citizens, the overwhelming majority expresses acute distrust of law, and especially of judges. They are suspected of bribe-taking, pettifoggery, and bending the law as they please. These proverbs reflect pessimism of a simple man convinced that without connections or money he would not find justice in court. Here are some examples of proverbs illustrating these points:

Zakon kak pautina—shershen'proskochet, a mukha uviaznet.
(Laws catch flies but let hornets go free).

Zakon, chto dyshlo—kuda povernesh, tuda i vyshlo.
(The law is like a shaft—whichever way you turn it, you are shafted).

Sudeiskie vorota bez serebra ne otkryvaiutsia.
(A judge's doors open only to silver).

Sudiam to i polezno, chto im v karman polezlo.

(What's good for the judge is what's good for his pocket).

(see English equivalents in Mertvago 1995)

Distrustful attitudes to law intensified in the Soviet period as a result of Stalin's massive purges when millions of people disappeared in the camps without public trials. In post-Stalin's era the court was still viewed not as the place to seek for justice and settle disagreements but as the state's tool of suppression and an institution corroded by corruption.

Old Attitudes in the New Surroundings

Analyzing immigrants' trickster stories we should bear in mind that different groups may resort to different types of tricks depending on the circumstances characterizing the group's situation. Thus Sharon Halevi, who studied trickster stories in the American colonial South, distinguished three categories into which the narratives fell: didactic tricks, humiliating tricks, and perpetrating tricks. The latter became a means of self-preservation and protecting property (Halevi 2004). In terms of this taxonomy, all narratives in our sample belong to the perpetrator type and can be divided into the following subcategories: preservation of the self and family (forging ethnicity, emigrating without close relatives' permission); preservation of the other (giving false evidence in court); preservation of family property and property of the other (violating the law of customs and cheating on taxes).

Working on this project we did not analyze such issues as tax evasion and illegal working by welfare recipients (see Fialkova 2005). Nor did we deal with the mass violation of the precepts of Judaism prohibiting Jews to work on Sabbath and religious festivals or eating non-kosher food. All these phenomena existed in Israel before the big wave of immigration of the 1990s, but then non-kosher stores and restaurants were mostly in the Arab sector. Today, Russian non-kosher businesses successfully compete with their Arab counterparts, and in some sense challenge the Jewish nature of the state (see Yelenevskaya and Fialkova 2005: 163-168).

Immigrants' attitude to various types of law violations is different. When they recall how they cheated the customs our informants were convinced they were right and saw their own behavior as the only means available to them to protect family property from inhuman Soviet laws, and maliciousness and greed of the officials. Confessing to tax evasion and attempts to forge documents, particularly those proving ethnicity and thus entitling Soviet Jews to emigration, perpetrators are aware of wrongdoing. Yet, they justify their behavior on the grounds of intolerable financial circumstances or attempts to improve their children's lot. Finally, secular immigrants' attitude to violations of the religious law is nonchalant, since this type of law is completely rejected by many ex-Soviets brought up as militant atheists. Our narrators had no qualms describing how they managed to circumvent rules and laws, and they perceived any successes in these violations as little triumphs over the subversive system rather than deviant behavior.

In the literature on attitudes to law no behavior is considered *per se* and universally deviant (Cohen 1959: 463). The term refers to conduct that departs significantly from norms. "It cannot be described in abstract terms but must be related to the norms that are socially defined as appropriate and morally binding for people occupying various statuses"

(Merton 1961: 723-724 cited from Jessor et al. 1968: 23). The common element of various definitions of deviant behavior is that deviance is not something intrinsic to the behavior itself. The socially defined criterion of evaluation is shared expectations about what behavior is appropriate and what behavior does not accord with social norms in each particular situation. (Jessor et al. 1968: 24)

As we showed in the previous section, the folk attitude to law in Russia demonstrates lack of trust. This is rooted in history, and its core is the balance of power between the state and the peasant community, and later society as a whole. The Russian ethnologist Svetlana Lurie observes that in pre-revolutionary Russia there were no regular or consistent relations between the state and members of society. The state in reality differed significantly from what it purported to be. It ignored the community, and the community, in turn, ignored the state by organizing its own life according to the laws that it had created. The community often confronted representatives of power when conflicts arose (Lurie 1997, downloaded in December 2005).

This lack of coherence might be one explanation of why the notions of law and morals are disconnected in Russian culture; moreover, justice is considered to be more important than truth (see, e.g., Lebedeva 1999; Lurie 1997; Stepanov 2001; Znakov 1997). Our informants had learned not to trust law or the state. And as Guboglo put it, a lack of trust is critical in the attitude to law since it leads to the supremacy of power over it. Ethical norms erode or are destroyed completely, while agreements and mutual obligations become valueless (Guboglo 2003: 215). Even after moving to another country immigrants often perceive the law as an instrument of oppression, and its violation as a right and moral action (Markowitz 1993: 202-210). Israeli sociologists have noticed that immigrants from the FSU are more tolerant of "white collar" crimes than veteran Israelis. However, when answering structured questions or participating in sociological surveys which include questions about the subjects' readiness to report violations of that sort, they made general statements without referring to their own experience and practices (see Al-Haj and Leshem 2000: 51-53). According to Rothman, even if respondents to structured questionnaires were asked what they would do in a hypothetical situation, one would not necessarily know what they would do if actually confronted with such situations. Choices made in hypothetical dilemmas may tell us little about respondents' actual behavior (Rothman 1980: 107). In the interviews that we recorded, people disclosed facts of their own life, thus becoming vulnerable. As we have mentioned, such stories are usually shared with members of one's own group, who are expected to understand that evading the law is a means of survival or a compensation for being an outcast (Tice et al. 2002: 175-187). Like the so-called "pardon tales" they turn the crime (or rather violation of the law) into a story (Davis, 1987: 1-6), yet in our case the aim is not to plead for forgiveness but to entertain the audience.

Personal narrative research always deals with the exposure of the sensitive aspects of the self. The researcher becomes responsible to the subjects for not violating trust. This responsibility increases exponentially when interviewees talk about the violation of the law and the moral norms prevailing in society (Miller 2000: 83). Luckily for us, the sample we collected contains no stories about crime or behavior threatening people's lives. Had it been otherwise we would have faced a serious moral dilemma. Another ethical problem that emerged during the fieldwork was that many informants were convinced that we shared their views and sentiments entirely, including their attitude to the law. Like other

immigrant researchers investigating their own group, we found ourselves in limbo between the Israeli establishment and the immigrant community. Trust and solidarity were poised ready to evaporate the moment our interviewees suspected we were serving *them*, the state. This suspiciousness was particularly strong among members of the older generation.

Some of the narratives we analyze concern the abuse of power. But although they cannot be classified as trickster stories, they are important for us because they show how the mechanism of power works and what triggers people to cheat the system.

How to justify bending the law

As noted, our sample includes four plots told by different participants in the same events which we will quote and analyze in this section. We chose these narratives because they show selectivity of narrators' memory and the first phase of the folklorization process.

Valeria, 70

I remember how we... In N. we had a collection of medals and we were anxious to take it out when we decided to emigrate. We could not take the medals as a whole collection. And so we sent them in postal parcels to different addresses in Israel. A kilo each, and that's how we sent them. We had a medal dedicated to Pushkin, a medal by sculptor Skudnov, included in catalogs... Well, he is quite famous. We weren't allowed to take that medal because it was issued to celebrate Pushkin's centenary. But we were so eager to keep it. And so I thought, "Too bad if this medal gets lost, but the hell with it. Nothing ventured, nothing gained." So I put it into a regular postal parcel and wrote in the accompanying letter: A medal: "Pushkin". And that's how it reached us.

Raia, 48

My second story is about taking medals out of the country. These were old medals. We had a collection. And, in fact, it is allowed to take out medals as individual pieces. But it is prohibited to take out collections. My parents sent them as if they were gifts in postal parcels; there were about 30-40 parcels, not heavier than one kilo each. They were addressed to three friends in Israel. One address was in Jerusalem, another in Tel Aviv, and the last one was in Haifa. And when we came [to Israel], we picked them up, and then it turned out that all the parcels sent to Tel Aviv and Haifa reached the addressees while hardly any of those sent to Jerusalem arrived. Then we searched for them and some were tracked somewhere near Munich. But some others were lost. Some of the medals, rare ones, were issued in the 19th century and it was forbidden to send them abroad. And so I took them out when I came to N. as a guest. I put them into a small children's backpack carried by my daughter. I had an answer ready in case they were be discovered [by the customs]. I would say that I'd bought them in the market on Andreevskii descent [a street in the narrator's home-town] and had no idea whether they were valuable or forbidden for sending abroad. This is my second story.

Even in these short narratives a mother and a daughter emphasize various aspects of the events. Valeria reads numismatic catalogs and knows every piece of her family collection. She remembers the dates when each medal was issued, she knows in whose honor

the medals were produced and to which memorable events they were dedicated. She singles out one of the most valuable pieces of the collection and tells the interviewer how she pretended ignorance. When filling out a postal form she did not lie in describing the medal, because, indeed, it was dedicated to Pushkin. She did not falsify the date when it was issued; she merely omitted it. Thus a medal that had the status of an antique piece was sent as a contemporary piece. We can infer that for Valeria it was a daring act, and she drew strength by referring to folk wisdom. She invented a way to downplay the significance of the "gift" and displays satisfaction that the trick worked. The safe arrival of this particular medal seems more important to her than the loss of some others, which she does not even mention.

Raia, on the other hand, does not evince familiarity with individual pieces of the family collection. Like her mother she does not doubt the wisdom of sending the collection. Her short narrative is divided into two parts: the first is told in the third person and focuses on the technicalities. She reveals how and where the medals were sent. She indicates which parcels arrived safely and which were lost and where they were found. But her real involvement in transporting the medals emerges in the second part of the story, when it was her turn to bend the law. Her strategy was similar to her mother's: pretending ignorance. She risked more though, because having items forbidden for taking outside the country in her luggage she could betray herself by fear, and in case of failure would have faced an unpleasant scene at the customs. Note that Raia's narrative is part of a longer interview. We recorded four of her stories, three of which dealt with customs, and one with court evidence in Israel. Raia structured each narrative as a separate story with a number in the introduction and a concluding sentence (e.g., "This is how I became a smuggler").

Natalia, 57

It was in November 1990. Quite a few friends and relatives are leaving for America and Israel. I didn't see off as many friends as some other people I know, but still many acquaintances from Ukraine and Georgia came to Moscow to register their [emigration] papers. And my mom and I witnessed all the dramas, and anxieties, and hurt feelings (pause). We saw all these heart attacks and tears, and a general mess. And most of the émigrés were reasonably well-to-do. I never saw off very wealthy or really rich people, but neither were the people I saw off poor. All of them had something they wanted to take out [illegally], and so they tried to cheat and sometimes they succeeded and sometimes they failed. And only twice in my life did I see off my friends... One was going to Italy. She had no property at all. She was going to join her fiancé and was eight months pregnant, and they [the customs] had taken her wedding band, no, not the wedding band, but the engagement ring given by her fiancé. It was a terrible tragedy, and still today I cannot make sense of it. I couldn't do anything then. I managed to send her that ring many years later... Oh, and one other friend, my very best, my closest friend ... she didn't have anything either. On her last day [before emigration] she bought a splendid leather jacket, the first one in her life. We carefully examined it, we checked many times whether it looked real smart, and we bought a couple of other garments too. And besides this, she had nothing else except bitter, piercing, sad and happy memories of N. and of everyone she'd left there. And finally we come for the customs examination. You know, when I saw off my relatives I knew that they had something, something that was in excess [of what was allowed by customs regulations], and something hidden, and something had probably

been already sent [with other emigrants]. I would be worried how they would pass [customs control], but in this particular case there was nothing to be worried about. Because she really had NOTHING. The only anxieties were related to parting. And all of a sudden a petty man, in his petty position decided to show how much power he had been given at the expense of my friend. And probably he had previously done that at the expense of many other people. And how did he search this poor girl! Inside and out, from top to bottom, over and over again. And it wouldn't be such a big deal if it hadn't been for the fact that the only thing that he did find was her father's watch. Katia's father had passed away a long time ago. He was very dear to her. As far as I remember the watch didn't even work but the memory was powerful, not fake, and very important for the heart. The watch was confiscated. No, it wasn't confiscated, but Katia was told to leave it behind, the watch and some other trifles. And (pause), Katia went back and gave these things to me. And there was something else, I don't remember now, but it was really something completely unimportant, something like a sandwich or something else that couldn't be taken across the border. And the paradox of the situation was that not a single customs officer, including this particular one, none of them was on guard to defend interests of the country. And he was not alert to prevent valuables being taken out. He was simply a petty man who felt he was big and significant carrying out his terrible mission. As soon as he did carry it out, the interests of the country no longer bothered him, and the paradox of the situation was that we were allowed to come close to each other again and say goodbye once more. We couldn't even dream this would be possible. And when after all this horror, humiliation and pain Kat'ka realized she could come and kiss me once more, neither she nor I knew what would happen. But anger, I am not frequently possessed with anger but then it simply boiled over in me. I know there are moments in my life when I am capable of anything! Just at that very moment, all of a sudden I remembered that I had the watch! It wasn't important just to give it back to her but to prove something to them! And taking her hand in mine, I shoved the watch up her sleeve and whispered... I remember the first thing I said clearly, but don't remember at all what else I said then. I said, "Hold it, Kat'ka!" And then I said something else, something angry and revengeful. Something of the sort: "Damn them all!" Something of the sort, you know, slogan-type, and revengeful. And I felt relieved. And I had the feeling that it was some kind of a plot, and there was a belief that whatever you say, they couldn't take us with bare hands.

Ekaterina, 53

Naturally, when we decided to leave we were thinking of how to take out valuables. Well, we didn't have real valuables, but those were objects that were dear as memories about the family and the people who had passed away. Well, besides, it was very difficult to take out old books because books published before 1945 were simply prohibited for sending them abroad. We had a big collection of books from the Academia publishers that had come out before 1945. And I remember how I gave them away to acquaintances, and I didn't know whether I would ever be able to come [to Russia] again. And so I had to leave many of my favorite books. I remember a scene in the Public Library, where we had to bring books and photographs for inspection and a permit for taking them out. There was a woman there who was terribly upset because she wasn't allowed to take out a photograph of her son wearing a school uniform. The old [Soviet] school uniform looked like the pre-revolutionary Russian school uniform. And the inspector, a young woman, became stubborn. She didn't know that such a uniform had existed [in Soviet times], and refused point blank to give a permit. The

most... the most honest people, who had never even dreamt of cheating, indulged in it before departure. I know someone, a person of advanced age, a Ph.D. and a professor. She took apart her pearl necklace, interspersed real pearls with fake ones and decorated her cardigan with this mixture. It was fashionable then, you know, woolen cardigans decorated with pearls were all the rage (pause). And this is what happened to me when I was crossing the border. I had gold earrings, a pendant and a gold watch. These were not antiques, but Soviet-made objects. But apparently their total value was higher than what it was allowed to take out. And the customs officer, a woman, said, "Well, you'll have to leave something behind. Choose what". I wanted to leave the earrings, but she said, "No-no-no! Leave the watch". Fortunately, my friend was there to see me off. So I went back and gave it to her over the barrier, I mean the watch. Then it turned out that my luggage was overweight, so I had to take out some things out of the bag. I took out a blanket, a hair-dryer, and again handed it to her over the barrier. And when I gave these things to her, she took hold of my hand and put the watch into it. And so I crossed [the border] holding this watch and violating customs rules. I experienced the exhilaration of real triumph: I managed to outsmart the system at least in something.

Natalia is the only narrator in our sample who is not an emigrant and lives in Moscow. While immigrants recall the episodes of departure, her repertoire of stories linked to emigration focuses on seeing her friends and relatives off. Natalia combined two stories in her narrative, and although the first one does not have a double, we could not separate the two because structurally they form one whole united by an introduction. Furthermore, they are related to the same conflict between Soviet authorities and the individual and form a unit in the composition. Natalia juxtaposes her two friends and all the other emigrants who tried to violate customs rules. She emphasizes that both her friends were very poor and had nothing to hide from the customs. This is important for her because she wants to show how unfair it was that out of all the others it was these two who were "caught" with the one and only one valuable object each of them possessed. In both cases the value was more symbolic than monetary. This is why Natalia mentions that the watch did not work. The narrator does not conceal her acute dislike of the system. Note that she opposes herself and her friends to the invisible but malicious "them". She is convinced that customs officers' vigilance has nothing to do with conscientiousness but only with conceit and petty pride in their own power. Although both episodes are reminiscences of the events that took place over a decade before, Natalia is full of emotions recalling the two events which she still perceives as a "tragedy" that triggered "horror", "pain", "humiliation" and anger that "boils over". In both cases she was to be the caretaker of the returned valuables and is proud to have passed them back to the owners.

Ekaterina's narrative also includes three story lines: providing books and photographs for inspection, hiding real pearls among the fake beads, and finally, the twinned story about the watch. Like Natalia, she claims that virtually no emigrant left the USSR without breaking customs rules, and emphasizes that people were particularly eager to take out objects having symbolic value. Like Natalia, Ekaterina dwells on the lack of professionalism in the actions of the officials. Her memories of the episode with the watch, however, deviate significantly from Natalia's. First, it is the gender of the customs officer; secondly it is the reason why the two friends could come closely into contact again, and finally, it is the details of how the watch was secretly handed back to her. More importantly, Ekaterina's perception of the events is much less emotional than Natalia's. She doesn't

mention humiliation or anger. Nor does she confirm that her luggage was thoroughly searched. Nothing in her narrative indicates that, indeed, she was extremely poor at the time of emigration. Above all, she does not even hint that the watch belonged to her father or was a family heirloom. But both narrators are united in the feeling of triumph and revenge that they experienced when they managed to “outsmart the system”.

Roman, 75

This is about an incident which I always recall with a smile. Someone very close to me asked to do something that seemed very simple. It was necessary to testify in the rabbinate that her friend, a Jew, was to get married to someone who was also Jewish. And I had to testify that I had been acquainted with that woman in the town where she had lived before emigration and that I knew the young man and that he had also lived in the same town. I also had to say that I knew that their parents were indeed Jewish. I went to the rabbinate and received a hearty welcome. They started talking to me, and what is interesting is that they started speaking Yiddish. And I replied in Yiddish. The rabbi obviously respected me for this, and further, well, it was simply a conversation between two men who could understand each other. That's it.

Raia, 48

*This is a story of false evidence, or to be more precise, a story of how I persuaded my own father to give false evidence. It was like this. A friend of mine from N. had to prove that she was Jewish. And Jewish she was. I knew her still in N., and I knew her rather well too. In fact, it was enough to look at her to realize she was Jewish [laughs]. You would never find a more typical Jew. But something in her mother's papers, well, her nationality wasn't indicated. There was a period in the Soviet Union when there was no entry for nationality on the birth certificate. And she asked me to go to the rabbinate together with her to testify that she's Jewish. I promised I would, but when the day to do it approached, she called me, confused and frustrated, and said I wasn't right for the task, because only men can testify. She was extremely upset, and all of a sudden an idea occurred to me: “Wait, I'll ask my dad.” My dad had never met her. I went up to him and said, “Look, my friend Marina is begging to go to the rabbinate with her and testify she's Jewish, but my testimony is no good, because they don't allow women's testimony. Can you do it?” And he said, “Sure.” Marina came to pick him up. He saw her for the first time in his life then. He came to the rabbinate with her and testified with a lot of confidence that she's Jewish. Well, after all it was no lie. She **IS** Jewish.*

We asked Roman for an interview because we had heard him tell this story on various occasions among friends. Roman is a good storyteller and he relished telling of his mischief. He agreed to the interview albeit not enthusiastically. To our regret, the recorded version was stripped of juicy details and proved to be much drier and poorer in details than those we had heard before. Moreover, Roman did his best to disguise the fact of false evidence, although he hadn't been at all ashamed of saying it at all in the absence of the tape recorder. Unlike him, the second narrator, his daughter, was frank and revealed a couple of details missing from Roman's narrative. First, Roman failed to mention that he had become involved in problematic activities through his daughter, and our pledge of anonymity did little to reduce his vigilance. Apparently, he was not at all worried about himself but he wanted to protect his daughter from whatever trouble might arise and so

disguised her as “someone very close to me.” Secondly, he “forgot” to mention that he had first met the girl for whom he was going to testify only on the way to the rabbinate. Thirdly, Roman’s daughter Raia, who knew the couple well, had no recollection of the necessity to testify for the girl’s fiancé. Neither could she recall that the young man had come from the same town. And finally, Roman didn’t mention that the reason for his daughter’s request was related to gender issues, namely women’s inequality in the religious court.

Note that Raia says that her friend looked like a typical Jew, which is a decisive factor for her to prove the woman’s ethnicity. This is not a chance remark but a widespread stereotype that still prevails among former Soviets. Even after years spent in Israel and exposure to the Jewish tradition, the knowledge that it is not the phenotype that makes a person Jewish remains on the periphery of consciousness, and in spontaneous narration habitual attitudes dominate.

Another interesting detail emerging from Roman’s story is that according to him, his credentials as a witness in the rabbinate were proven by his ability to speak Yiddish. Since many elderly immigrants from the FSU have not manage to master Hebrew, Yiddish remains the only language in which they can communicate with members of the receiving society. We don’t know whether the rabbi chose Yiddish as the most likely means of communication or whether, indeed, it was an additional means of verifying Roman’s own Jewishness, and in effect the validity of his testimony.

The second incident of false evidence is also related to ethnic issues.

Ekaterina, 53

This happened a year after I immigrated. My husband and I “acquired” a foster son. This was the son of a fellow-student of mine, we were at school together. He [the foster son] came to Israel alone. He had fallen in love with a girl and [pause] followed her when she emigrated. And we tried to help him in whatever we could, and so did the girl’s mother. He often stayed overnight at her place and sometimes at ours. His father is Jewish, but his mother is Russian. And he was afraid that he would have problems because it wasn’t clear what they would write in his teudat zeut (Hebrew for ID). One day, the girl’s mother called and said, “You know, Katia, Serezha wants to be circumcised but first he must, first someone has to confirm he is Jewish”. I said, “I will”, and we went to see the Rabbi. We told him enthusiastically that we knew Serezha’s family and that it was an excellent family! This is what we emphasized: the family was good. He [the rabbi] was watching us with curiosity, that is, how we displayed all our emotions and passions. He asked questions about the boy’s mother but we said we were not very well acquainted with the mother although knew the father very well. Some time later Serezha was circumcised and he stayed at our place after the procedure. Later, when he went to pick up his teudat zeut it turned out he was registered—after all, he was not registered as Jewish. Well, my husband said, “Do you realize that you have become a false witness? Besides, your evidence was not worth anything since you are women”. But we were convinced we were doing the right thing. The young fellow came here all alone, and things are hard for him, and one has to see to all the necessary conditions... at least there shouldn’t be any obstacles preventing him from starting a new life in Israel.

Valentina, 59

Valentina: By that time Serezha had already been circumcised, but still, he sort of wasn’t Jewish because his mother is Russian. And we thought there would be complications

for him because of this, although now it is clear that people live very well without it and have no complications. But then we were really scared and wanted to help him. We decided that we would testify that I, er, knew his relatives back in Leningrad, and ... my mother knew... [inaudible]. I remember we had invented a whole story to prove that his mother's Jewish. And we were concerned only about one thing: we wanted it to go smoothly. Naturally, we had no qualms of consciousness because we were FURIOUS that a person was turned into an outcast, we were really furious. [inaudible] I remember that we were going to the synagogue in the state of elation, we were [inaudible] we were in a very good mood. I don't remember at all who I spoke to, to some rabbi I guess.

Interviewer: Do you remember where it was?

Valentina: Well, it was in that big synagogue in Haifa in a beautiful place (we omit the name of the area to preserve anonymity), I liked the place very much. Well, they treated us very nicely, everything was fine, we... As far as I remember I said that the kid had come to Israel alone, that he's such a... that it is necessary to help him because he is completely alone here [inaudible], and that I know his parents although he is not my relative, that is it's as if ... Well, it is essential that he should get help and settle down properly.

Interviewer: And what was the end of this whole story? For him, I mean.

Valentina: Well, as far as I remember it ended well. [pause] You know what... I don't really remember. I think his Jewishness was confirmed. (Looks at the interviewer with a question in her eyes, but the interviewer shakes her head.) No? It wasn't!? Oh, really? I thought it had been confirmed. (...) Could they have really failed to confirm Serezhka's Jewishness? You know what, yes, I remember now, yes, he [the rabbi], said that he [Sergei] should be circumcised and then everything would be fine. Sure, you are Jewish, and that's it! And it was sort of a confirmation that he's Jewish. (...) But I must say it didn't really do any harm. (...)

Interviewer: No, it didn't.

Valentina: And he lives a normal life here and feels o.k.... I want to add something on the subject of law. Our amuta (Hebrew, voluntary organization) is the only island in the whole world of injustice. We sometimes try to..., we try to adhere to law and we try to act. Well, say, when they catch, sales people, that is, we try to catch salespeople in the act and make them do things according to the law; on the other hand on some occasions we try to bypass the law, because the law is so idiotic, so cruel, so absurd... Even Israelis, you know, and we together with them try to circumvent the law in order to help people. (...) And there are cases, very complex cases when a person finds herself in a terrible situation, absolutely terrible and all because of the stupid law. Well, you know what I mean.

Like in the previous pair of stories, here we have two versions differing in some relevant details. First, the two stories deviate in the sequence of events. Ekaterina indicates that false testimony was indispensable for circumcision, while Valentina starts her story by saying that it had happened after the circumcision. Since the career of the young man for whom our subjects gave false evidence proved to be very successful, Valentina forgot that the testimony had proven useless. When the interviewer, who had heard Ekaterina's story first, betrayed herself by showing that Valentina's memory might be failing her, she reconstructed the events more accurately. Valentina is open in admitting to giving false testimony. She elaborates on how the story of the relationship was invented. Ekaterina, on the other hand, does not openly divulge the fact of lying. She emphasizes her friendship with the young man's father as if this were the proof of his wife's Jewishness. After the two

interviews we met Ekaterina again and asked without a tape recorder whether she had done it deliberately or unconsciously. She tried to analyze her own motives and admitted that she wasn't sure. This leads us to believe that it was done semi-consciously, out of habit to conform to the norm. Contrary to three episodes in the six narratives quoted earlier, in the last one the trick failed. False evidence proved useless. But since none of the participants was punished, and since the young man's integration was not affected, Valentina's and Ekaterina's narratives radiate cheerfulness and optimism.

The motif that is common to the four stories about false evidence is the narrators' conviction that their behavior was moral. They were expressing solidarity with a "friend in need", thus proving once more that in Russian culture fairness is more important than the truth. In the first case, the participants thought that it was unfair that women's testimony was not accepted. In the second, the subjects thought it unfair that a young man who had the courage to start a new life in Israel all alone without family support should suffer discrimination. We are not sure that these stories would meet with sympathy from veteran Israelis. Fake Jewishness of immigrants from the FSU is a sensitive issue in the formal and informal Israeli discourse. Israeli society welcomes potential immigrants but finds it hard to tolerate the actual ones, especially when the latter do not meet Halachic criteria, or societal expectations, such as willingness to assimilate and readiness to mount the social ladder slowly instead of competing vigorously against veterans. For many immigrants ethnicity is a sensitive issue, because people feel they suffered discrimination in the USSR, irrespective of their being Halachically Jewish.

As mentioned earlier, immigrants from the FSU are primarily secular and do not perceive religious law as real law. Rather they see the parallel between religious law and Soviet bureaucracy. Readiness to make concessions works for "good" people. If documents are forged by thieves, prostitutes, or people known to be dishonest in other ways, most immigrants are unlikely to show sympathy. So the law is not perceived as an abstract category but is highly personalized. The specific feature of immigrant groups is that they find themselves at the intersection of rules and laws: people's mentality is dominated by the situation in the country of origin while the consequences of behavior are affected by the laws and practices of the receiving society.

Conclusions

All the narratives quoted in this essay, with the exception of Roman's, preserve the spirit of traditional trickster stories. They are novella-like personal narratives in which narrators act as heroes showing off their mischievous experiences and daring exploits. None of them cheated individuals but all were duping the system. Immigration has not changed the attitude to the state that has evolved in Russian culture: they still feel it is a relationship of confrontation requiring defense on their part. As is typical of Russian folk tradition, contemporary tricksters justify their duplicitous behavior by the weakness of their own social position or of the people on whose behalf they act. Stories of this type do not trigger criticism from in-group audiences; just the opposite—listeners usually express solidarity and start telling similar stories to enjoy the status of the hero themselves.

The analysis of "twin" stories confirms that recollections of past events are not static or fixed. As the Russian semiotician Viacheslav Ivanov points out, the real gift of human memory is not in passive memorizing but in creative reproduction (Ivanov 1998: 571).

Remembering is selective, it depends on the narrator's agenda, and on his/her role in the events. Sometimes the significance of this role is inflated, but sometimes an attempt is made to downplay it. In addition, audience expectations always affect the storyteller. Contemporary personal narratives with elements of trickster stories are rooted in the tradition and enrich it. The types of tricks change, but the social aspects, and the key features of the plots, remain the same.

References

- Aarne, Antti and Thomson, Stith (1964) *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Helsinki: FFC No. 3.
- Al-Haj, Majid, and Leshem, Elazar (2000) *Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten years later*. A research report, Haifa.
- Bocharov, V. V. (1999) Antropologia prava: antropologicheskie i iuridicheskie aspekty (Anthropology of Law: Anthropological and Judicial Aspects, in Russian). In Novikova, N. I. and Tishkov, V. A. (eds.), *Chelovek i pravo. Kniga o letnei shkolepo iuridicheskoi antropologii*. Moskva http://www.jurant.ru/rus_index.html
- Cohen, Albert K. (1959) The Study of Social Disorganization and Deviant Behavior. In ROBERT K. Merton, Leonard BROOM, and Leonard S. COTTRELL, Jr. (eds.), *Sociology Today: Problems and Prospects*. New York: Basic Books, 461–484.
- Dal', Vladimir (1957) *Poslovitsy russkogo naroda* (Proverbs of the Russian People, in Russian). Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury.
- Davis, Natalie Zemon (1987) *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*. Cambridge: Polity Press.
- Egorov, B. F. (2002) Tema obmana v russkoi literature (The Theme of Deceit in Russian Literature, in Russian). In N.V. Serebrennikov (ed.), *Vremia i tekst. Istoriko-literaturnyi sbornik*. Sankt Peterburg: Akademicheskii proekt, 13–17.
- Fialkova, Larisa (2005) The Experience of Adaptation in the Narratives of "Russian"-Israeli Women. *Diasporas*, 1: 19–47.
- Guboglo, M. N. (2003) Russkii iazyk i tolerantnost' (The Russian Language and Tolerance, in Russian). Moskva: Saryi sad.
- Halevi, Sharon (2004) Trick or Tale? The Theory and Practice of Being a Trickster in the Colonial South. An unpublished presentation at a conference on "African Influences on American Culture." The Center for the Study of the United States, University of Haifa, Haifa, Israel.
- Ivanov, Viacheslav (1998). Nechet i chet. Asimmetria mozga i dinamika znakovykh system (Odd and Even. Brain Asymmetry and Dynamics of Semiotic Systems, in Russian). In: *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kul'tury, vol. 1*. Moskva: Iazyki russkoi kul'tury: 381–602.
- Jason, Heda (1975) *Ethnopoetics: Multilingual Terminology*. Jerusalem: Israel Ethnographic Society.
- Jessor, Richard, Graves, Theodor D., Hanson, Robert C. and Jessor, Shirley, L. (1968) *Society, Personality, and Deviant Behavior: A Study of a Tri-Ethnic Community*. New York, Chicago, San Francisco, Atlanta, Dallas, Montreal, Toronto, London: Holt Rinehard and Winston, Inc.

- Lebedeva, Nadezhda (1999) *Vvedenie v etniceskuiu i kross-kul'turnuiu psikhologiu* (Ethnic and Cross-Cultural Psychology: An Introduction, in Russian). Moskva: Kluch-S.
- Lurie, Svetlana (1997) *Istoricheskaia etnologia: Uchebnoe posobie dlia vuzov* (Historical Ethnology: Textbook for Universities, in Russian) Moskva: <http://svlourie.narod.ru/hist-ethnology/>
- Markowitz, F. (1993) *A Community in Spite of Itself: Soviet Jewish Émigrés in New York*. Washington, London: Smithsonian Institution Press.
- Meletinskii, E. M. (1979) *Paleoaziatskii mifologicheskii epos* (Paleo-Asian Mythological Epic Literature, in Russian). Moskva: Nauka, Glavnaia redaktsia vostochnoi literatury.
- Mertvago, Peter (1995) *The Comparative Russian-English Dictionary of Russian Proverbs and Sayings*. New York: Hippocrene Books.
- Miller, Robert L. (2000) *Researching Life Stories and Family Stories*. London: Sage.
- Moldavskii, Dmitrii (1979) Introduction. In D. Moldavskii (compiler and annotator) *The Russian Satirical Tale*. Leningrad: Khudozhestvennaia Literatura, 5–23.
- Riles, Annelise (1994) Representing In-Between: Law, Anthropology, and the Rhetoric of Interdisciplinarity. *University of Illinois Law Review*, 3: 597–650.
- Rothman, Golda R. (1980) The Relationship between Moral Judgment and Moral Behavior. In Myra Windmiller, Nadine Lambert, Elliot Turiel (eds.), *Moral Development and Socialization*. Boston: Allyn and Bacon, 107–127.
- Stepanov, Yu. S. (2001) Zakon (The Law, in Russian). In Yu. S. Stepanov *Konstanty: Slovar' russkoi kul'tury*. Izdanie 2-e, ispr. i dop. Moskva: Akademicheskii Proekt, 571–600.
- Ice, Dianne M., TWENGE, Jean M., and SCHMEICHEL, Brandon J. (2002) Threatened Selves: The Effects of Social Exclusion on Prosocial and Antisocial Behavior. In Joseph P. Forgas and Kipling D. Williams (eds.), *The Social Self: Cognitive, Interpersonal, and Intergroup Perspectives*. New York, London, Hove: Psychology Press, 175–187.
- Yelenevskaya, Maria N., and Fialkova, Larisa (2005) *Russkaia ulitsa v evreiskoi strane. Issledovanie fol'klora emigrantov 1990-kh v Izraile* (The Russian Street in the Jewish State: Investigation into the Folklore of Immigrants of the 1990s to Israel, in two volumes, in Russian). Moscow: Russian Academy of Sciences, Institute of Ethnology and Anthropology named after N.N. Miklukho-Maklai.
- Znakov, V. V. (1997) Ponimanie pravdy i lzhi v russkoi istoriko-kul'turnoi traditsii (The Notions of Truth and Lie in Russian Historical and Cultural Tradition, in Russian). In N.M. Lebedeva (ed.), *Etnicheskaia psikhologia i obschestvo*. Moskva: Institut Etnologii i Antropologii RAN, 119–125.

Wie man das System austrickst: Immigranten erzählen

Larisa Fialkova and Maria N. Yelenevskaya

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit dem legalen Bewusstsein und dem gebräuchlichen Recht, wie es sich in den persönlichen Erzählungen von Immigranten aus der vormaligen Sowjetunion (FSU) widerspiegelt, die wir in Israel gesammelt haben. Die russischsprechenden Israelis bilden eine eigene Gemeinschaft mit der ihr eigenen Subkultur, und sind entschlossen ihre Sprache und Lebensgewohnheiten, die sie aus ihren Ursprungsländern mitgebracht haben, zu erhalten und so die gewohnten Lebensformen zu reproduzieren. Unter den verschiedenen Denk- und Gesinnungsmustern, die in der FSU geformt wurden, befindet sich auch ihre Einstellung zu Recht und Gesetz.

Sowjetische Bürger sind in einem totalitären System aufgewachsen, und gerade deswegen fühlten sie sich an die Gesetze nicht besonders gebunden. Gesetze wurden als Mittel der Repression des Staates gegenüber den Individuen verstanden. Gesetze zu umgehen wurde da als moralisch richtig und berechtigt betrachtet. Die Immigration in andere Länder hat nicht zur Veränderung des legalen Bewusstseins oder der Verhaltensstrategien geführt. Geschichten von Schelmereien, in welchen der rechtsbeugende Erzähler als Held dargestellt wird, haben grossen erzählwert und bilden ein charakteristisches Genre der Immigranten folklore.

Dieser Aufsatz gründet sich auf direkten Befragungen, welche wir selber durchgeführt haben, und die sich auf die persönlichen Erfahrungen der Befragten unmittelbar vor der Emigration aus der FSU, und unmittelbar nach der Immigration nach Israel bezogen. Wir untersuchen die historischen, volksculturellen und literarischen Wurzeln der non-chalanten Einstellung der Immigranten zu Recht und Gesetz. Die soziale Ausrichtung der russischen Varianten von Schelmengeschichten und Sprichwörtern zum Thema Recht und Gesetz spiegeln den Konflikt zwischen Staat und Gemeinschaft wieder. Soziale Motive stehen hier stark im Vordergrund. Alle Erzählmuster in den von uns analysierten Interviews erzählen von Gesetzesbrechern und können in folgende drei Unterkategorien eingeteilt werden: Schutz und Erhaltung des Selbst und der Familie; Schutz und Erhaltung des Anderen; Schutz und Erhaltung von Familieneigentum oder Eigentum von anderen. Die Erzählungen der Immigranten, die wir in diesem Aufsatz zitieren, erhalten den Geist von althergebrachten Schelmen- und Betrügergeschichten. Es handelt sich um romanhafte persönliche Erzählformen, in welchen der Erzähler als Held agiert, der seine Schelmenerfahrungen und wagemutigen Erfolge hervorhebt. Keiner hat seine Mitmenschen betrogen, aber alle haben das System dupiert. Die Immigration hat ihre Einstellung zum Staat, wie sie in der russischen Kultur entwickelt wurde, nicht verändert: sie fühlen sich noch immer mit dem Staat im Konfrontationszustand, der von ihnen Verteidigungsmassnahmen erfordert.

Auch die zeitgenössischen Schelmen rechtfertigen ihr zweideutiges Verhalten durch die Schwäche ihrer eigenen sozialen Stellung oder der Stellung der Personen, für die sie etwas unternehmen, genau wie dies auch typisch für die russischen Volkshelden ist. Geschichten dieser Art erwecken keine Kritik von seiten der Zuhörer, ganz im Gegenteil, die Zuhörer zeigen Solidarität und beginnen von selbst ähnliche Geschichten zu erzählen, damit auch sie in den Genuss des Heldseins kommen. Die spezielle Situation der Immigranten zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich am Kreuzungspunkt

von Regeln und Gesetz befinden: Die Mentalität dieser Menschen wird durch ihre Situation im Ursprungsland immer noch beherrscht, während die Konsequenzen ihres Verhaltens von Gesetz und Praxis des Aufnahmelandes bestimmt werden. Indem wir uns auf Parallelerzählungen, welche von verschiedenen Teilnehmern der selben Ereignisse erzählt werden, konzentrieren, können wir die Selektivität der Erinnerung aufzeigen, und die ersten Stadien des Übergangs von persönlicher Erzählung in Folklore festmachen.

**PSIHOLOŠKA INTERPRETACIJA
LJUDSKEGA IZROČILA**

**INTERPRETAZIONE PSIHOLOGICA
DELLA TRADIZIONE POPOLARE**

**PSYCHOLOGICAL INTERPRETATION OF
FOLK NARRATIVE**

Plurima mortis imago

Zuzana Profantová

/The image of multiple death/ The author of this contribution presents the image of death in genres of the Slovak folklore. She focuses her attention on the signs of death in a traditional environment with special attention paid to the omens and signs of death in dreams. She is looking for analogies in folkloristic materials with C. Jung's hypotheses about dreams and with M.Eliade's theory of rituals. The image of death as a bride, which on a symbolic level means an initiation, is the dominant feature for the entire body of the material. The image of the white bride- death has an archetypal character.

Der Mensch ist das einzige Wesen, von dem wir wissen, dass es sich nicht nur um Selbsterhaltung bemüht und biologisch bedingte Mechanismen zur Abwendung des Todes verwendet, sondern auch vom Tod als dem unabwendbar kommenden Ende der eigenen Existenz auf dieser Welt weiß. In dem Bewusstsein seiner selbst, in dem er sich als ein bestimmtes Ich sieht, das sich von allem anderen unterscheidet und selbständig vor diesem Anderen steht, weiß er um seine eigene Zeitlichkeit. Das heißt, der Mensch lebt nicht wie ein Tier in der Gegenwart des gegebenen Augenblicks, sondern er muss die Möglichkeiten und die Last seiner Vergangenheit aktiv meistern. Gleichzeitig geht er einer stets offenen und unentschiedenen Zukunft entgegen. Diese ist durch eine „tödliche Gewissheit“, nämlich den Tod begrenzt.

Die einfachste Definition des Todes bietet das Kleine Enzyklopädische Wörterbuch (Malý encyklopedický slovník), 1972 auf Seite 112 : Tod, mors – Erlöschen des Organismus als Ganzes, dauerhafter, irreversibler Stillstand allen Geschehens im Körper (biologischer Tod), natürliche Folge des Lebens (physiologischer Tod). Das Wörterbuch der slowakischen Sprache IV. (Slovník slovenského jazyka IV.), 1964 führt auf Seite 129 an: Tod...1. Ende, Erlöschen des Lebens, vollständiger Stillstand aller Lebensäußerungen, vor allem des Menschen... 2. Erlöschen des Lebens personifiziert in bestimmten Gestalten (Knochenmann (Skelett) mit der Sense u.Ä.), Tödin... 3. dichterisch – Verderben, Vernichtung, Erlöschen, Ende von etwas. Das sind materialistische Definitionen. Die idealistische Weltanschauung und der Glaube betrachten das Phänomen Tod anders. Die Entstehung von religiösen Vorstellungen legte in Tausenden von Jahren eine lange Entwicklung zurück. Um aber eine Stellung zum Tod beziehen zu können, muss man ihn akzeptieren, zur Kenntnis nehmen. Aus phylogenetischer Sicht setzt die Entstehung des Bewusstseins des eigenen Todes und die Herauskristallisierung der Beziehungen zu ihm bereits eine bestimmte Entwicklungsstufe der Gesellschaft, der Beziehungen des Menschen zur Natur, und vor allem das Selbstbewusstsein des Menschen als eines souveränen, autonomen, in der Gemeinschaft von Menschen lebenden Wesens voraus, das aber gleichzeitig diese Ge-

sellschaft durch den Tod verlassen kann und auf der anderen Seite auch verlassen muss. Das Wissen um die eigene Sterblichkeit führt den Menschen zur Ausbildung von Haltungen zu dieser Tatsache. Von sich zu wissen, bedeutet stets, von seiner Zeitlichkeit, seiner Vergänglichkeit zu wissen. Das Wissen von der Zeitlichkeit impliziert das Wissen vom Tod. Der Tod ist allzeit gegenwärtig, wenn auch im Zustand der Verdrängung, d.h. den Tod nicht zu beachten oder zu bagatellisieren. Die menschliche Existenz jedoch wird stets projiziert und gelebt am Horizont des Wissens um den Tod. Im menschlichen Leben ist der Tod eine Frage, und der Tod wiederum stellt eine Frage an das Leben selbst. Das Wissen um die eigene Sterblichkeit ließ den Menschen Einstellungen zu dieser Tatsache entwickeln. Historisch sind drei Haupteinstellungen zu unterscheiden:

1. Die Überwindung des Todes durch emotional-rationale Mittel der verschiedenen Religionen und den Glauben an ein Leben nach dem Tod (religiöse Einstellung).
2. Die Überwindung des Todes durch Flucht vor ihm. (Der Mensch versucht sich des aufdringlichen Gedankens durch sein ständiges Verdrängen zu entledigen, und flieht so scheinbar vor diesem Gedanken, er denkt nicht an den Tod! (obwohl er von ihm weiß)). Diese Einstellung repräsentiert der Ausspruch Epikurs: „Wenn wir sind, ist der Tod nicht. Wenn der Tod ist, sind wir nicht.“
3. Die außerreligiösepsychische Überwindung des Todes (Wissen um seine Sterblichkeit und sich mit diesem Gedanken abfinden zu können). Diese Einstellung kann man eine „philosophische“ nennen, weil sie ein bestimmtes außerreligiöses Verständnis von Tod und Leben voraussetzt. (STEINDL, R.: 1987, 26).

C. G. Jung charakterisiert das Leben als einen energetischen Prozess, der wie jeder andere irreversibel und daher eindeutig auf ein Ziel ausgerichtet ist. Und dieses Ziel ist der Zustand von Ruhe und Frieden. Jeder Prozess ist letztlich nur die anfängliche Störung des sozusagen ewigen Zustandes der Ruhe, der fortwährend nach Wiederherstellung strebt. Das Leben ist etwas Teleologisches *par excellence*, es ist als solches das Hinsteuern zu einem Ziel, und der lebende Körper ist ein System von Zweckmäßigkeiten, die um ihre Erfüllung bemüht sind. Das Ende eines jeden Prozesses ist sein Ziel. (JUNG, C. G.:1994, 108) Über die Jahrtausende begleiteten diesen Prozess Furcht, Beklommenheit und Angst, und das in einem unterschiedlichen, historisch determinierten Maße.

Seit jeher spürt der Mensch Unruhe, Scheu, Furcht und Angst vor dem Unbekannten. Und auch die Gefühle aus dem eigenen klinischen Tod sind für diejenigen, die ihn überlebt haben, schwer zu beschreiben und häufig unfassbar. Mit dem Faktum Tod sind die Menschen ausgesöhnt, aber niemand weiß wirklich, was danach folgt. Zwar verlangt der mythische Mensch „weiter zu gehen“, aber der wissenschaftlich verantwortliche kann das nicht zulassen. C. G. Jung konstatiert, dass der Mythos eine unverzichtbare und notwendige Zwischenstufe zwischen dem Unbewussten und der bewussten Erkenntnis ist. „Es ist sicher, dass das Unbewusste mehr weiß als das Bewusste, aber das ist ein Wissen besonderer Art, ein Wissen über die Ewigkeit, zumeist ohne Beziehung zu jenem „Hier“ und „Jetzt“, ohne Rücksicht auf die Sprache unseres Verstandes. Nur wenn wir seiner Aussage Gelegenheit geben, sich zu amplifizieren, gelangt sie in die Reichweite unseres Verstandes und der neue Aspekt wird für uns wahrnehmbar... Und wenn es nicht möglich ist, einen gültigen Beweis für das Weiterleben der Seele nach dem Tod zu erbringen, gibt es dennoch Erlebnisse, die

den Menschen zum Nachdenken anregen. Ich verstehe sie als Hinweise, ohne mir anzumaßen, ihnen die Bedeutung von Erkenntnissen zuzuschreiben.“ (JUNG, C. G.: 1994, 267)

Der Tod wird in der Geschichte und den Religionen von der Position des Ichs – und von der Position der Seele dargestellt. Im ersten Fall ist es eine Katastrophe, eine Strafe, als ob böse Kräfte den Menschen töten würden. Der vollständige, dauernde und irreparable Verlust des Bewusstseins, das physische Ereignis, aber auch das psychische, – der Mensch ist isoliert, alle Wege zurück sind ihm versperrt, was bleibt, ist Stille, Dunkelheit, Kälte. Es gibt keine Barmherzigkeit. Aber aus einer anderen Sicht ist der Tod ein freudiges Ereignis. Sub specie aeternitas, er ist die *H o c h z e i t*, das Mysterium Coniunctionis. (JUNG, C. G.: 1986, 270) Die Seele erlangt sozusagen Ganzheit und gewinnt ihre andere Hälfte. An griechischen Sarkophagen wurde dieses freudige Element durch Tänzerinnen dargestellt, an etruskischen Gräbern durch Gastmähler. Der tschechische Ethnograph des vorigen Jahrhunderts, Č. Zíbrt, führt zahlreiche ähnliche Beispiele aus polnischen Gebieten des 8. Jahrhunderts an. Aus westeuropäischen Quellen ist der Bericht im Capitulae von 785 über das slawische Bestattungsbrauchtum und Gastmähler an den Gräbern bemerkenswert. Auch der in Litauen lebende polnische Priester Jan Manecius (Maletius) beschrieb 1551 u.a. Rituale und Gastmähler für die Seelen der Verstorbenen. (ZÍBRT, Č.: 1894, 24)

Schon die alten Slawen personifizierten den Tod. Der allgemein verbreitete Frühjahrsbrauch des Tragens und Tötens der *Morena* – einer Stofffigurine, die den Tod, den Tod des Winters versinnbildlicht und vergegenständlicht, ist bis heute ein Relikt – *Mamuria Veturia*. Nicht auszuschließen ist auch die Ansicht, die E. Horváthová anführt, dass auch die alten Slawen ursprünglich junge Mädchen oder Burschen opferten, was als das wertvollste Opfer für die Götter galt, das im Sinne der Magie der Ähnlichkeit fungieren, die Lebensfähigkeit und Wiederbelebung der Natur unterstützen sollte. In Lauf der Entwicklung wurden die menschlichen Wesen durch eine Figurine ersetzt, die mit dem Winter und seiner Tötung identifiziert wurde. Ihre Vernichtung sollte das Ende des Winters herbeiführen, aber auch vieler Tode, die der Winter und mit ihm die Nahrungsknappheit und tödliche Erkrankungen verursacht hatten. In der Slowakei, wo dieser Brauch noch besteht, wird heute die *Morena* am „Todessonntag“ (in manchen Regionen auch *Palmsonntag* genannt) hinausgetragen. Schon die Benennung Todessonntag hat symbolischen Charakter und viele Aberglauben hängen mit ihm zusammen, z. B.: *Kto seje na Smrtnú nedelu, tomu sa urodia na poli smeti*. [Wer am Todessonntag sät, der erntet Unrat auf dem Feld]. Die anschaulichste Variante des Todes – des Winters ist aus der Zipser Ortschaft Kluknava erhalten geblieben, wo die weibliche Figurine *Šmertka* = Tödin genannt wurde. Kinder und Frauen sangen, wenn sie sie durch das Dorf trugen:

*/.../ Ide Smertka s kúdelú
na tú Smrtnú nedelu.*

A ty máj, kravám daj

A na voly a na kone

nezapomínaj /.../

(HORVÁTHOVÁ 1986:160)

*/.../ Es geht die Tödin aus Werg
an diesem Todessonntag um.*

Und du, lieber Mai, gib den Kühen

und vergiss die Ochsen

und Pferde nicht /.../

Ebenda führt E. Horváthová auch an, dass die Mädchen in Lopej eine Tödin trugen, die ganz in *W e i ß* gekleidet war, was bei den alten Slawen die ursprüngliche Farbe der Trauer war. Und wenn sie eine alte Frau trafen, sangen sie:

/.../ <i>Smrť nesieme, na koho nesieme?</i>	/.../ Wir tragen den Tod, zu wem tragen wir ihn?
<i>Na starú /.../ (meno ženy).</i>	Zur alten /.../ (Name der Frau).

Schließlich warfen sie den Tod in den Fluss.

Der Tod ist in der slowakischen Kultur allgemein, nicht nur der traditionellen Volkskultur personifiziert als Tödin – ein dämonisches Wesen mit Bezug zu eschatologischen Vorstellungen. So kommt er in der Literatur, der bildenden Kunst, in traditionellen Ritualen und Brauchtum vor, tritt aber als Akteur und auch als Thema in vielen Folkloregenes auf (Märchen, dämonologische Erzählungen, Brauchtumslieder, Abschiednahme von einem Toten, Parömien, Rätsel, Anekdoten) auf. Der Tod fungierte allgemein mit Benennungen wie *Smrtka* = Tödin, *tetka Smrť* = Tantchen Tod, *kmotra Smrť* = Gevatter Tod. Das Aussprechen seines Namens wurde aus Angst, ihn damit herbeizurufen, häufig tabuisiert und umschreibend ausgedrückt, mit Hilfe von Zeichen z. B. Sensenmann, Der mit der Sense, der Böse, der Hässliche u.Ä.

Die meist verbreitete Vorstellung vom Tod ist die Darstellung als weibliches Wesen – ödin – in Weiß gekleidet, mit einem weißen Tuch verhüllt. Diese Vorstellung hat einen slawischen Urgrund. Später, im Zusammenhang mit biblischen Szenen, erweiterte sich die Vorstellung vom Tod, der das Leben „mählt“. Meist mit einer Sense, Sichel, in Böhmen mit einer Harke oder einem Zweig ausgestattet, dessen Berührung den Betreffenden für immer einschlafen lässt.

Die Ikonographie erfasst auch das Bild des apokalyptischen Reiters oder das Bild des Todes als jagenden Schützen. Zur Zeit des Barocks in der Slowakei taucht das Bild des Todes als Knochenmann – mit oder ohne Sense – auf, was sich in der Sprache in dem semantischen Parallelismus *Der Tod hat eine Sense, kein Beil* äußerte. Die barocke Metaphorik, vor allem bei der Abschiednahme von einem Toten, ist wesentlich reicher. Hier tritt der Tod in der Darstellung als Gast, als Bote, als Besucher, als Braut usw. auf. Ein solches Material steht uns in der handschriftlichen Sammlung geistiger Lieder, Lobgesänge und Psalme zur Verfügung, die 1903 von Jozef Mach aus Medzev (Metzen-seifen) aufgezeichnet wurde. Z. B. in *Iná pieseň k odejítu mŕtvemu* (Anderes Abschiedslied für den Toten): – *Marš, Marš, Marš, Marš*, (Marsch, Marsch, Marsch, Marsch) tritt der Tod als „Kriegsherrin“ auf:

/.../ <i>Smutní žalostní hlas, kvílení plaču zas,</i>	/.../ Traurige klagende Stimme, Wehgeschrei wiederum,
<i>o moji verní přátelé, však vidíte, že len smutně</i>	oh, meine treuen Freunde, ihr seht ja,
<i>mňa rozvedla s vami, tá vojenská pani.</i>	dass sie,
	die Kriegsherrin, mich von euch geschieden hat.

Im Dialoglied *Písni Inej o Smrti* (Ein anderes Lied vom Tod) tritt der Tod als Schütze auf:

/.../ <i>Kresťane rozmilí sa zastavte, o strašlivej smrti posluchajte,</i>	/.../ Ihr lieben Christen haltet ein, zu
<i>jak jest hrozná, a odporná,</i>	hören von dem furchtbaren Tod,
<i>každému človeku jistě, jistá /.../</i>	wie schrecklich und widerwärtig er ist
	jedem Menschen gewiss, /.../

<i>/.../ Čo pak si mislela smrť má milá, že si mňa /.../ mladého umorila, mohlas íti na staršieho, prhnati svô strelu srdce jeho,</i>	<i>/.../Was hast du, mein lieber Tod dir denn dabei gedacht, dass du mich /.../ jungen Mann getötet hast, du hättest zu einem älteren gehen, mit deinem Schuss sein Herz durch- boren können.</i>
--	--

und der Tod antwortet:

<i>Mne jest ěiní mladí jako starí, každý zloží Kosti své na mári, císař i pán také Kníže, každého umorím, keď čas přide /.../</i>	<i>Für mich ist Jung wie Alt, jeder wird seine Gebeine auf die Bahre legen, Kaiser und Herr, ebenso der Fürst, jeden töte ich, wenn die Zeit gekommen ist /.../</i>
--	--

Iná píseň o hodnosti sveckej (Ein anderes Lied von der weltlichen Würde) charakterisiert die grundlegenden invarianten Eigenschaften des Todes:

<i>/.../ Maj bohactví všeho sveta, smrti sa nevikupíš, maj vimlumnosti oratoruv, smrti sa nevimluviš, Smrť okusit musíš, čo máš všetko stratiš, Smrti sa nevikúpiš... /.../ Neb kdo sa kolvek narodil, smrť musí podstupiti, ten prehorki a prehrozní, má každý kalich píti, smrť bere starého, nepatrí mladého, prijma k sebe každého.</i>	<i>Und hast du auch die Reichtümer der ganzen Welt, vom Tod kaufst du dich nicht frei, und besitzt du auch die Beredsamkeit der Oratoren, den Tod redest du nicht aus. Den Tod musst du erfahren, was du besitzt, alles wirst du verlieren, Vom Tod kaufst du dich nicht frei. /.../ Denn, wer immer geboren wurde, den Tod muss er erleiden, den bitteren und schrecklichen Kelch soll jeder trinken, der Tod holt den Alten, sieht den Jun- gen nicht, nimmt jeden bei sich auf.</i>
--	---

Emotional besonders eindrucksvoll, auf einem makaberen Dialog begründet, ist *Píseň o neznámem hostovi aneb smrti* (das Lied vom unbekannten Gast oder Tod). Der Charakter der meisten handschriftlichen Sammlungen der Trauerpsalmen, Lieder, Abschiedslieder, die häufig eine epische Grundlage haben, ist geprägt durch das Kunstschaffen vor allem des Barock. Sie sind in der liturgischen Sprache geschrieben, stilistisch, aber auch weltanschaulich. Sie gehen von der christlichen Lehre, ihren Normen und Werten aus. Die für diese Zeit charakteristische Hyperbolisierung des Todes hatte einen Einfluss auf den Volksbrauch. *Pompa funebris* – typisch für höhere Gesellschaftsschichten, transformierte sich in das volkstümliche Milieu und fand Eingang im Volkssynkretismus des Begräbnisrituals. Die Abschiedslieder, Lieder, Psalmen und Totenklage (Weinen) wurden zu einem untrennbaren Bestandteil u.a. als Ausdruck der Würde und Repräsentativität

des Rituals. Daneben transponierten sich in die Folklore und Volkssprache einige Bilder des Todes und seiner invarianten Eigenschaften in einer verstärkten, hyperbolisierten Gestalt – Unerbittlichkeit, Unbestechlichkeit, Unabwendbarkeit, der Tod – als Akteur, der nicht diskriminiert – Alter, Geschlecht, Sozialstatus des Menschen, sondern vereint und nivelliert.

Während der Tod im Volksmilieu als natürlicher Bestandteil des Lebens, als Stillstand in der Existenz des Menschen und natürlicher Übergang, Initiation ins „Jenseits“ verstanden wurde, schrieb man dem Tod im Barock viele abschreckende Eigenschaften zu wie – schrecklich, unerbittlich, grausam, böse, schmerzlich usw.

Das Thema Tod kommt in der Folklore der Slowakei in fast allen Genres vor. In Prosadarstellungen (Märchen, dämonologischen Darstellungen, Erzählungen aus dem Leben) tritt der Tod meist als eine weiße gekleidete alte Frau auf, wobei ihre Eigenschaften variieren. Sie kann zum Beispiel groß, dürr, ausgemergelt sein, sie kann die Größe verändern – aus einer riesigen in eine winzige, sie kann in Gestalt eines Kindes auftreten, sie ist meist hässlich, zahnlos, grob zahnig, sie kann das Gewicht ändern, niemand entkommt ihr, man kann sie nicht überlisten, und auch wenn, dann nur vorübergehend.

Im 21. Jahrhundert besteht diese Vorstellung weiter, aber der Tod nimmt gleichwertig, vor allem in Erzählungen des Aberglaubens, die Gestalt einer Frau in Schwarz an, es gibt sogar einige Aufzeichnungen aus einem rezenten Material der anthropomorphisierten Gestalt des Todes als Mann.

In neuzeitlichen persönlichen Erzählungen nimmt er häufig vor allem unbestimmte Dimensionen an, wie Informanten anführen, z. B. „so etwas“, „ein Dunst“, „etwas, was in die Höhe aufsteigt und sich dann verliert“ u.Ä.

In den Sagen (Märchen) von Pavol Dobšinský aus dem Jahr 1861, im Märchen vom Gevatter Tod (ATH 332) ist der Tod so dargestellt: *...der Scheitel kahl, statt der Augen Gruben, dass eine Faust hineinpasst, statt der Nase nur ein Loch inmitten des Gesichts, die Zähne wie Pfähle, der Hals nur wie ein Federkiel, die Rippen nackt, die Beine wie zwei Stöcke, in der langen Hand eine scharfe Sense – und das ganze Skelett, sobald es sich bewegt, klappern die Knochen so, als wollten sie auf einen Haufen zusammenfallen...*

Das Motiv des Todes als Braut ist vor allem in Abschiedsritualen junger Burschen verbreitet, so wie das aus *„cechmistrovské pohrabné vinše a reči v Trenčiansku“* (den zukunftsmeisterlichen Grabwünschen und Reden im Trencschiner Land) von J. Ludovít Holuby in *Rozmouvání mládence se smrtí* (Gespräche des Jünglings mit dem Tod) (HOLUBY 1906: 89-92) erhalten ist, die wir in dreizehn Varianten aufgezeichnet haben, wo der Tod die Braut in Weiß ist. In dem makaberen Dialog sagt der Tod:

*/.../ Položím te do posteľe
Na cimiteri pri kostele.
Mládenečku, jen se polož,
Mladý, silný, své kosti zlož!
Posteľem ti mekké perí,
Mezi hroby na cinteri.
Budem tvoja žena mladá,
Ved te ja mám veľmi ráda! /.../*

*/.../ Ich lege dich ins Bett
Auf dem Kirchhof.
Jüngling, leg dich ruhig nieder,
Du junger, starker, leg deine Gebeine nieder!
Ich bereite dir ein weiches Federbett,
Zwischen den Gräbern auf dem Friedhof.
Ich werde deine junge Frau sein,
Denn ich habe dich sehr gern! /.../*

Das Bild des Todes als Braut und seiner Eigenschaften kann man deutlich aus folgender Textvariante entnehmen *Smrť si nahovára mládenca* (Der Tod wirbt um den Jüngling):

<i>Kdo klope na dvere, kto ide k nám, Či je to panenka a či je pán? Nie je to panenka, ani je pán, Je to Smrť strašlivá, tá ide k nám. Dávam jej stoličku: Na, sadni si, Zdaleka si prišla, ustatá si.</i>	Wer klopft an die Tür, wer kommt zu uns, Ist es die Jungfrau oder der Herr? Es ist nicht die Jungfrau, auch nicht der Herr. Es ist der schreckliche Tod, der zu uns kommt. Ich gebe ihm einen Stuhl: Na, setz dich, Von weither bist du gekommen, müde bist du.
<i>Nechcem já sedeti, ani státi, Pre koho prišla som, toho musím brati.</i>	Ich will nicht sitzen, auch nicht stehen, Wen ich holen gekommen bin, den muss ich auch mitnehmen.
<i>Pre teba mládenec, už sa aj ber, Od svojich príbuzných sa odober!</i>	Dich, Jüngling, mach dich bereit, Verabschiede dich von deinen Lieben!
<i>A ja s Tebou nejdem, chcem sa ženiti, Ten svoj stav mládenecský, chcem premeniti.</i>	Aber ich werde nicht mit Dir gehen, ich will heiraten, Meinen Junggesellenstand, den will ich ändern.
<i>Ked sa Ty chceš ženiť, vezmi si mňa, Od hlavi po päty celá biela. Družbovia Ti budú rýľ, motyka, tie leštianske zvony tvá muzika.</i>	Wenn Du heiraten willst, nimm mich, Von Kopf bis Fuß bin ich ganz weiß. Die Brautführer werden Dir Spaten und Hacke, die Glocken von Leština deine Musik sein.
<i>Jaj kočiši moji, zapriahajte, do šireho sveta, utekajte!</i>	Ach, liebe Kutscher, spannet ein, eilt rasch davon, in die weite Welt!
<i>Môžeš ty utekať vo dne v noci, Aj tak ty neminieš sa mojej kopy. Môžeš ty utekať za pol roka, A mne je to iba na pol kroka. Môžeš ty utekať za dva roky U mňa je to iba na dva kroki.</i>	Du kannst Tag und Nacht laufen, Meiner Sense entgehst du sowieso nicht. Du kannst ein halbes Jahr laufen, Und für mich ist das nur ein halber Schritt. Du kannst zwei Jahre laufen Bei mir sind es nur zwei Schritte.

In die Gruppe der Balladen mit einem personifizierten Aktant – dem Tod, gehört auch die Ballade mit dem Titel *Stará žena privoláva Smrť, keď sa jej zjaví, vyhovára sa*. (Die alte Frau ruft nach dem Tod, als er ihr erscheint, redet sie sich heraus).

Den Charakter der Balladen-, Lieder- und Prosatexte könnten wir auf einer allgemeinen Entwicklungslinie beginnend von den primären mythologisch-phantastischen Vorstellungen und Zeichen in Texten bis hin zu den späteren, heutigen folklore-“realistischen“ Bildern des Todes charakterisieren. Die Darstellungsweisen und die Konventionen der phantastischen Darstellung bestehen in Erzählungen häufig weiter, was eine psychologisch natürliche Saturation des menschlichen Bedürfnisses nach Kontakt mit dem Ge-

heimnisvollen, Übernatürlichen, Numinosen ist, wobei die historisch-konkrete Motivation im Falle des Todes nicht erlischt. In manchen Texten, z. B. Erzählungen aus dem Leben vergegenwärtigt der Tod das Moment des Phantastischen, Unvorstellbaren und als Aktant erfüllt er eine u.a. auch weltanschauliche – religiöse und philosophische Funktion. Es tauchen Unterschiede in der Art der Darstellung auf – häufig auch bei Bewahrung des Stoffes, der ideellen Einstellung und der Funktion, was man als Gattungstransformation verstehen kann. Das Symbolische des mythologischen Denkens, der religiösen Vorstellungen und des Glaubens an ein Leben nach dem Tod, aber auch der Formen des gesellschaftlichen Lebens in der Vergangenheit, schaffen in den Erzählungen Spannung und Kontrast, und potenzieren das Moment des Geheimnisvollen des Todesphänomens.

Eine invariante Funktion des Todes ist seine Ankunft – Erscheinung, als *Zeichen* des bevorstehenden Todes. Der Tod ist das Zeichen des Todes!

In Prosatexten gehen dieser Tatsache folgende Tatsachen voraus: Der Tod lässt sich auf dem Rücken tragen, er lässt sich auf dem Wagen fahren, er setzt auf einem *weißen* Tuch über den Fluss, er befiehlt Hausschuhe für ihn zu nähen, er trägt Masern, Schüttelfrost in das Dorf, er schlägt (den Jüngling, Brautführer, Schankwirt) mit einem Holzseil auf den Kopf, er bohrt den Bohrer in den Kopf, er schlägt Hänflinge, gibt verschiedene Zeichen, dass er kommt, warnt und gibt den Zeitpunkt des Todes an, er veröffentlicht die Art der Genesung von einer Krankheit (Erzählung über 3 Tode).

Der Tod war und ist allgegenwärtig, deshalb versuchten Menschen durch Beobachtung herauszufinden, was ihm vorausgeht. Wenn der Tod sich ankündigt, was seine sich nähernde Anwesenheit voraussagt. Der Tod kündigte sich im traditionellen Umfeld der Slowakei schon bei der Geburt eines Kindes an, das lange Haare hatte. Wenn ein Kind zeitgleich mit dem Ausheben eines Grabes im Dorf geboren wurde oder wenn man es am Tauftag wusch. Den Tod sagte die Begegnung zweier *Bräute* am Hochzeitstag voraus oder wenn der *Braut- zug* einem *Trauerzug* begegnete (Begegnung mit dem Toten). Auch wer von den Jungvermählten in der Hochzeitsnacht als erster einschlief, der sollte auch als erster sterben. (Analogieprinzip – Hochzeit (Initiation) – Tod (Initiation – Schlaf = Tod). Im traditionellen Umfeld glaubte und glaubt man an eine Verbindung der Toten mit den Lebenden. Die Erscheinung eines toten Vorfahren signalisierte die Nähe des Todes. Ebenso ungewöhnliche Vorkommnisse wie: Das Herabfallen eines Bildes von der Wand, das Knarren von Möbeln oder Holzbalken im Haus, das Verlöschen einer Kerze von selbst (Kerze – Licht – Lebenssymbol), das Stehenbleiben der Uhr (Leben = Zeit). Nach dem Kausalitätsprinzip funktionierte der Glaube, dass jemand stirbt, wenn er das Geräusch des Totengräber- oder Tischlergerätes gehört hat. Wenn ein Kranker einen Lufthauch, Luftzug wahrnahm, glaubte er an die Anwesenheit des Todes. Allgemein vertraute man den Äußerungen von Tieren, die den herannahenden Tod mit ihren Sinnen erspüren konnten. Ein heulender Hund, ein „Todesvogel“ – Käuzchen, Eule, Henne, Hahn, Taube, Krähe – Rabe, der in der Nähe des Hauses fliegt, ein Pferd, das ohne Grund stehen bleibt und den Kopf hängen lässt, ein Maulwurf, der eine vom Haus wegführende Furche gräbt, ein Nachtfalter – Totenkopf im Raum – das alles signalisierte den herannahenden Tod.

Ein Bereich der authentischen Erkenntnis war die übernatürliche Welt der Magie und des Glaubens, die zu einem gemeinsamen zyklischen Kreislauf mit dem Natürlichen, dem Erklärbaren verbunden war.

Die heidnische sinnliche Nähe des Menschen und der Natur wurde durch die christliche Weltanschauung gestört, die verkündete, dass alles von Gott gelenkt sei, dass alles,

was mit Mensch und Natur geschieht, die Konsequenz des göttlichen Willens sei. Die menschliche Weltanschauung war alibistisch, sie vertraute der Bestechlichkeit und Umkehrbarkeit des Schicksals und auch des Todes. Dazu sollten Opfer, Versprechungen, Gebete dienen. Obwohl gilt, dass „du weder den Tag noch die Stunde kennst“, kann man bis tief in die Vergangenheit das Bemühen der Menschen nachvollziehen – den Tod aufgrund verschiedener Zeichen, Vorahnungen, Empfindungen bzw. Träume vorauszusehen. In der Vergangenheit lebten die Menschen in einer engen Symbiose mit der Natur und verfolgten den kausalen Zusammenhang von Erscheinungen, der sich über Generationen formierte und tradiert wurde. Am nächsten waren sichtbare, atmosphärische Erscheinungen: Wenn ein Stern vom Himmel fällt, dann stirbt jemand (das Licht – das Symbol des Lebens erlischt). Stürme und starke Winde werden in Verbindung mit einem Gehängten genannt. „Wenn es zum Fest der Unschuldigen Kinder regnet – werden viele Kinder sterben“, besagt eine Bauernregel (Regen, Wasser, Feuchtigkeit – Okeanos – Nähe des Todes). Nach dem Prinzip der Nachahungsmagie glaubte man an die Parallele des Todes eines Menschen – mit dem Vertrocknen von Pflanzen, Kräutern – Myrte (Trauerpflanze), Rosmarin (Hochzeitspflanze / Brautschmuck), aber auch von Bäumen. (Die Slawen glauben, dass die Seelen der Toten in den Bäumen wohnen). Auch nach dem Ausgraben eines Baumes sollte, gewissermaßen heraufbeschworen, parallel ein Todesfall in der Familie folgen (aufgrund der Ähnlichkeit – Tod – für den Tod des Baumes).

Als unfehlbare Vorhersager des Todes galten die veränderte Physiognomie eines Menschen oder einige körperliche Merkmale, etwa eine spitzgewordene Nase, eingefallene Augen (visuelles Tendieren zur Darstellung des Skeletts – des Knochenmannes = Tod, ein identisch fungierendes Bild in der Folklore). Es hieß auch, dass, wenn ein Mensch erschauert, „der Tod ihn umgangen hat“, und wer einen Meineid schwört, den erwartet ein frühzeitiger Tod, in den Intentionen des Ausspruchs „Gerecht ist nur der Tod“. Auch der Kontakt mit einem Toten oder Gegenständen, die im physischen Kontakt mit ihm waren, sollten den Tod anlocken, nach dem Prinzip der kontagiösen Magie. Deshalb goss man das Wasser, mit dem der Tote gewaschen wurde, „das tote Wasser“ – hinter das Haus, und man vergrub auch die Sachen, in denen ein Mensch gestorben war. Auch der Kehricht in dem Zimmer, in dem sich der Tote befand, wurde unter den Sarg gekehrt und erst hinausgetragen, nachdem der Tote bestattet worden war. Damit hängt auch der Heiligabend- und Weihnachtsbrauch zusammen, den Kehricht in dieser Zeit nicht auszukehren, weil man glaubte, dass die Seelen der Toten anwesend sind und es ihnen Schaden zufügen würde, wenn man den Kehricht während dieser Zeit auskehren würde. Auf das Analogieprinzip gründete sich auch das Verbot für Wöchnerinnen und Schwangere – über einen toten Körper zu steigen und eine Leiche anzusehen – „Sie würde sich aus den Augen verlieren“.

Die Drohung von Tod und Sterben war im traditionellen Milieu der Slowakei vor allem bei Jahresfesten gegenwärtig. Eine Todesdrohung beim Heiligabendmahl waren in dem aufgeschnittenen Apfel die Kernchen in Form eines Kreuzes (kirchliches Symbol), oder auch ein innen fauliger Apfel (Fäule – Zeichen des sich zersetzenden Körpers im Grab). Und man glaubte an viele weitere Indizien, die den bevorstehenden Tod ankündigten.

Ein eigenes Kapitel bilden die Träume und die Vorzeichen des Todes in Träumen bzw. wie der Tod und seine Indizien in Träumen erscheinen.

Schon im Altertum gab es Menschen, die von der Bedeutung der Träume überzeugt waren und auch sog. fachkundige Deuter ihres Sinnes. Ich habe versucht, Analogien von Bildern, Vorzeichen des Todes zu Bildern im Folklorematerial zu finden.

Schon der biblische Joseph gilt als Traumdeuter. Aus dem Wachstum von Kühen in einem Traum sagte er sieben reiche und sieben arme Jahre voraus. Es gab Träume, die als seherisch galten, und andere, die als Bilder erfüllter Sehnsüchte und Wünsche gedeutet wurden. Um die altertümlichen Deuter zu begreifen, müssen wir uns in ihre Weltanschauung von vor über 2000 Jahren hineinversetzen. Wie M. Černoušek in seinem Buch „Sen a snění“ (Traum und Träumen), 1988, anführt, kannte und erahnte die altertümliche Kosmogonie das Universum, und sein Bestandteil war auch die Welt der Menschen – veranschaulicht durch eine Folge von konzentrischen Kreisen, die sich von der Mitte her in Zeit und Raum entfernten, d. h. vom Zentrum der bekannten und rationalen Welt, über die Zeus waltete. An entfernteren Orten vom Epizentrum breiteten sich die Länder der Barbaren mit eigenen, andersgearteten Bräuchen aus, und noch weiter entfernt vom Zentrum – mythische Länder, wo phantastische Wesen und Dämonen lebten und wirkten. Jenseits dieser Gebiete war Okeanos – die damalige Grenze der bekannten Welt. Und jenseits des weiten Raumes des Okeanos lag eine „Anti-Welt“, das Reich der Toten. In dieser uralten und mythischen Geographie waren die Träume an den Außenrändern der realen Welt untergebracht. Während des Schlafes konnten die Träume bis zu den gewöhnlichen Sterblichen in der bekannten Welt vordringen, allerdings nur durch Zeus, den Herrscher der bekannten Welt, oder durch andere Götter aus dem griechischen Pantheon. Während einerseits die Träume klar und verständlich sein konnten, pflegten sie auch unklar und unverständlich zu sein. Sie galten aber als Botschaft der Götter. Nach der orphischen Lehre war das erste Prinzip des Kosmos – Chronos – die Zeit, aus der das Urchaos erstand, welches das Unendliche symbolisierte, und der Äther, der die Endlichkeit und Grenze symbolisierte. Das Chaos war von der Nacht umgeben, die nicht nur dem Tod (Thanatos), sondern auch dem Schlaf, dessen Gott Hypnos war, die mythologische Geburt gab. Und Hypnos wiederum gebar den Gott der Träume, seinen Sohn Morpheus. Morpheus ist derjenige, der uns im Schlaf in seine Arme nimmt. Die alten Griechen wurden von Träumen „besucht“. Die Träume waren auch Boten, die Nachrichten überbrachten. Diese dienten als Informationen, die nicht immer klar, häufig sogar absurd waren. Es war kein Zufall, dass der Beschützer der Nachrichtenboten Hermes war, der die Seelen der Toten in die Unterwelt begleitete. Hermes ging auf seinem Wege stets durch die Siedlung der Träume dem *oneiro-n*, die sich an der Grenze der erkennbaren Welt befand. Hermes war der Beschützer und Garant dieser Botschaften – Informationen in den Träumen. Unter seinen Schutz stellten sich auch die ersten griechischen Traumdeuter – *oneirokritikoi*. Sie mussten entscheiden, ob die Sprache des Traumes wörtlich oder symbolisch war. So fungierten theorematische Träume, die ausdrückten, was wie eintreten soll, und allegorische Träume, die Dinge und Ereignisse bildlich andeuteten, in denen Parallelen zwischen den Traumbildern und der Wirklichkeit gezogen werden konnten. Mit der Traumkategorisierung befassten sich z. B. Macrobius und Herodot. Bei den alten Israeliten schliefen Traumdeuter auf Friedhöfen, um der Welt der Ahnen näher zu sein, was die Eingebung von seherischen Bildern unterstützen sollte. Man glaubte nämlich, dass das Jenseits Dinge künftiger Ereignisse übermitteln könnte. Bei anderen Völkern war es wichtig, einen Hypnosezustand zu erreichen durch das Wirken von Priestern,

Schamanen oder eingeborenen Zauberern. Das Totenreich galt als geeigneter Raum für die Kommunikation mit überirdischen Kräften, an die wir häufig bis heute glauben. In alten Zivilisationen verhalfen dazu auch psychotrope Stoffe – Haschisch, Opium und andere Halluzinogene. Das Nicht-Bewusstsein – d. h. Schlaf und Tod brachte z.B. Heraklit in einen Zusammenhang mit der mythologischen Existenz der Seele im Wasser (an den Ufern des Okeanos). Das Wasser taucht in der Beziehung zum Tod auch in den volkstümlichen Symbolen und Darstellungen auf, was in mir seine urtümliche mythologische Bedeutung in der Beziehung zum Tod evoziert bzw. zum Weg der Seelen ins Jenseits über das Wasser (Okeanos). So zum Beispiel in der slowakischen volkstümlichen Darstellung, wenn der personifizierte Tod auf einem weißen Leintuch den Fluss überquert (Übergang = die Initiation, über das Wasser, auf dem Wasser evoziert in mir Charon, den Fährmann der Seelen), was wir bei etwas Phantasie als ein klassisches Mythologem ansehen können.

Bei Aristoteles ist der Traum nicht das Vorzeichen künftiger Ereignisse, sondern das Signal künftiger Krankheiten. Bei Hippokrates hatte die Trauminterpretation diagnostischen Charakter; sie diente medizinischen Zwecken. Skepsis zum seherischen Charakter von Träumen äußerte schon Cicero, aber auch viele anderen Forscher im 19. und 20. Jahrhundert. Aber beispielsweise Marcus Tullius, so wie C. G. Jung, beschreibt eigene Träume, in denen Bilder – Zeichen auftauchten und die einen seherischen Charakter hatten. Ein sehr bedeutender Traumforscher war Artemidoros aus Daldis, dessen „Traumbuch“ Jahrhunderte überdauerte, und bis heute gibt es eine ansehnliche Sammlung von Traumdeutungen vom Ende der antiken Kultur. Womit ich mich identifiziere, das ist die These von Artemis, dass „Träume Bedeutungssymbole zusammenfügen“. Mit solchen Symbolen oder Merkmalen, Anzeichen, Vorzeichen sind Traumbücher bis in die Gegenwart angefüllt. Das unikale mittelalterliche Traumbuch von 1550 von Václav Hájek aus Libočany erwähnt Č. Zíbrt, ein tschechischer Ethnograph des vergangenen Jahrhunderts, der 1908 seine Neuauflage in Prag vorbereitete. Er schreibt dazu: „Kein Wunder, dass ich auf den Spuren von der volkstümlichen Überlieferung bis hin zu den Bücherquellen immer wieder zur Hauptquelle gelangt bin, aus der unser Volk schöpfte, nämlich Hájeks Traumbuch. Die Lektüre dieses Traumbuchs belehrt uns trefflich darüber, welche Ansichten die Alten zu vielerlei Dingen hatten, wie hier bei Deutungen der psychologische Gesichtspunkt wirkte und welchen Einfluss die Symbolik auf sie hatte.“ (ZÍBRT, Č.:1894, 131) Die meisten Traumbücher können wir jedoch als Anhäufung degenerierter Aberglauben ansehen, obwohl wir auch bestimmte ständig wiederlehrende Bilder und Symbole finden. Die Romantik kam wieder auf die Träume als einer inspirativen Erkenntnisquelle zurück. C. G. Curus, K. J. Erben konstatierten im Zusammenhang mit Balladen, Novalis, K. A. Scherner, G. H. Schubert, J. Paul und andere eindeutig, dass in den Träumen die gleichen Symbole vorkommen wie in den Kreationen des Volksschaffens, der Folklore. Wir haben nicht nur die Symbolik der Träume mit dem Märchen verglichen, sondern auch auf einige Analogien der Traumausdrücke und Volkslieder hingewiesen. K. A. Scherner schnitt die Frage der Traumsymbolik an, wobei viele seiner Schlussfolgerungen gerade die Labilität dieses Problems bestätigen.

Träume muss man vor allem intuitiv und individuell verstehen. Träume stellen eine archaische Sprache dar, die tief im menschlichen Denken kodierte natürliche Analogien verwendet. Es ist eine ähnliche Ausdrucksart, wie wir sie allgemein in Mythen, Märchen, in der Folklore vorfinden. C. G. Jung, als ob inspiriert durch den

romantischen Zugang zu Träumen im 19. Jahrhundert, konstatiert, dass der Traum ein schöpferisches Spiel der Andeutung, des Vergleichs, des Symbols und der poetischen Abkürzung ist, und dass er vor allem eine Kompensationsfunktion besitzt. Der Traum stellt die primäre Art und Weise dar, wie das Unbewusste sich in symbolischer und bildlicher Form ausdrückt, in dem natürlichen Bestreben, das gestörte Gleichgewicht, infolge einer einseitigen Betonung der bewussten Tätigkeit im Wachzustand, auszugleichen, wiederherzustellen. Wichtig ist, was und wie der Mensch im Traum empfindet. Der Traum dreht sich in der Regel um ein Problem des Individuums, ein Problem, zu dem er naturgemäß eine bestimmte bewusste Haltung einnimmt, das er bewusst zu lösen bestrebt ist. Alle Träume betreffen die Person, die träumt und ihre innersten Erlebnisse. (JUNG, C. G.:1994, 157) Hier möchte ich meinen Exkurs in die psychologische Theorie der Träume beenden.

Die Frage lautet: Wie sind die Träume vom Tod? Wie wird der Tod in den Träumen dargestellt. Welches sind seine Anzeichen? Welche Parallelen finden wir in den Bildern der Folkloredarstellungen? Welches sind die Gefühle des Individuums beim Erleben und Interpretieren eines Traumes?

Diese letzte Frage kann ich sofort beantworten. Die Gefühle sind stets beklemmend, unangenehm, voller Besorgnis und Angst. Weil allgemein anerkannte und über Jahrhunderte bestätigte Bilder, Zeichen existieren, die allgemein als Kennzeichen des Todes angesehen werden und die als seherisch-prognostisch gelten. Wir können sie interpretieren und, wenn wir sie im Traum gesehen haben, antizipieren wir den Tod. Sie drängen uns eine böse Vorahnung auf, und wir sind in der Spannung der Erwartung, ob das tatsächlich passieren wird. Bei etwas logischer Überlegung sind sie nichts Rätselhaftes oder Übernatürliches (oder müssen es nicht sein), sie haben einen spezifischen prädikativen Charakter. Ihr Wesen beruht in der antizipierenden Kombination von Wahrscheinlichkeiten, die in der Zukunft eintreten können, aber auch nicht müssen. C. G. Jung konstatierte, dass die These, dass Träume nur verdrängte erfüllte Wünsche seien, längst überwunden ist. Gewiss, es gibt auch solche, aber es sind auch Befürchtungen, beunruhigende Bilder, die sie veranschaulichen. Träume können unerbittliche Wahrheiten, philosophische Sentenzen, Illusionen, wilde Phantasien, Erinnerungen, Pläne, Antizipationen, ja selbst telepathische Visionen, irrationale Erlebnisse und wer weiß, was sonst noch, sein. (JUNG, C. G.:1996, 56) Träume sind eine Reaktion auf unsere bewusste Haltung. Es existieren hier psychologische Kompensationen, häufig sehr entfernte, aber jeder Mensch repräsentiert in einem gewissen Sinne die ganze Menschheit und ihre Geschichte. Und was in der Menschheitsgeschichte im Großen möglich war, das braucht im gegebenen Fall jedes Individuum.

Für primitive Menschen hatten und haben Träume einen unvergleichlich höheren Wert als für die Menschen der Hochkulturen. Sie reden nicht nur über sie, sondern sie sind für sie so wichtig, dass sie diese kaum von der Realität unterscheiden. Aber auch viele kultivierte und gebildete Menschen schreiben den Träumen eine seltsame Bedeutung zu, gerade wegen ihres wirkungsvollen, suggestiven Charakters. Diese Besonderheit bestimmter Träume führt dann dazu, dass sie häufig als Eingebungen angesehen werden. Auch C. G. Jung räumte ein, dass Träume häufig Antizipationen sind, die jedoch bei einer rein kausalen Betrachtung ihren Sinn völlig verlieren. (JUNG, C. G.: 1996, 58) Bei der Konstatierung der prospektiven Funktion, konstatiert er auch eine vorläufige Kombination von Wahrscheinlichkeiten, wo zum Beispiel unterschwellige Erinnerungen und Anti-

zipationen eine große Rolle spielen. Er führt auch an, dass für den Traum charakteristisch ist, dass er sich fast nie in logisch abstrakter Weise ausdrückt, sondern stets in der Sprache der Parabeln, der Gleichnisse. In der Slowakei wurde der Traumanalyse in der Ethnologie bislang kein Augenmerk gewidmet, aber die polnische Folkloristin S. Niebrzegowska ordnet die Träume zu den FolkloreGattungen.

In dem Material, das ich bei Feldforschungen gewinnen konnte, können wir den bekannten Aberglauben – Vorzeichen und Anzeichen des Todes beobachten, wie sie Bestandteil des menschlichen Bewusstseins, des sozialen Gedächtnisses und im Prozess des Träumens in Traumbildern in das Unbewusste der Individuen transformiert werden.

„Wenn man träumt, dass ein Vorder- oder Backenzahn ausfällt, stirbt jemand aus der Familie“ (Jackuličová, 1928, Budkovce). „Wenn man von Holz träumt, Tod und Kummer!“ (Olexik, 1923, Budkovce) „Wenn man von einem Kind träumt, egal, ob es im Traum spielt oder ob es jemand im Arm hält, ist das nicht gut.“ „Wenn man von der Hochzeit träumt oder viele Menschen sieht, ist das auch ein schlechtes Omen“. Auf die Frage, was in dem Fall zu tun sei, antwortete die Informantin: „Oh Gott, was wird, wenn man so etwas träumt? (Befürchtung) Ich sehe viele, sie winken sogar noch. Dann bete ich, auch in der Kirche. Warum habe ich so etwas geträumt, ich stelle doch immer Weihwasser und das Kreuz auf den Tisch“. (Schutz vor bösen Kräften) (Kováčová, 1911, Imeľ Kreis Komárno, Forschung T. Bužeková 1991) Über die Interpretation von Träumen spricht auch der Informant K. Miškovič, 1917: „Es war wesentlich, was und wann man träumte. Wenn man träumte, dass jemand in der Familie gestorben war, bedeutete das Tod, aber nicht in der eigenen Familie. Träume wurden auch umgekehrt ausgedeutet, d. h., wenn ein Mensch im Traum etwas sah, bedeutete es das gerade Gegenteil. Träume von einem neuen Haus, Hochzeit, Kind bedeuteten Tod.“ (Imeľ, Kr. Komárno, 1991) Aus der Forschung von 1991: „Er sollte zur Arbeit gehen (der Nachbar, der Ehemann von Frau J.), an jenem letzten Morgen hatte er geträumt, dass ihn ein weißes Pferd jagte und er nicht vor ihm weglaufen konnte. Und als er schon oben am Ufer angelangt war, da kehrte er von hier noch einmal zurück, um seiner Frau zu sagen, sie solle gut aufpassen, denn sie hatten fünf kleine Kinder. Und dass sie auf die Kinder aufpassen sollte, damit ihnen nichts passiert, denn er hätte so einen Traum gehabt, und es sei kein guter Traum gewesen. – Und auf dem Heimweg von der Arbeit tötete ihn ein Auto. Ihn. Sodass alles in Erfüllung gegangen ist, denn das weiße Pferd, das ist der Tod. Von dem weißen Pferd kommt es. Oder ein Holzbalken. Wenn ich von Holzbalken träume, dann weiß ich hundertprozentig, dass jemand stirbt. Wenn sie Holzstücke fahren, dann bedeutet das eine Leiche.“ (1991, 70 Jahre, Frau) (Klarer Zusammenhang mit dem Sarg, oder auch Holz – Bäume – bei den alten Slawen der Sitz der Seelen).

C. G. Jung erzählt seinen Traum: „Etwas Ähnliches habe ich vor dem Tod einer Verwandten meiner Frau erlebt. Damals schien es mir, dass das Bett meiner Frau eine tiefe Grube mit gemauerten Wänden war. Es war ein Grab und es erinnerte mich irgendwie an ein antikes Grab. Da vernahm ich einen tiefen Seufzer, wie wenn jemand den Geist aufgibt. Die Gestalt, die meiner Frau ähnelte, richtete sich auf im Grab und entschwebte. Sie trug ein weißes Gewand, in dem eigenartige, schwarze Zeichen eingewebt waren. Ich erwachte, weckte meine Frau und blickte auf die Uhr. Es war drei Uhr morgens. Der Traum war so seltsam, dass ich mir sofort dachte, er könnte einen Sterbefall ankündigen. Um sieben Uhr kam die Nachricht, dass die Cousine meiner Frau um drei Uhr gestorben war.“ (JUNG, C. G.:1994, 260).

Sind meine eigenen subjektiven Deutungen vielleicht durch ethnologisches Wissen und Verstehen beeinflusst? Ich bin eine ethnologisch gebildete Wissenschaftlerin mit einer materialistischen Weltanschauung, die verdächtig ins Wanken gerät, aus begreiflichen Gründen. Ich weiß, was Magie, was Aberglaube ist, ich kenne die Vorzeichen des Todes. Ist die symbolische Sprache meiner Träume ein Mythologem oder ist sie die Folge meines Wissens? Mythologeme sind Wissen und Bestandteil des kollektiven und sozialen Gedächtnisses.

„Am 15. 2. 2004 war mein 85-jähriger Vater beinahe verbrannt. Die Ärzte konstatierten Verbrennungen dritten Grades und gaben ihm 20% Überlebenschancen. Von da an lebe ich, schlafe ich ein und stehe auf mit dem Gefühl der Beklemmung und Angst, und erschrecke fast bei jedem Telefonklingeln.... Ich träumte von meiner verstorbenen Tante, der Schwester meines Vaters. Ich sah sie im Schlaf, in der Dunkelheit, wie sie ihre Hand nach mir ausstreckt und mit ängstlicher Stimme wiederholt meinen Taufnamen ruft. Am Morgen wachte ich auf und ich fühlte mich schrecklich. Danach hatte ich einen anderen Traum, in dem ich eine Braut sah, ganz in Weiß, das war ich, aber ich sah mein Gesicht nicht. Im Traum war ich mir bewusst, dass ich das bin... Bald darauf träumte ich einen Traum, dass ich ein ganz kleines, weiß gekleidetes Kind in den Armen hielt... Später folgte ein Traum, dass mir der obere Seitenzahn herausfiel, ich selbst nahm ihn heraus. Schon im Traum hatte ich eine böse Vorahnung... Dann geschah es, dass eine Kachel mit der Aufschrift Shalom, die mein Sohn einmal von einem Israelbesuch mitgebracht hatte, auf den Boden gefallen, aber nicht zerbrochen war.... Danach folgte eine Serie von Träumen über ein Haus, bald war es ein Haus ohne Fenster, dann wiederum tauschte ich die Wohnung gegen eine kleinere und beengtere, nur einmal war es eine exklusive Wohnung, allerdings in einem alten sanierungsbedürftigen Haus... Meinem Vater heilten die Wunden einer dreifachen Hauttransplantation wunderbar. Er ist ans Bett gefesselt und immobil. Er hat eine spitze Nase und eingefallene Augen. Er lebt, aber das Leben entweicht zusehends aus ihm... Wir alle wissen, dass er sterben wird. Ich weiß, dass der Tod nahe ist. Ich kann meine Träume rational begründen und auch interpretieren, obwohl ich kein Psychoanalytiker bin, und ich weiß offenbar auch, warum ich sie geträumt habe. Ich vertraue Jungs „Unbewusstem“ bzw. „meinem Unterbewusstsein“. Sind meine Träume prospektiv oder nicht? Alles weist darauf hin, dass ich das nicht lösen werde, und ich habe auch gar nicht solche Ambitionen. Sicherlich sind sie es auch, denn mein Vater wird früher oder später sterben, aber was C. G. Jung angeht, er wusste offenbar nicht, wann die Verwandte seiner Frau sterben wird, zumindest erwähnt er es nicht, und auch der Mann, dem im Traum ein weißes Pferd erschienen war, wusste nicht, dass ihn ein Auto überfahren würde. War es Zufall? Ist das Leben eine kausale Zufallskette oder programmiert?

C. G. Jung sagt, dass ein isolierter undurchsichtiger Traum selten zumindest mit einiger Sicherheit interpretiert werden kann. Relative Sicherheit gewinnt die Deutung erst bei einer Serie von Träumen. Offenbar steuert meine Traumserie zu einer eindeutigen Auslegung hin, und auch zu der realen Tatsache, die zweifellos eintreten wird, nur weiß ich nicht, wann.

Ich komme noch einmal auf die allgemein gültigen Todesvorzeichen im traditionellen Volksmilieu und auf die Bilder zurück, die in der slowakischen Folklore vorkommen. Nicht in Frage zu stellen ist die weiße Farbe. S. Niebrzegowska nennt in ihrer Publikati-

on „Polski sennik ludowi“, 1996, als Vorzeichen des Todes in Träumen – weiße Blumen, ein weißes Pferd, eine weiße Tischdecke, ein weißes Bett, ein weißes Laken, ein weißer Rock und andere. Auch in slowakischen publizierten Traumbüchern, aber auch in volkstümlichen Traumdarstellungen ist das die Braut (in Weiß), die Geburt eines Kindes oder das weiß gekleidete Kind. In Folkloredarstellungen, Prosa und Liedern, ist der Tod als Frau in Weiß, personifiziert, in einem weißen Laken (auch der Tod in Schwarz – der heutigen Farbe der Trauer, der Knochenmann, der auch weitere invariante Merkmale besitzt – alt, hässlich, er kann zahnlos sein oder große Zähne haben, er hat keine Nase, er kann blind, stumm, kalt sein, er ist schnell, er kann eine Sense haben usw.) Er kann auch in einer zoomorphen Gestalt erscheinen, als weißes Tier – als Hase, Katze, Gans oder Ziege. Das gilt in der Slowakei auch in Träumen. Die weiße Farbe ist eindeutig das Merkmal, Symbol des Todes – des Sterbens und auch des Todes in personifizierter Gestalt. In diesem Zusammenhang interessierte mich das „Szenarium des Initiationstodes“, das M. Eliade in der Arbeit *„Iniciace, rituály, tajemné spoločnosti, mystické zrození“* (Initiation, Rituale, geheimnisvolle Gesellschaften, mystisches Entstehen), 2004, anführt, wo er ein Zitat Herbart Wards aus der Arbeit W. Jensens und Bastians in „Die deutsche Expedition und die Loangoküste“ von 1875 anführt. Und zwar: „Die Rituale des Initiationstodes erlangen eine beträchtliche Breite und häufig werden daraus echte dramatische Szenarien. Im Kongo und an den Ufern des Loango trinken Jungen zwischen zehn und zwölf Jahren ein Getränk, nach dem sie das Bewusstsein verlieren (Schlaf – Parallele des Todes, Tod – als „ewiger Schlaf“). Danach werden sie in den Dschungel getragen, um beschnitten zu werden. Bastian berichtet uns, wie sie im „Haus der Fetische“ begraben sind und nach ihrem Erwachen scheinen sie ihr früheres Leben vergessen zu haben. Während ihrer Isolierung im Dschungel werden sie weiß bemalt (was gewiss das Zeichen dessen ist, dass aus ihnen Phantome, Trugbilder geworden sind), und fortan genießen sie das Recht, zu stehlen, sie werden in die geheimen Traditionen des Stammes eingeführt und erlernen eine neue Sprache.“ (ELIADE, M.: 2004, 57). M. Eliade interpretiert hier die weiße Farbe als Farbe der Phantome, aber wie wir wissen, war die weiße Farbe in der Vergangenheit bei den Slawen die Farbe der Trauer (die Trauerkleidung war weiß). Wir können die weiße Farbe auch im Zusammenhang mit dem Tod als Braut interpretieren. Zugleich ist sie auch die Farbe der Festlichkeit, der Freude, der Unschuld, und Reinheit, aber auch der Initiation, die Farbe des Übergangsrituals. Die Konnotation weiße Farbe – wird in solchen Trauminterpretationen bestätigt, in denen sie als Farbe explizit Gegenständen zugeschrieben wird, und ihr Erscheinen (wie schon erwähnt) entscheidet über ihre Interpretation und auch ihre axiologische Potenz. Weiß symbolisiert auch die Fruchtbarkeit (Muttermilch ist weiß, auch Zusammenhang mit dem Neugeborenen, dem Kleinkind in Träumen). Hier kommt auch die symbolische Opposition Weiß – Schwarz, Tag – Nacht, Leben – Tod zur Anwendung. Hingegen ist die schwarze Farbe in der mythischen volkstümlichen Symbolik u. a. mit der Nacht, dem physischen Tod, dem Grab, dem dunklen Leben im Jenseits, dem Raum der negativen Kräfte verbunden. Die weiße Farbe wird in der Slowakei auch als symbolischer Triumph des Geistes über den Körper angesehen. Der Problematik der Existenz der Seele, ihrer Wanderung in die Unterwelt, ihrer Darstellung in der slowakischen Folklore habe ich mich an anderer Stelle gewidmet. (PROFANTOVÁ, Z.: 2001, 128–147)

Die Gestalt der Weißen Frau – des Geistes, des erscheinenden Phantoms, das die Vorankündigung des Todes bedeutet, korreliert mit der Deutung C. G. Jungs, auch der

tschechischen Psychiater V. Vondráčka und F. Holub, und im slowakischen Material erscheint sie vor allem in historischen Sagen, aber auch in dämonologischen Überlieferungen.

Im Folklorematerial ist das bereits erwähnte Motiv des Todes als Braut

Die Analyse von Traumbildern im Vergleich mit den Bildern in der Folklore gestattet in einem gewissen Maße die Ansicht auszusprechen, dass die Sinndeutung von Bildern nicht immer arbitral ist. Allerdings haben das, was bezeichnet wird (Signifiant, z.B. das Traumbild), und das, was es bedeutet (Signifié – Interpretation, Deutung) eine gewisse Abhängigkeit. Die Abhängigkeiten sind konvergent mit den Mechanismen, die in der Rede, Sprache, im Denken und Handeln fungieren und finden eine Begründung auf der Grundlage sprachlicher und kultureller Darstellungen. Die Regularität – die Regelmäßigkeit in den Trauminterpretationen untersuchten in ihren Arbeiten viele Wissenschaftler, so zum Beispiel. K. Mosziński, N. I. Tolstoj, J. Bartmiński, S. Niebrzegowska und andere. Aufgrund von Analysen meiner Vorgänger erlaube ich mir zu summieren, dass die Deutungen, Interpretationen von Träumen begründet sind vor allem auf:

- 1) dem Prinzip der Identität von Bild und Deutung,
- 2) dem Prinzip des Gegensatzes (wie das auch einige Informanten, aber auch Psychologen erklären),
- 3) dem Prinzip der Ähnlichkeit, Verwandtschaft, die die polnische Folkloristin S. Niebrzegowska in die a) lexikalisch-phonetische Gruppe, Bild und Interpretationen gliedert, aber aus meiner Sicht ist b) die Ähnlichkeit bzw. Verwandtschaft im semantischen und kognitiven Sinne viel prinzipieller. Die genannten Autoren führen auch das Prinzip 4) der Metonymie von Bild und Interpretation, 5) das Prinzip der Verallgemeinerung, das mit der unmittelbaren Bewertung von Bild und Interpretation zusammenhängt, und als letzten Typus 6) das Prinzip der kombinierten Motivation an (d.h. Kombination verschiedener Ausgangspunkte) an. (NIEBRZEGOWSKA, S.:1996, 58)

Ausgehend von den Regeln in der Bewertung der Vorstellungen, Bilder und ihrer Deutungen, neige ich zu den bekannten Arbeiten europäischer Semiotiker, die aufgrund der binären Oppositionen *s a k r a l – p r o f a n* ihre Ausgangsmatrix schufen, die zur Identifizierung der Objekte der Welt in den in der Folklore vorkommenden Oppositionen dient. Diese können wir in der Beziehung zum Thema bzw. Motiv des Todes folgendermaßen charakterisieren: 1) als allgemeines Glück – Unglück, Leben – Tod, und in diesem Zusammenhang 2) als Gegensätze verbunden mit räumlichen Gegensätzen *H i m m e l – E r d e*, *E r d e – U n t e r w e l t* sowie 3) als Gegensätze verbunden mit der Zeit, der Farbe und den Elementen – *N a c h t – T a g*, *W i n t e r – S o m m e r*, *K ä l t e – W ä r m e*, *d u n k e l – h e l l* = weiß-schwarz. Aber auch als Gegensätze im gesellschaftlichen Charakter – *e i g e n – f r e m d*, *n a h – f e r n*, *w e i b l i c h – m ä n n l i c h*, *N a c h f a h r e – V o r f a h r e*. (NIEBRZEGOWSKA, S.: 1996, 93)

Alle diese binären Antinomien können wir sowohl negativ als auch positiv wahrnehmen.

Im konkreten Material kann das durch die eigentliche Wahl der Worte, aber auch der Zeichen, Begriffe, Symbole interpretiert werden. Die Weiße Frau zum Beispiel kann

gut sein, jedoch im Zusammenhang mit dem Tod – ist sie negativ. Die Braut (weiß) – d.h. die Unschuld, Reinheit, aber auch Initiation, die im Zusammenhang mit dem Tod – im Traum, im balladesken Liedermaterial oder im sozialen Kontext – bei der Begegnung zweier Bräute am Hochzeitstag, eine negative Konnotation hat. Das Pferd hat alle positiven Konnotationen im Volksmilieu, aber im Zusammenhang mit dem Tod bedeutet es Unglück. Bleibt es stehen und senkt den Kopf – bedeutet es, dass jemand stirbt. Erscheint es im Traum weiß, ist es das Vorzeichen des Todes. Der herausgefallene Zahn (weiß) – hat einen visuellen Zusammenhang mit dem zahnlosen oder „Zähne zeigenden, grinsenden“, personifizierten Tod oder Knochenmann. Hier fungiert auch ein Worttabu. Der „zähne zeigende, grinsende Tod, der Tod als „der Böse“. Die Menschen sprachen seinen Namen nicht aus, denn sie glaubten, dass sie ihn damit herbeiriefen. Dasselbe gilt vom Sehen eines Toten im Traum oder von der Begegnung mit einem Toten – seinem Trugbild in dämonologischen Darstellungen. Es bedeutet stets Trugbild, Zeichen und hat eine negative Konnotation („Schwierigkeiten, Unglück, Verlust, etwas Ungutes, Tod“).

S. Niebrzegowska führt an, dass „symbolische Träume solche sind, aufgrund derer die Person, die träumt, künftige Ereignisse vorhersieht (prophetische, seherische Träume), oder auch solche, deren Inhalt eben nur durch die Realisierung der definierten Ereignisse verstanden wird (erfüllte Träume). (NIEBRZEGOWSKA, S.:1996,130)

Ich habe als Beispiele Träume angeführt, die sich erfüllt haben (und in meinem „Traumfall“ werden sie wohl bald in Erfüllung gehen)...

Zum Schluss meiner Betrachtung, die ich nicht als endgültig betrachte und mit der ich nur an meine vorherigen Studien anknüpfe, möchte ich feststellen, dass Zeichen, Wahrzeichen, Vorahnungen, Vorzeichen, Bilder bzw. Symbole, Teil unseres Bewusstseins sind, das, wie sich zeigt, mythische Wurzeln hat und im sozialen Gedächtnis und im individuellen Bewusstsein und im Unbewussten (Unterbewusstsein) eng miteinander verbunden ist. Vorstellungen, Symbole in Träumen, korrelieren eng mit den Bildern in Folkloredarstellungen, wo sie sprachlich benannt und definiert sind und zwar sowohl in der Vergangenheit, als auch in dem heutigen rezenten Material.

Bildern, Symbolen begegnen wir in unserem Leben gerade so, wie wir Dingen, Ereignissen oder Menschen begegnen. Das alles sind zweifellos Tatsachen unseres eigenen Lebens. Es sind keine unwirklichen Bilder, es sind nur Bilder, die etwas darstellen, was uns als unwirklich erscheint. Wir brauchen Bilder, um zu verstehen und zu sehen. Aber wenn wir diese Bilder identifizieren können, - jene, die in unseren Kulturen entstehen, wechseln und wieder zurückkehren, und wenn (und wie) wir jene von ihnen unterscheiden können, die im gegebenen Augenblick ihre implizite Bedeutung haben oder uns erneut verloren gehen, um anderen Raum zu geben, können wir etwas aus unseren geheimen oder transparenten Beklemmungen, Ängsten oder auch Freuden, oder Erwartungen erfassen. Sie sind es, die das Erleben unseres Lebens einfach mitbestimmen und definieren. Wir sind einfach in der Lage, die Wandlungen von Leben und Tod, ihren Wechsel zu enthüllen und häufig sind wir uns dessen gar nicht bewusst. Träume, Vorzeichen, Zeichen und Erzählungen darüber, runden ab und schaffen eine völlig neue, unerwartete Wirklichkeit, die uns stets überrascht. Der Traum überschreitet nicht die Grenze dessen, was ich sehen kann, sondern die Grenzen dessen, was wir fähig sind zu denken. (PETŘÍČEK, M. jr.:1993, 13) Wir sind einfach undurchsichtig, und an sich nicht erkennbar, wie immer wir uns darum bemühen. Symbole, als Urgrundlage unserer Kultur ermöglichen es uns nur, in uns und unsere menschliche Vergangenheit mittels bestimmter Bilder hineinzuse-

hen. Alles das ist undurchsichtig, so wie wir selbst, und obwohl ungern, muss ich mit den Worten des Klassikers zugeben, dass wir nicht fähig sind, unser Geistiges vollkommen zu röntgen. „Unser Ich ist nicht Herr in seinem Haus.“

Nachtrag

Den gegenwärtigen Text sandte ich der Redaktion am Sonntag, den 4. 6. 2006. In der Nacht desselben Tages fuhr ich zu einem Studienaufenthalt nach Moskau.

Am Dienstag, den 6.6. 2006, hatte ich einen Traum. (Ist schon dieses Datum magisch?). Ich träumte von einem Kind mit einem faltigen Gesicht, wie dehydriert, wie ein Greis. Kinder, die im Schoß der Mutter übertragen werden, werden gewöhnlich mit dem Gesicht eines „Greises“ geboren. Dieses Kind im Traum war das Kind meines älteren Sohnes, der mit seiner Freundin lebt. Doch von einem Spaziergang brachte es im Kinderwagen meine Nichte, die auch im Alter einer potentiellen Mutter ist. Das Kind hatte aufgeblasene Backen, als habe es den Mund mit etwas vollgestopft. Ich sagte zu ihm, es solle mir mal zeigen, was es im Mund hat. Da öffnete sich vor mir ein riesiger Mund, mit drei Zahnprothesen am Gaumen, wie sie alte Menschen tragen. Sie waren in Dreieckform angeordnet. Ich erschrak heftig im Traum. Zähne von Prothesen fletschten mich an! Das Kind schloss den Mund und sagte: „Mein Bauch tut weh“. Was mich sehr überraschte, denn es war erst ein paar Wochen alt, wo Kinder ja noch nicht sprechen können. Das Kind war sichtlich ungewaschen. Am Morgen wurde ich wach und vergegenwärtigte mir meinen Traum. Es war ein furchtbar unangenehmes Gefühl und ich begann den Traum zu deuten. Alles hatte seine Logik. Meinem Vater, den ich zu Hause ließ, ging es geraume Zeit schon immer schlechter, und in letzter Zeit wollte er auch schon nicht mehr essen. Er aß so 3-4 Happen als Hauptspeise. Um ehrlich zu sein, ich war schon mit einem ziemlich unguuten Gefühl aus Bratislava abgereist.

Am Donnerstag, den 8.6. 2006, fuhr ich vom Hotel aus mit der Metro in das Moskauer Institut. Mir wurde beinahe physisch schlecht, als ich auf einer Bank in der Metro 3 schwarz gekleidete Frauen, mit verhüllten Köpfen erblickte. Zwei versuchten eine ältere Frau zu trösten, die wohl weinte. Offenbar waren sie auf dem Weg zu einer Beerdigung. In diesem Moment fiel mir die Erzählung von den drei Toden, die den Tod bringen, ein. Das war am Donnerstag. Am Sonnabend Abend telefonierte mein Mann, dass man meinen Vater ins Krankenhaus gebracht hatte. Dass er große Magenschmerzen habe, erbräche und dehydriert sei. In der Nacht vom Sonnabend zum Sonntag wurde ich wach, ich weiß gar nicht, wieso. Und ich war schrecklich hungrig. Ich ging zum Hotelkühlschrank und nahm mir einen Kartoffelsalat in einem Becher heraus. Als ich diesen öffnen wollte, schnellte er mir irgendwie aus der Hand und der Inhalt verstreute sich auf dem Teppich. Ich habe nicht mal gekostet. Am Morgen rief mein Mann an, dass Vater im Krankenhaus Infusionen bekomme und ich bat ihn, nach ihm zu sehen. Ich ging zu einer Kreml-Besichtigung. Um zwölf Uhr mittags rief mich mein Mann an. Als ich seine Nummer auf dem Display sah, hatte ich definitiv eine schlechte Vorahnung. Sie war richtig.

Mein Vater war gegen Morgen gestorben...

Was ist noch hinzuzufügen? Ich bin mir nicht sicher...

Literatur und Quellen

- Burlasová, S. (1998): Katalóg slovenských naratívnych piesní. Typenindex Slowakischer Erzähllieder. Teil 1–3. Etnologické štúdie 2–4. Bratislava.
- Botík, J. (2001), (Ed.): Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku. S osobitým zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť. [Brauchtums-traditionen beim Sterben und Beerdigen in der Slowakei. Mit besonderer Berücksichtigung der ethnischen und konfessionellen Vielfalt.] Múzeá a etniká. Bratislava.
- Cicero, M. T. (1976): Tuskulské hovory [Gespräche in Tusculum]. Antická knižnica. Bd. 32. Svoboda, Praha.
- Černoušek, M. (1988): Sen a snění. [Traum und Träumen.] Horizont. Praha.
- Eliade, M. (2004): Inicie, rituály, tajné spoločnosti, mystická zrozenie. [Initiationen, Rituale, geheimnisvolle Gesellschaften, mystische Entstehung.] Computer Press. Brno.
- Horváthová, E. (1986): Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Ein Jahr im Brauchtum unseres Volkes.] Atlantis. Brno.
- Jung, C. G. (1994): Duše moderného človeka. [Die Seele des modernen Menschen.] Atlantis. Brno.
- Jung, C. G.: (1995): Človek a duša. [Mensch und Seele.] Z celého diela 1905–1961 vybrala a vydala Jolande Jacobi. [Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk von 1905–1961 von Jolande Jacobi.] Walter-Verlag A.G. Olten 1971. 1. Ausgabe Psychologische Betrachtungen, Rascher, Zürich, 1945. Übersetzt von K. Polocek, A. Bernášková, L. Běták, J. Vašková. Academia. Praha.
- Krekovičová, E. (1993): Barokový obraz smrti-nevesty vo folklóre alebo putovanie jednej jarmočnej balady. [Das barocke Bild des Todes als Braut in der Folklore oder Wanderung einer Jahrmarktballade.] In: Národopisné informácie, 1, 20–30.
- Navrátilová, L. (2004): Narodení a smrť v českej lidové kultúre. [Geburt und Tod in der tschechischen Volkskultur.] Vyšehrad. Praha.
- Niebrzegowska, S. (1996): Polski sennik ludowy. [Polnisches volkstümliches Traumbuch.] Institut Filologii Polskiej Uniwersitetu Marii Curie-Skłodowskiej. Literatura-Lingwistyka, Nr.3. Wydawnictwo Uniwersitetu MCS, Lublin.
- Petríček, M. jr. (1994): Duše moderného človeka. [Die Seele des modernen Menschen.] Atlantis. Brno.
- Pohrebny kancionál Jozefa Macha. [Grabliederbuch von Jozef Mach] (1997): Zusammengestellt von Zora Vanovičová. Pramene k tradičnej ľudovej kultúre Slovenska III. Zväzok. [Quellen zur traditionellen Volkskultur der Slowakei III. Bd.]. Bratislava.
- Profantová, Z. (2001): Obraz smrti v slovenskom folklóre. [Bild des Todes in der slowakischen Folklore.] Slovenská kresťanská a svetská kultúra. Zostavila Jana Skladaná. Veda, Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie vied. Bratislava, 107–116.
- Profantová, Z. (1998): Jazykovi obraz smierci na Slowacii. [Das sprachliche Bild des Todes in der Slowakei.] In: Etnoligvistyka. Problemy jazyka a kultury, 9/10, Lublin.
- Profantová, Z. (1997): Semantic Gesture of Death (Between

- Ethnolinguistics and Paremiology). In: Zuzana Profantová: Little Fishes are Sweet. Selected Writings on Proverbs. Národopisný ústav SAV. Bratislava, 85–104.
- Profantová, Z. (2000): La muerte en la paremiología slovac. In: Trabajos de Lexicografía y Fraseología Contrastivas. (Eds.) Antonio Pamies Bertrán, Juan de Dios Ladrón de Guebara. Serie Collectae, Publicatio per método editiones y Granada lingvistica, Granada, 209–224.
- Profantová, Z. (2001): Obraz smrti v slovenskom folklóre. [Bild des Todes in der slowakischen Folklore.] Slovenská kresťanská a svetská kultúra. Herausgegeben von Jana Skladaná. Veda, Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie vied. Bratislava, 107–116.
- Steindl, R. (1987): Kontinuita života. [Kontinuität des Lebens.] Praha.
- Vondráček, V. – F. Holub (1993): Fantastické a magické z hľadiska psychiatrie. [Das Phantastische und Magische aus der Sicht der Psychiatrie.] 1968, 1972. 3. Ausgabe, Columbus, Bratislava.
- Zíbrt, Č. (1894): Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. [Verzeichnis von heidnischen Aberglauben und Bräuchen aus dem VIII. Jahrhundert.] Nákladem České Akademie Císaře Františka Jozefa pro vědy, slovesnost a umění. Praha.

Podoba mnohotvárnej smrti

Zuzana Profantová

Smrť – večne aktuálna téma. Znamená, znaky a symboly v tradičnej ľudovej kultúre na Slovensku sa ničím nevymykajú zo slovanského, európskeho, či indoeurópskeho prázakladu. V materiály uvažujeme o mytológémach. Smrť predpovedalo stretnutie dvoch neviest počas svadobného dňa, alebo keď svadobný sprievod stretol p o h r e b n ý. (Stretnutie s mŕtvym). Tiež, kto z mladomanželov zaspal počas svadobnej noci prvý, ten mal aj prvý zomrieť. (princíp analógie- svadba-(iniciácia) –smrť (iniciácia- spánok-smrť). V tradičnom prostredí sa verilo, a verí- v spojenie mŕtvych so živými. Početné znamenia signalizovali blízkosť smrti. Taktiež nezvyčajné udalosti. Tiež sny, ktoré predpovedajú smrť predstavujú archaický jazyk, ktorý používa prirodzené analógie hlboko zakódované v ľudskom myslení. Je to podobný spôsob vyjadrovania, aký nachádzame v mýtoch, rozprávkach, folklóre všeobecne. C.G.Jung, akoby inšpirovaný romantickým prítupom k snom v 19. storočí, konštatuje, že sen je tvorivá hra náznaku, prirovnania, symbolu a poetickej skratky, a má najmä kompenzačnú funkciu. Znamená smrti v snoch: biele kvety, biely kôň, biely obrus, biela posteľ, biela plachta, biela sukňa, a ďalšie. V slovenských publikovaných snároch, ale aj ľudových podaniach snov je to tiež nevesta (v bielom), tiež narodenie dieťaťa, alebo dieťa oblečené v bielom. Vo folklórnych podania, prozaických aj piesňových, je smrť perzonifikovaná ako žena v b i e l o m, v bielej plachte (tiež smrť v čiernom – v súčasnej farbe smútku, kostlivec, a má aj ďalšie invariantné znaky – stará, škaredá, môže byť bezzubá alebo s veľkými zubami, nemá nos, môže byť slepá, nemá, studená, je rýchla, môže mať aj kosu, atď.). Tiež sa môže ukázať v zoomorfnej podobe, ako biele zviera- zajac, mačka, hus, koza. Toto platí na Slovensku aj v snoch. B i e l a farba je jednoznačne príznakom, symbolom smrti- úmrtia a aj Smrti- personifikovanej postavy. M. Eliade tu interpretuje bielu farbu, ako farbu prízrakov, ale ako vieme, biela farba bola v minulosti u Slovanov farbou smútku (smútočný odev bol biely). Bielu farbu si môžeme interpretovať aj v súvislosti so smrťou- nevestou. Zároveň je to aj farba sviatočnosti, radosti, nevinnosti, čistoty, ale aj iniciácie, farba prechodového rituálu. Konotácia b i e l a farba- je potvrdená v takých interpretáciách snov, v ktorých sa prejavuje ako farba explicitne pripísaná predmetom, a jej zjavenie sa (ako som už spomenula), rozhoduje o jej interpretácii a aj jej axiologickej potencii. Biela symbolizuje tiež plodnosť (materské mlieko je biele, tiež súvislosť s novorodencom, malým dieťaťom v snoch). Taktiež sa tu uplatňuje symbolická opozícia biela – čierna, deň – noc, život – smrť. Naopak, čierna farba v mýtickej, a aj tradičnej ľudovej symbolike je o.i. spájaná s nocou, fyzickou smrťou, hrobom, temným záhrobným životom, priestorom negatívnych síl. Biela farba je na Slovensku považovaná tiež za symbolický triumf ducha nad telom. Vychádzajúc z pravidiel v hodnotení predstáv, obrazov a ich výkladov, prikláňam sa k známym prácam európskych semiotikov, ktorí na základe binárnych opozícií s a k r á l n y – p r o f á n n y, vytvorili ich východiskovú maticu, ktorá slúži k identifikácii objektov sveta v opozíciách premietaných vo folklóre, ktoré môžeme charakterizovať vo vzťahu k téme, resp. motívu smrti 1) ako všeobecné šťastie – nešťastie, život – a smrť, a v tejto súvislosti 2) protiklady späté s protikladmi priestorovými n e b o – z e m, z e m – p o d z e m i e, ako aj 3) protiklady späté s časom, farbou aživlami, n o c – d e ň, z i m a – l e t o, chlad – teplo, t m a v ý – s v e t l ý = b i e l y – č i e r n y. Ale tiež protiklady v

spoločenskom charaktere: svoj – cudzí, blízky – ďaleký, ženský – mužský, potomok – predok.

Všetky tieto binárne antinómie môžeme vnímať aj ako negatívne, aj ako pozitívne. V konkrétnom materiáli, je to možné interpretovať samotným vyjadrením slov, ale aj znakov pojmov, symbolov.

**RAZVOJ RAZISKOVALNIH METOD IN
DISKUSIJA**

**SVILUPPO DEI METODI DI RICERCA E
DISCUSSIONE**

**DEVELOPMENT OF RESEARCH
METHODS AND DISCUSSION**

Slovanski teonim *Henillo/Honidlo* in baltski *Goniglis Dziewos*

Nikolai Mikhailov

When comparing the Slavic teonym Henillo/Honidlo (Thietmar, Knauthe), which is presumably of Slavic origin, with the Baltic Goniglis (Strykowski) the author arrived at a conclusion that is somewhat different from the one provided by Leszek Moszyński. Rather than being entirely contrary, it supplements and adds to Moszyński's interpretation.

V zadnjem času se pogosto vračamo k temi »kabinetne mitologije«, to je k delom kronistov in znanstvenikov 16.–18. stol., ki so v svojih razpravah poskušali zgraditi slovanske in baltske panteone, včasih pa tudi mešane balto-slovanske sezname božanstev. Na začetku 20. stol. so bila dela »kabinetne mitologije« zelo močno kritizirana. Največji skeptik je bil tedaj poljski mitolog A. Brückner, ki je v delih kronistov-mitologov res našel veliko napak in nelogičnih trditev. Toda treba je poudariti, da te napake zgodnjih mitologov ne predstavljajo želje fantazirati, nekaj izmisliti in profanirati znanstveno disciplino, ampak so sad nekaterih nesporazumov, slabega obvladanja baltskih in slovanskih jezikov ter poskusov rekonstruirati panteone po starogrškem vzorcu. Dandanes je jasno, da ne gre za namero nekako zmotiti bralca, ampak za prehod od vloge kronista, ki samo fiksira tradicijo, k vlogi znanstvenika, ki poskuša to zapisano tradicijo klasificirati in razložiti. Znanstveni značaj tega namena potrjujejo številne opombe, ki se opirajo na zgodnejše vire.

Težnja po rekonstrukciji t.i. »mešanih« panteonov se opira na dejstvo, da kabinetni mitologi zelo pogosto ne razlikujejo baltskega in slovanskega izročila ter vključujejo v krog slovanske mitologije pruska, litovska in sploh vrsto baltskih božanstev. To je razvidno tudi na jezikovni ravni v nekaterih delih prvih filologov, za katere so baltski jeziki slovanski (gl. o tem dela italijanskega baltista P.U. Dinija, ki se ukvarja z baltsko lingvistično historiografijo). Posledice tega so tudi napačne ljudske etimologije, ki jih pogosto srečamo v razpravah kabinetnih mitologov.

Zdi se, da je zdaj po eni strani naloga sodobnih znanstvenikov izločiti v »kabinetnem« mitološkem gradivu slovanski in baltski del ter po drugi strani poskusiti najti tudi pravilne baltsko-slovanske vzporednice, ki naj bi pričale o določenih reliktih balto-slovanske jezikovne, pa tudi mitološke zveze.

V svojem prispevku predlagamo poskus analize ene balto-slovanske mitološke izoglose. Ne bomo vztrajali, da je ta analiza edino pravilna, ali obstaja v njen prid več argumentov.

V svoji Kroniki srednjeveški kronist Thietmarus Merseburgensis (Thietmar Merseburški, Dittmar) omenja božanstvo Henill. Poljski jezikoslovec L. Moszyński domneva, da to ni teonim, ampak napačno interpretirana oblika svn. *henne* ali *hane* »Henne« »eine

hölzerne Figur, die auf der Spitze irgendeines mit dem Gesellschafts- oder Geistleben verbundenen Gegenstandes ausgeschnitzt wird« (Moszyński 1992, 82-85; 1995). Taka razlaga je mogoča, toda poznejši viri nam predlagajo nove možnosti za interpretacijo te besede. V svojem spisui iz l. 1762 protestanski duhovnik Christian Knauthe navaja v seznamu lužiških božanstev na 9. mestu teonim Henillo / Honidlo, citirajoč Thietmarja: »HENILLO f. HONIDLO, honju, ich treibe weg, halte zurück Honidlo korrupte Hennil. War der Sorberwenden in Laufitz, Meiffen, Thüringen, Wache- und Ruhegott, welches über jedes Wirthes Haus, des Nachts, Wache hielt und verschafte, daz die Innwohner ungestört ruhen konnten. Dittmar fagt L. 7. daf seine Figur gewesen ein Stecken, worauf eine Hand, welche einen eisernen Rinken hielt: und berichtet anbey, daz die Sorben den Götzen verehret« (Knauthe 1767 / 1980, podrobnejšo analizo tega fragmenta gl. Mikhailov 1995). Precej očitno je, da je imel Knauthe vsaj dva vira, ki sta omogočila vključitev Honidla v njegov srbolužičanski panteon: Thietmarja in verjetno A. Frenzla. Torej najbolj skeptična hipoteza o izviru Honidla bi bila ta, da je Honidlo izmišljen lik ali napačno interpretirana beseda. Nejasnost Honidla je zvečana z ljudsko etimologijo, ki se na prvi pogled zdi napačna, če pa si ogledamo druge hipoteze, je lahko intuitivno sprejemljiva. Omenimo še, da predstavlja seznam Christiana Knautha ravno mešani panteon, v katerega so vključena tudi baltska božanstva (navajamo vsa v Knauthovi ortografiji): Protimpus, Occopirrus, Schwaixtixius / Zwiczius, Worskaitus / Schweibratus, Antympus, Pilvitus, Pergrubius, Curcho / Gorcho, Puscetus, Auschwitus, Picollus, Barstukai / Marcopetae. Druga božanstva panteona so slovanskega porekla. Sam Knauth ne loči baltskega in slovanskega elementa. Zanj je vse lužiškosrbsko. Mogoče je, da spada Honidlo tudi med baltske bogove, če bomo upoštevali tudi druge vire.

V razpravi Poljaka Strykowskega (1582) najdemo litovsko božanstvo Goniglis Dziewos, ki je bog gozda in pastirjev, zaščitnik živine in pašnikov (BRMŠ II 2001, 513):

»13. Goniglis Dziewos, pasterski bóg leśny, które Grekowie i Rzymianie *Satiros Faunosque* zwali; temu jajca końskie, wołowe, kozłowe i inszego bydła stroje ofiarowali, kiedy ich wałaszyli albo trzebili, a palili one ofiary pastuchowie na jakim wielkim k tenu obranym kamieniu, mówiąc: Jak ten kamień twardy, niemy i nieruszający się, tak też, o *Dziewie musu Goniglis!* wilcy i wszyscy drapieżni zwierze niechaj się nie mogą ruszyć, aby bydłu naszemu, twojej obronie zleconemu, szkodzić nie mogli.«

Na podlagi tega teonima se da rekonstruirati ime litovskega božanstva Goniglis / Ganiklis / Ganyklis / Goniklis, cf. lit. *ganyti* 'pasti živino', *ganyklà* 'pašnik', stsl. *gnati* (Beresnevičius 2001, 88-89; Dundulienė 2004, 188-189; etimologijo balt. **gan-* gl. Toporov 1979, 151). Povezavo Honidla z baltskim izročilom potrjujejo tudi podatki Karla Haupta (Haupt 1862, 13, št. 11): »Honidlo oder Hennil (der Wächter, Führer) wurde von lausitzischen Wenden als Schutzgott verehrt. Der Hirt des Ortes ging mit einem Stabe, an dessen oberem Ende eine Hand befestigt war, welche einen eisernen Ring umklammerte, von Haus zu Haus, und rief an jeder Thüre: Wache, Hennil, wache! Dieser Umzug wurde mit Schmausereien gefeiert. Noch jetzt heisst bei den Wenden ein Hirtenstab. Vor Kurzem noch pflegten sie sich gegenseitig zuzurufen: ich werde dir den Honidlo in 's Haus schicken, ohne sagen zu können, was sie damit meinten«. Potem že v opombah piše Haupt: »Der Feldschutzgott ward auch in Litthauen verehrt. Dort hiess er Gonidlo.«

Glavna Hauptova informacija se skoraj nedvomno opira na Thietmarja, A. Frenzla in na že močno spremenjeno folklorno tradicijo, kar je zelo važno za rehabilitacijo »kabinetne mitologije«. To pomeni, da se je v ljudskem lužiškem izročilu še ohranil spo-

min na Hennila / Honidla, kar precej prepričljivo priča, da to božanstvo ni le izmišljotina. Legenda deloma potrjuje tudi zaključke Moszyńskiego (sakralni predmet, v našem primeru – palica z roko na koncu). Po drugi strani pa nismo našli vira za opombo o litovskem Gonidlu. In prav to je glavni problem za sprejetje hipoteze poljskega znanstvenika. Treba je analizirati prehod Hennila v Honidla in nato domnevno povezavo Honidla z litovskim Goniglisom. To je lahko slučajno, vendar tudi ni izključeno, da gre za neki baltoslovanski arhetipski lik, ki se je realiziral tako v poznejši slovanski, kakor tudi v baltski (litovski) tradiciji. Vsekakor je očitna povezava te mitske podobe s funkcijo varstva ljudi, živine in življenjskega prostora.

Literatura

- Beresnevičius, G. 2001, *Trumpas lietuvių ir prūsų kalbos žodynas*, Vilnius.
- BRMŠ II 2001, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, II tomas, Vilnius.
- Dundulienė, P. 2004, *Senovės lietuvių religijos klausimu* (1969), *Lietuvių mitologija*, 3 tomas, Vilnius: 180–215.
- Haupt, Karl 1862, *Sagenbuch der Lausitz von Karl Haupt*. Erster Teil: *das Geisterreich*, Leipzig.
- Knauth, Chr. 1767/1980, *Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte*, herausgegeben von R. Olesch, Köln – Wien.
- Mikhailov, N. 1995, *Das „gemischte“ slavisch-baltische Pantheon von Christian Knauth*, „Res Balticae“, 1: 115–139.
- Moszyński, L. 1992, *Die vorkristliche Religion der Slaven im Lichte der slawischen Sprachwissenschaft*, Köln – Weimar – Wien.
- Moszyński, L. 1995, *Thietmars slavische Etymologien*, *Analecta indoeuropaea cracoviensia Ioannis Safarewicz memoriae dicata, edenda curavit W. Smoczyński*, Cracovia: 264–277.
- Toporov, V. 1979, *Prusskij jazyk. Slovar'*, E–H, Moskva.

Il teonimo slavo *Henillo/Honidlo* e il baltico *Goniglis Dziewos*

Nikolai Mikhailov

Lo studioso polacco L. Moszyński suppone che il nome *Henill* menzionato per la prima volta da Thietmar Merseburgensis, non sia il teonimo slavo e, tanto meno quello baltico, perché proviene dal medio basso tedesco *henne* o *hane*, una specie di una figura sacrale di legno che si metteva nella parte superiore di un qualche oggetto sacro. Però nella cronica di Strykowski troviamo la divinità lituana *Goniglis* che ha più o meno le stesse funzioni di *Henill* / *Honidlo* / *Gonidlo*. L'ipotesi di Moszyński non può essere respinta completamente, ma l'evidente coincidenza e somiglianza dei nomi è in grado di portare ad altre spiegazioni di questa analogia teonimica balto-slava.

Prispevek k opredelitvi in dataciji prostorskega križa na Gradišču pri Krkavčah v istrski Sloveniji

Matej Župančič

The author analyses the recent attempt to date the spatial cross in Gradišče near Krkavče in Istrian Slovenia made by J. Puhar and A. Pleterški. Their attempt relies on analogies, primarily that from Prague, assuming the existence of Sv. Križ (Holy Cross) Church near Gradišče and the erroneous attribution of the patron of Sv. Štefan (St. Stephen) Church near Gradišče. In conclusion, the author touches upon the discovery of the milestone of Emperor Titus near Krkavče and the association of the relief in Gradišče to the god Mitra by prof. F. Zerri.

Poskus interpretacije prostora pri Krkavčah, ki sta ga predstavila Jana Puhar in Andrej Pleterški, temelji na razporeditvi 4 cerkva v širši okolici osrednje točke. Ne le to, pač pa tudi kronološka stratigrafija, ki sta jo nakazala, nas spodbuja k razmisleku.

Povzetek njunih sklepov in hkrati povzetek njunega metodološkega približevanja k zbirki podatkov, ki sta jih zbrala na terenu in v literaturi, poskušamo prikazati v naslednjih točkah.

1. Osrednja točka prostorskih konotacij obravnavanega terena je Gradišče pri Hribu oziroma mesto postavitve dvostranskega reliefa - Kamna - na obrobju Gradišča.
2. Na tem mestu je moč slišati zvonjenje od treh cerkva v širši okolici.
3. Mesto postavitve reliefa je odigralo določeno vlogo v obredju procesije. Reliefni kamen ima (naj bi imel v preteklosti) določeno moč pri ozdravitvah oziroma pri plodnosti. Na zahodnem reliefu sta razpoznavna falus in vulva.
4. Vsebina prostora okoli Gradišča in Kamna naj bi izražala bodisi zmago dobrega nad zlim bodisi obratno, ali pa kombinacijo obeh principov.
5. V kombinaciji z nekaterimi sakralnimi objekti se povezovalne linije med njimi in Kamnom sekajo pri Kamnu pod pravim kotom.
6. Če te linije zamejimo z najbližjimi cerkvami, uzremo na zemljevidu latinski križ, zasukan za polovico pravega kota od smeri sever-jug.
7. Skoraj identično situacijo glede usmeritve križa avtorja prepoznata v Pragi, delno tudi drugod.
8. Nastanek krkavškega križa avtorja datirata po arheoloških ostankih cerkve sv. Štefana in analogijah v 12. stoletje, torej naj bi reliefni Kamen stal na približno istem mestu že poprej.

V pričujočem tekstu se bomo posvetili le dataciji, ki jo avtorja predlagata za nastanek križa. Po ugotovitvi, da jima razpoložljivi podatki o Kamnu in prostorskem križu ne morejo razložiti, katera od možnosti glede vloge Kamna (zmaga dobrega nad zlim ali

obratno ali kombinacija obeh principov) bi obveljala, se odločita, da so v nekem trenutku s postavitvijo okolnih cerkva v križ in z zvonjenjem zvonov skušali tedanji prebivalci zmanjšati nezaželene moči Gradišča in Kamna. V razpravi ta trenutek opredelita v 12. stoletje, zelo oprežno pa se izjasnita glede naročnika del. Po njunem ni mogel biti nižji po rangi od koprškega škofa, lahko pa da je bil celo sam oglejski patriarh. Seveda je nedvoumen njun sklep, da je pred postavitvijo prostorskega križa na Gradišču že stal »moteči« Kamen. Za datacijo nastanka križa jima služijo analogije, dopolnilno ime za isto cerkev ter usmeritev in ime cerkve sv. Štefana.

Prepričljive analogije s prostorskim križem najdeta že v 7. st. na bajuvarskih grobiščih Altenerding in Lauterhofen (Pleterski 2003, sl. 286; Pleterski, Belak 2004, Fig. 4), pa tudi v pisnih virih 11. in 12. stoletja (Puhar, Pleterski 2005, 67) za skupine cerkva, zlasti v mestih. Kot avtorja ugotavljata, omenjene skupine cerkva ne stojе povsem geometrijsko pravilno. Ob tem navajata še posebno prepričljiv primer iz Prage, kjer se vezne črte sečajo skoraj natančno pravokotno. Na sečišču stoji cerkev sv. Križa. Usmeritev in razmerja krakov križa so skoraj identični kot v krkavškem primeru. Ko navajata krkavški primer, se posebej ustavita ob izginuli cerkvi sv. Štefana ob poti iz Krkavč proti Pučam (Naldini 1700, 420). Kardinal A. Valier leta 1579 nekoliko nejasno našteva med cerkvami pri Krkavčah tudi cerkev sv. Štefana in cerkev sv. Mavra in Štefana.¹ Na sicer odlični vojaški avstrijski karti iz leta 1804² (Rajšp, Trpin 1997) je na tem področju cerkev označena kot S. Croce in ne kot Sv. Štefan: ta izjema je več kot dobrodošla za upoštevanje praške analogije. V razpravi tudi poudarita, da je cerkev sv. Štefana nastala pred postavitvijo prostorskega križa in pred dopolnilnim poimenovanjem po sv. Križu. Ko bi bila nastala po istem programu kot prostorski križ, bi jo postavili natančno na Gradišče, vodilno poimenovanje pa bi ne bilo po sv. Štefanu.

Vloga prostorskega križa pri Krkavčah je po avtorjih strukturirana okoli Gradišča oziroma Kamna predvsem z namenom, da utiša »nezaželene« moči. A kdaj se je to zgodilo?

Ostanke cerkve sv. Štefana papeža južno od današnjega pokopališča je Vinko Šribar delno izkopal³ in tudi prepričljivo opredelil v 14. stoletje (Šribar 1956, 67; 1957ab; 1967), medtem ko J. Puhar in A. Pleterski arhitekturo še dodatno datirata po prostorski orientaciji zidov z azimutom 55°. To naj bi bila smer vzhajajočega oziroma zahajajočega božičnega sonca, praktično enako kot tudi 26. decembra, ko je dan sv. Štefana (Puhar, Pleterski 2005, 68).⁴ Usmerjanje cerkva proti geografskemu vzhodu bi se naj začelo v 12. stoletju, prej je veljalo datumsko usmerjanje. Po avtorjih so v obdobju med okoli 1125 in začetkom 13. stoletja cerkve že usmerjene bolj ali manj proti vzhodu, pozneje pa postajajo odkloni spet bolj pogosti. Avtorja se pri dataciji cerkve odločita za zgodnejšo varianto, to je, da je zasnova cerkve sv. Štefana z usmeritvijo po božičnem soncu nastala pred 12. stoletjem. Šele pozneje, ob nastanku ali po nastanku prostorskega križa s štirimi cerkvami, je dobila dodatno ime po sv. Križu. Kamen bi tako stal v območju Gradišča že prej, torej pred 12. stoletjem.

¹ A. Lavrič (1986, 103, in op. 155–156) domneva, da leži prva cerkev ob Dragonji, druga z dvema zavetnikoma pa naj bi bila cerkev, sicer poznana kot sv. Maver. Dopuščam, da se je Valierju zapisalo in je treba "dvojno" poimenovanje razvezati v dve cerkvi.

² Avtorja pomotoma navajata letnico 1797.

³ Izkopavanja dr. J. Kastelica je na terenu vodil V. Šribar (Vilhar 1953).

⁴ Avtorja na str. 65 sicer zapišeta, da gre za Štefana papeža.

Dokazovanje se zdi v več pogledih šibko. Konotacija s sv. Križem je pozna in kljub verodostojnosti karte nekoliko neverjetna, usmeritev po zavetnikovem dnevu in posledična datacija pred 12. stoletje pa napačna. Zavetnik cerkve je drug sv. Štefan, mučenec in papež, ki ne goduje takoj po Božiču, pač pa 2. avgusta. Škof P. Naldini našteva cerkve v okolici Krkavč v opisu (svoje) koprške škofije (Naldini 1700, 419-420): »... *Le prime sono di Santo Steffano Protomartire alle sponde della Dragogna, di S. Mauro Abbate sùl Colle à fronte del Castello, e di S. Steffano Papa, e Martire sù la strada di Puzzole.*« Trdim, da je treba, glede na zanesljivost vira opustiti svetniško atribucijo in datiranje obeh avtorjev. Tako ostaja v veliki meri zgradišče prostorskega križa nedatirano, vsaj ne s pomočjo arhitekture oziroma usmeritve cerkve sv. Štefana, mučenca in papeža. Cerkev drugega Štefana, prvomučenca, stoji na koncu JZ podaljška prostorskega križa ob Dragonji. Sklepanje, da je Kamen s spornimi močmi stal na Gradišču že pred postavitvijo prostorskega križa, postaja z datacijskimi nedorečenostmi še bolj nezanesljivo. Tudi zdravilno zvonjenje pred 13. stoletjem ni dosti verjetno, se pa je lahko uglasilo v trio v poznejših časih.

Ne glede na datacijo »po izgradnji Sv. Štefana« avtorja pripisujeta izgradnjo križa koprskim škofom 12. stoletja, torej jo postavljata v čas nastanka tudi praške strukture. Tržaško-koprski oziroma koprski škofje 12. stoletja (Mihelič 2005, 36: Ditmar, Artvik, Bernard, Ulrik, sin Štefana iz Devina, Aldigerij, Alderik ...) so bili vsaj od srede 12. stoletja zaposleni z izgradnjo stolnice v Kopru. Veliko posvetilno in gradbeno aktivnost na podeželju izkaže šele škof Absalon v začetku 13. stoletja, ki posveti tudi bližnji cerkvi sv. Jurija v Pomjanu in sv. Marije v Šmarjah, komaj uro hoda stran. Vendar s tem že uhajamo iz zastavljenih okvirov.

Za zaključek le dve omembi: odkritje milnika cesarja Tita pri Krkavčah.⁵ Posledično je v igri prav potek rimske ceste mimo Gradišča, ki je nato dolga stoletja tudi odrejala prostorske vrednote območja (Župančič 2005) in celo izoblikovanje šavrskega dialekta slovenskega jezika (Crevatin 2005, 8). Preblisk: »Dio Mithra!« danes žal že pokojnega prof. Federica Zerrija ob pogledu na oba reliefa, posebej vzhodnega, na Kamnu, ob njegovem obisku v Istri, pa nalaga nove interpretacije. Zaradi njegove prerane smrti ni prišlo do objave.

Literatura / Sources:

- Crevatin, Franco 2005, Predgovor / Prefazione, v/in: Cossutta, Rada, Crevatin, Franco, Slovenski dialektološki leksikalni atlas slovenske Istre (SDLA-SI) I, Koper, 5–8.
- Lavrič, Ana 1986, Vizitacijsko poročilo Agostina Valiera o Koprski škofiji iz leta 1579 = *Istriae visitatio apostolica 1579, visitatio iustinopolitana Augustini Valerii*, Ljubljana.
- Mihelič, Darja 2005, Revizija kronologije cerkvenih dostojanstvenikov na Primorskem. – *Zgodovinski časopis* 59, 1/2, Ljubljana, 23–44.
- Naldini, Paolo 1700, *Corografia ecclesiastica o' sia Descrittione della citta, e della diocesi di Giustinopoli, detto volgarmente Capo d' Istria*. In Venezia.

⁵ Na tem mestu moram popraviti svojo napačno atribucijo milnika Vespazijanu (Župančič 2005) in se zahvaljem kologama F. Mainardis in C. Zaccariju za popravek.

- Pleterski, Andrej 2003, Struktur des Gräberfeldes Altenerding, v/in: Losert Hans, Pleterski Andrej, Altenerding in Oberbayern : Struktur des frühmittelalterlichen Gräberfeldes und "Ethnogenese" der Bajuwaren, Berlin – Ljubljana, Teil 2, 505–684
- Pleterski, Andrej, Belak, Mateja 2004, Structures in the area of Lauterhofen in Bavaria – Strukturen v prostoru Lauterhofna na Bavarskem. – *Studia mythologica Slavica* 7, 43–61.
- Puhar, Jana, Pleterski, Andrej 2005, Krkavški Kamen v ustnem izročilu in v sklopu obredne prostorske strukture. – *Studia mythologica Slavica* 8, Ljubljana, 57–74.
- Rajšp, Vincenc, Trpin, Drago 1997, Slovenija na vojaškem zemljevidu 1763–1787 (1804). (Josephinische Landesaufnahme 1763–1787 (1804) für das Gebiet der Republik Slowenien). Zvezek 3. Ljubljana.
- Šribar, Vinko 1956, Arheološko delo na Koprskem, v/in: Zbornik primorske založbe Lipa, Koper, 63–68.
- Šribar, Vinko 1957a, Arheološko izkopavanje v Krkavčah, *Slovenski Jadran* 42, 18. 10. 1957, 11.
- Šribar, Vinko 1957b, Še o arheološkem izkopavanju v Krkavčah, *Slovenski Jadran* 43, 18. 10. 1957, 6.
- Šribar, Vinko 1967, Skeletno plano grobišče na Hribu pri Krkavčah. – *Arheološki vestnik* 18, Ljubljana, 365–375.
- Vilhar, Srečko 1953, Arheološka raziskovanja na Koprskem (Društvena poročila (za 1952)), *Istrski zgodovinski zbornik* 1, Koper, 299–300.
- Župančič, Matej 2005, Il territorio caprense, la Via Flavia e il pluteo con decorazioni ad intreccio attorno all'800. – *Acta Histriae* 13,1, Koper, 225–236.

A Contribution to the Definition and Dating of the Spatial Cross in Gradišče near Krkavče in Istrian Slovenia

Matej Župančič

The attempt at spatial interpretation of the area near Krkavče as presented by Jana Puhar and Andrej Pleterski is based on the spatial distribution of four surrounding churches from the central reference point, which may not necessarily yield an accurate result. A separate fact that calls for a re-consideration of their interpretation is the indicated chronological stratigraphy.

Their conclusions as well as their methodological approach to the data collected through fieldwork and a study of literature are summarized in the following points.

1. The central point of spatial connotations of the examined area is Gradišče, near Hrib; i.e., the location of a two-sided relief – the 'Kamen' (Stone) – on the outskirts of Gradišče.
2. Bell tolls from three churches located in the surrounding area can be heard at this location.
3. The location where the relief was erected had a role in the rituals of the procession. The 'Kamen' relief has (or was supposed to have had in the past) healing powers and stimulates fertility. The western relief displays a phallus and a vulva.

4. The proximate area radiating from Gradišče and the 'Kamen' is considered to either represent the victory of good over evil, or vice versa, or a combination of both principles.
5. Combined with some sacral buildings, the lines linking the churches with the 'Kamen' intersect at its location at right angles.
6. If the length of these lines is delimited with the closest churches, a Latin cross appears on the map, turned by half a right angle from the north-south direction.
7. The two authors observed an almost identical situation regarding the orientation of the cross in Prague, and partly in other locations as well.
8. The origin of the Krkavče cross is dated according to archeological remains of Sv. Štefan Church and analogies to the 12th century – therefore, the relief 'Kamen' is supposed to have been standing approximately in the current location, only earlier.

The present text exclusively focuses on the dating of the origin of the cross suggested by the two authors. After realizing that the available data on the 'Kamen' and the spatial cross are insufficient to provide a clear explanation for the role of the 'Kamen' (the victory of good over evil, or vice versa, or combination of both), the authors assumed that the construction of the surrounding churches in a cross-like shape and the bell tolls represented an attempt made by the local population at a defined moment to reduce the unwanted powers of Gradišče and the 'Kamen'. This moment is dated to the 12th century, yet the hypothesis regarding who might have ordered the construction remains highly tentative. In their opinion, he could not have been anybody of lower status than the Bishop of Koper and they suggest it might have been the Patriarch of Aquileia himself. The statement that the disturbing 'Kamen' had been standing there even before the construction of the spatial cross in Gradišče is not questioned.

The dating that the two authors propose for the origin of the spatial cross relies on analogies, a supplementary denomination of Sv. Štefan Church mentioned earlier, as well as its orientation and name.

Convincing analogies to the spatial cross were found as early as the 7th century in the Bajuvarian burial sites Altenerding and Lauterhofen (Pleterski 2003, Fig. 286; Pleterski, Belak 2004, Fig. 4), and written sources from the 11th and 12th centuries (Puhar, Pleterski 2005, 67) for groups of churches, especially in towns. As the authors assert these groups of churches are not positioned in entirely accurate geometrical relations, though a particularly convincing example presented is that from Prague where the linking lines intersect at nearly exact right angles. The intersecting point is the location of Holy Cross Church. The orientation and relations between the arms of the cross are identical to those found in the spatial cross of Krkavče. Analyzing the latter, the two authors highlight the role of the missing Sv. Štefan Church located along the way from Krkavče to Puče (Naldini 1700, 420). In 1579, Cardinal A. Valier somewhat uncertainly mentioned the churches of Sv. Štefan as well as Sv. Maver and Štefan (St. Maurus and St. Stephen) among the churches near Krkavče.⁶ An excellent Austrian military map from 1804⁷ (Rajšp, Trpin 1997) de-

⁶ A. Lavrič (1986, 103 and notes 155-156) assumes that the former is the church lying along the Dragonja River and the latter, with two patrons, the church known as Sv. Maver Church. Valieri's slip of the pen might have caused the mistake and thus the 'double' denomination actually indicates two separate churches.

⁷ The authors cite the year 1797.

picts a church in this area called S. Croce (Holy Cross) and not Sv. Štefan, which provides an exception that is more than welcome to justify the analogy to the Prague cross. In the discussion the authors emphasize that the origins of Sv. Štefan Church can be dated to before the erection of the spatial cross and the supplementary denomination of Holy Cross. However, had it been constructed according to the same program as the spatial cross, it would have been located precisely in Gradišče while its main patron would not be St. Stephen.

The authors also believe that the role of the spatial cross near Krkavče was to silence the 'unwanted' powers of Gradišče or the 'Kamen', and thus was structured such that they lay in the centre. But when did that happen?

The remains of Sv. Štefan Church south from today's cemetery have been partly excavated⁸ by V. Šribar, who also reliably dated them to the 14th century (Šribar 1956, 67; 1957ab; 1967), while Puhar's and Pleterski's dating includes an additional element – the dating according to the spatial orientation of the walls at an azimuth of 55°, which is supposed to indicate the direction of the rising or setting Christmas sun, coinciding as well to the day of St. Stephen – 26th December – (Puhar, Pleterski 2005, 68).⁹ The practice of the orientation of churches toward the geographical east is supposed to have begun in the 12th century, while orientation by date had been used earlier. According to the two authors, as early as approximately between 1125 and the beginning of the 13th century the churches were oriented toward the east while deviations from this rule could be observed again more frequently in later periods. Dating the church, the authors opt for the earlier alternative – that construction of Sv. Štefan Church, oriented according to the Christmas sun, began before the 12th century. Only later, with the construction of the spatial cross with the four churches, or even later, was it given the additional name of Holy Cross. Therefore, the 'Kamen' would have been located in the Gradišče area even earlier, before the 12th century.

Their discussion displays several weaknesses. The connotation related to the Holy Cross is late and despite the authenticity of the map somehow unlikely. In addition, the orientation by the day of the patron and consequent dating before the 12th century do not seem to be credible. The patron of the church is actually a different St. Stephen – the martyr and Pope – whose day is not immediately after Christmas, rather on 2nd August. Bishop P. Naldini lists the churches in the surrounding of Krkavče in the description of (his) Diocese of Koper (Naldini 1700, 419-420): "...*Le prime sono di Santo Steffano Protomartire alle sponde della Dragogna, di S. Mauro Abbate sul Colle à fronte del Castello, e di S. Steffano Papa, e Martire sù la strada di Puzzole.*" In my opinion, given the reliability of this source, the attribution of the patron and the dating suggested by the two authors should be dismissed. As a consequence, the construction of the spatial cross remains largely undated (at least by means of architecture or the orientation of the church of St. Stephen's, martyr and Pope). The church of the other Stephen, the first martyr, is located at the end of the southwestern prolongation of the spatial cross along the Dragonja River. Given the vagueness of the dating, the assumption that the 'Kamen' with its controversial powers had been standing in Gradišče even before the construction of the spatial cross becomes even more unreliable. Furthermore, the use of healing bell tolls before the 13th century is highly unlikely; they probably were tuned into a trio at a later time.

⁸ The field leader was V. Šribar, the responsible dr. J. Kastelic (Vilhar 1953).

⁹ The authors actually relate it to the name of St. Stephen the Pope on the page 65.

Irrespective of the dating 'after the construction of Sv. Štefan', the authors attribute the construction of the cross to 12th century Koper bishops and hence date it to the time of the construction of the Prague structure. However, the Trieste-Koper and/or Koper bishops of the 12th century (Mihelič 2005, 36: Dietmarus, Artuichus, Warnardus, Odoricus, filius Stephani de Duino, Aldigerius, Aldericus...) were – at least up to the mid-12th century – occupied with the construction of the Koper cathedral. Intense consecration and construction activities in the countryside were only performed by Bishop Absalon at the beginning of the 13th century, when two churches in the proximity – Sv. Jurij (St. George) in Pomjan and Sv. Marija (St. Mary) in Šmarje, only an hour away by walk – were consecrated. This, however, leads us astray from our purpose.

In conclusion, I would like to add two comments: one refers to the discovery of the milestone of Emperor Titus near Krkavče¹⁰ that also draws the route of the Roman road past Gradišče. The road not only determined the spatial values of the area for many centuries (Župančič 2005) but also significantly contributed to the formation of the Šavrini dialect of the Slovene language (Crevatin 2005, 8). And finally, the insight: "Dio Mithra!" reached by the late prof. Federico Zerri after he had laid his eyes on both reliefs on the 'Kamen', in particular the east one, during his visit to Istria, provides new challenges for interpretation. Unfortunately, his premature death made publication of his thoughts and conjectures impossible.

¹⁰ At this point my erroneous attribution of the milestone to Emperor Vespasian (Župančič 2005) should be corrected and I would like to thank my colleagues F. Mainardis and C. Zaccaria for their help.

Odgovor na kritiko datacije prostorskega križa s krkavškim Kamnom

Andrej Pleterski

Kolega Matej Župančič večinoma zelo smiselno povzema sklepe najine razprave o krkavškem Kamnu. Najina prostorsko nekoliko nerodna umestitev razprave o času nastanka cerkve papeža sv. Štefana, takoj za retoričnim vprašanjem, kdaj je nastala prostorska struktura križa (Puhar, Pleterski 2005, 68), pa je kritika očitno zavedla k napačni trditvi v sklepu št. 8, da prostorski križ datirava tudi z arheološkimi ostanki cerkve papeža sv. Štefana. V resnici najina datacija temelji izključno in samo na primerjavi s prostorskim križem v Pragi, ki pa se zdi kritiku "še posebno prepričljiv". Prav tako ne vključujeva v datacijsko argumentacijo zvoka zvonov, ki potrjuje zgolj kultni pomen prostora. Nadalje sam priznava, da puščava vprašanje graditelja prostorskega križa odprto. Možnost, ki jo kritik ponuja s koprskim škofom Absalomom v začetku 13. st., bi se približno še ujela s časom dokončanja križa v Pragi v drugi polovici 12. stoletja. Tudi začetek 13. st. bi bil za nastanek krkavškega križa še sprejemljiv.

Ni pa mi jasno kritikovo stališče do najinega sklepa, da je Kamen povzročil nastanek prostorskega križa in je torej stal že pred njegovo postavitvijo. Najprej namreč zapiše, da je ta sklep "nedvoumen", pozneje pa mu je "z datacijskimi nedorečenostmi še bolj nezanesljivo". Gre za preprosto vprašanje relativne kronologije: je bil Kamen postavljen zaradi križa, ali križ zaradi Kamna. Vsi podatki o Kamnu in srednjeveška ideologija križa govorijo za drugo možnost. Se kritik s tem strinja in ima samo pomisleke ob absolutni kronologiji?

Vsekakor je na mestu njegovo opozorilo, da se astronomska smer zidov, ki jih je odkopal Vinko Šribar, ne ujema z godom papeža sv. Štefana. Kako to pojasniti? Natančen pregled Šribarjeve objave izkopavanja (Šribar 1967) pokaže samo to, da je naletel na najmanj dve, morda celo tri stavbe iz različnih časov, da je izkopal verjetno dve časovni skupini grobov, od katerih je ena mlajša od ne najmlajše stavbe. Pridatke v nekaterih grobovih je mogoče samo okvirno datirati v celotni razpon visokega in poznega srednjega veka. V ruševinski plasti je bila rimska opeka. Šribarjeva "prepričljiva" datacija v 14. st. je zgolj historična in temelji na goli trditvi, da so v 14. st. zgradili sosednjo farno cerkev v Krkavčah ter podružnici sv. Mavra in sv. Štefana mučenca ter trditvah, da odkriti ostanki pripadajo cerkvi sv. Štefana papeža in da je ta prav tako nastala v 14. stoletju (Šribar 1967, 372–373). Verjeti gre ljudskemu izročilu, da je tam nekje res stala cerkev sv. Štefana papeža, tudi je skoraj gotovo, da je Šribar odkril nekaj okolnih grobov. Povsem nejasno pa je, kaj so odkriti zidovi. Celotna zgradba iz rimske dobe niso nemožne. Vsekakor bi bilo potrebno narediti muzejsko revizijo najdb in dokumentacije, še bolj pa bi bila revizijska izkopavanja. Brez tega je diskusija o cerkvi sv. Štefana papeža brez pomena.

Kritika Mateja Župančiča tako poudarja potrebo po novih raziskavah. S čimer se lahko samo strinjamo. Argumentacije o Kamnu in prostorskem križu kritika ne spremi-

nja, dodaja pa dobro misel o koprskem škofu Absalonu kot možnem "avtorju" prostorskega križa.

Literatura:

- Puhar, Jana – Pleterski, Andrej 2005, Krkavški Kamen v ustnem izročilu in v sklopu obredne prostorske strukture. – *Studia mythologica Slavica* 8, Ljubljana, 57–74.
- Šribar, Vinko 1967, Skeletno plano grobišče na Hribu pri Krkavčah. – *Arheološki vestnik* 18, Ljubljana, 365–375.

Response to the Critique Regarding the Dating of the Spatial Cross from the Krkavče Stone

Andrej Pleterski

My colleague Matej Župančič for the most part quite reasonably summarizes the resolutions from our discussion about the Krkavče Stone. Our spatially somewhat awkward positioning of the discussion concerning the time of origin of the Church of Sv. Štefan the Pope, that is directly after the rhetorical question regarding the origins of the spatial structure of the cross (Puhar, Pleterski 2005, 68), evidently misled the critic to an erroneous statement in the conclusion of no. 8: that we also date the spatial cross on the basis of the archaeological remains of the Church of Sv. Štefan the Pope. Our dating in fact is founded exclusively upon analogies with the spatial cross in Prague, which the critic finds to be »particularly convincing«. Furthermore, our dating argumentation does not include the bell tones, which merely confirm the cultic significance of the area. In the continuation, Župančič also acknowledges that our question of who built the spatial cross remains pending. The critic proffers the possibility of it being the Koper bishop Absalon in the beginning of the 13th century; this would approximately coincide with the time of the completion of the cross in Prague in the second half of the 12th century. The beginning of the 13th century would also be acceptable for the origins of the Krkavče cross.

Nonetheless, the critic's opinion concerning our conclusion that the Stone occasioned the formation of the spatial cross and hence that the Stone stood prior to the erection of the cross, remains unclear. Initially the critic states the inference as »unequivocal«, and then later as »with dating insufficiencies, even more unreliable«. It is a simple matter of relative chronology: was the Stone erected because of the cross, or was the cross because of the Stone? All data concerning the Stone and the medieval ideology of the cross bespeak the latter explanation. So, does the critic concede and just have doubts regarding the absolute chronology?

His cautioning that the astronomic direction of the walls excavated by Vinko Šribar does not coincide with the name day of the pope Sv. Štefan is by all means on the spot. What are the justifications for this? A detailed examination of Šribar's excavation publications (Šribar 1967) reveals only that he uncovered at least two, perhaps even three structures from various periods, and that he excavated probably two different chronological groups of graves, of which one is later than the *not* latest structure. The material finds discovered in select graves may only be approximately dated to the entire span of the High and Late Middle Ages. The layer of ruins comprised of Roman bricks. Šribar's »convincing« dating to the 14th century is nothing more than historical. It is founded merely on the assertion that in the 14th century, the neighboring parish church in Krkavče was built, along with its subsidiaries Sv. Maver and Sv. Štefan the Martyrs, as well as the assertions that the discovered remains belong to the Church of Sv. Štefan the Pope and that it was also built in the 14th century. One is inclined to believe the popular folklore that the Church of Sv. Štefan the Pope truly did stand somewhere in the nearby vicinity. Furthermore, it is almost certain that Šribar did indeed uncover several graves in the nearby surroundings of the church. However, the nature of the discovered walls remains entirely undetermined. That they were elements of structures from the Roman period is not even altogether implausible. Unquestionably, a museological complete revision of the

material finds and documentation - even more so of the excavations - would seem of great necessity. To further deliberate over the Church of Sv. Štefan the Pope is, without such an endeavor quite insignificant.

The critique regarding Matej Župančič thus emphasizes the necessity for further investigation. One can only agree with this. The critique fails to prompt any alteration in the argumentation concerning the Stone and spatial cross; rather it puts forward a worthy consideration of the Koper bishop Absalon as a possible »author« of the spatial cross.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

**RECENSIONES ET SEGNALAZIONI
DEI LIBRI**

BOOK REVIEWS

Zmago Šmitek in Aneta Svetieva (ur.): Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Tradition and Modernity. Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo 2005, 207 str.

Petnajsta knjiga v zbirki Županičeva knjižnica je rezultat triletnega sodelovanja med slovenskim in makedonskim oddelkom za etnologijo in antropologijo med letoma 2000 in 2002. Zbornik obsega 207 strani in poleg izčrpnega predgovora vsebuje deset člankov, kazalo imen in pojmov ter štirideset fotografij, ki jih je v Makedoniji posnel slovenski etnolog in fotograf Jože Rehberger Ogrin.

Avtorji z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo ljubljanske Filozofske fakultete ter skopskega Instituta za etnologijo in antropologijo so gradivo za prispevke zbirali v okviru projekta Tradicionalna kultura Slovenije in Makedonije, ki je bil zastavljen kot klasična in na podeželsko okolje orientirana raziskava. Vendar so rezultati v knjigi veliko bolj tematsko, metodološko in vsebinsko raznoliki, kot bi pričakovali od tovrstnega projekta. Poleg *tradicionalne kulture*, s katero so se bolj ukvarjali makedonski avtorji, sta med teksti mesto našli tudi dve komparativni analizi slovenske in makedonske *ljudske kulture* ter tri izbrane teme o sodobni Makedoniji, ki so jih prispevali slovenski avtorji.

Pomembna odlika zbornika je izjemno bogastvo vsebin in podrobnosti, ki so bile pridobljene z etnografskim delom. Slednje tvori ogrodje večine prispevkov, predvsem pa tistih, ki se nanašajo na tradicionalno oziroma ljudsko kulturo makedonskih in slovenskih ruralnih območij. Kar polovica tekstov se ne glede na to, da so makedonski etnologi in antropologi v okviru projekta raziskovali predvsem na slovenskem Kozjanskem in Bizeljskem, slovenski pa na območju makedonskega Poreča in Mariovega, nanaša eksplicitno na Poreče. To verjetno ni naključje. V Poreču je namreč v tridesetih letih 20. stoletja raziskoval tudi poljski antropolog Józef Obrembski, katerega dela so nedavno izdali v Skopju (ur. Tanas Vražinovski). Na tem območju danes, tako kot na številnih drugih podeželskih območjih v Makedoniji, število prebivalcev hitro upada, prebivalstvo pa je tudi vse starejše, medtem ko kar tretjina makedonske populacije živi in dela v Skopju. V tem smislu so raziskave Poreča v zborniku zanimivo preverjanje starih gradiv, ki v drugačnih družbenih, političnih, religijskih, demografskih in nenazadnje etnoloških ter antropoloških okvirih pač pomenijo tudi drugačno vlogo koncepta *ljudske kulture* in *folklore*.

Ljudska kultura in *folklor*a danes nimata več tako angažirane vloge, kot sta jo imeli v času vzpona evropskega romantičnega nacionalizma v prvi polovici 19. stoletja, čeprav v slovenski in makedonski javnosti še vedno obstaja zanimanje za kmečko prebivalstvo, ki naj bi živelo pristno in neokrnjeno življenje. Njegova kultura naj bi odsevala *samobitnost naroda*, torej naroda, ki se razvija sam, brez vpliva drugega in je v svojem bistvu izviran. Predstava o takem narodu je konstrukt, ki danes služi podeželskemu prebivalstvu kot sredstvo kulturnega upora proti neugodnim razmerjem moči, ki so jih prinesle družbeno politične in religijske spremembe. Med vrsticami pa se tovrstni konstrukti ohranjajo tudi pri določenem delu zbiranja, varovanja in promoviranja nacionalnih *dediščin*.

Čeprav je koncept *ljudske kulture* in *folklore* v knjigi Post-Yugoslav Lifeworlds Between Tradition and Modernity redko obravnavan teoretično, zaznamo njegovo drugačno razumevanje predvsem skozi komparativni pristop k tovrstnim gradivom, ki je najbolj opazen v tekstih Zmaga Šmitka in Mirjam Mencej. Prvi piše o slovanski mitološki pokrajini in njeni rekonstrukciji iz toponimov, slednja pa o podobnostih in razlikah

v razumevanju čarovništva med Makedonijo (Porečem) in Slovenijo (Kozjanskim in Bizeljskim). Drugačen pristop se kaže tudi pri raziskovanju aplikativnih potencialov *ljudske kulture* v okvirih sodobne kulturne politike in menedžmenta v prispevku Petra Simoniča. Večina drugih tekstov se pogosto tematsko pokriva z gradivi Obrembskega, kar nenazadnje pomeni, da so številni prispevki iz tega segmenta zbornika gosto deskriptivni v najboljšem etnografskem smislu, žal pa nekaterim primanjkuje več kontekstualizacije in komparativnosti. Slednje opazimo predvsem v prispevkih makedonskih kolegov in kolegic, ki bralcu razkrivajo podrobnosti o ljudskem pravu v Poreču ter položaju žensk na Bizeljskem in Kozjanskem (Aneta Svetieva), tradicionalnem oblačilnem videzu (Górgi Zdravev), magijskih zdravilskih praksah in verovanjih (Ljupčo Risteski) ter govorici nagrobnikov in epitafov v Poreču (Mirjana Mirčevska).

Jedro raziskav so avtorji poleg iz pisnih virov in literature skušali izluščiti predvsem iz tako imenovane *lokalne oralne kulture*, ki se kot nosilka tradicionalnih kulturnih vrednot od primera do primera drugače prilagaja sodobnim razmeram. Teksti tega segmenta zbornika tako pomenijo pogumen poskus obravnave podatkov, ki so še danes v laični, nekateri pa tudi v strokovni javnosti razumljeni zgolj v okviru romantično nacionalističnega čustvovanja. Menim, da se je zbornik tovrstnim pastem uspešno izognil prav s pestrostjo teoretičnih in metodoloških pristopov, z večdisciplinarnostjo in s komparativnim upoštevanjem sodobnih raziskav in teoretičnih dognanj.

V knjigo so se uvrstile, sicer v manjši meri, ampak vendarle, tudi sodobne teme iz makedonske kulture. Obravnave kompleksnih sociokulturnih prostorov, kot so poslušalstva radijskih postaj Rajka Muršiča, družbeno politična ambivalentnost novih religijskih simbolov Boštjana Kravanja in že omenjene pozicije izvajanja kulturne politike ter menedžmenta Petra Simoniča, smiselno uravnovežijo predstavitev celote življenjskih svetov na dveh najbolj oddaljenih delih nekdanje Jugoslavije – v Sloveniji in Makedoniji.

Avtorji bi se kaj hitro lahko znašli v imaginariju brezčasovne *ruralne idile* kot nosilke harmoničnih, naravnih in avtentičnih vrednot, diametrično nasprotne urbanemu univerzalizmu in moderni nacionalni državi, če ne bi zbornik pokrival tudi sočasnih plati makedonskega življenja. Slednje je razvidno tudi iz izbora reprezentativnih fotografij Jožeta Rehbergerja Ogrina, na katerih so poleg relevantnih elementov pokrajine in kulture upodobljeni predvsem ljudje, s katerimi so raziskovalci delali in se družili. Ostareli obrazi s fotografij nam namreč zelo neposredno odstirajo sodobno realnost makedonskega podeželja.

Zbornik torej predstavlja skupno izkušnjo dveh različnih, pa vendar v marsičem podobnih kulturnih prostorov; ali kot pišeta avtorja in urednika tekstov Aneta Svetieva in Zmago Šmitek: »obe deželi se srečujeta s številnimi podobnimi izzivi in problemi: nacionalizem, multikulturalizem, identiteta, demografska evakuacija in ekonomska neenakost ruralnih območij, reforme na vseh področjih družbenega življenja ... Te procese bo zanimivo spremljati in primerjati tudi v prihodnosti. Priložnosti za plodno sodelovanje bo še veliko.«

Presežna vrednost te knjige je še to, da je izšla v angleščini, kar jo približa mednarodni javnosti. To pa, upam, vzpostavlja vez med domnevnimi intelektualnimi centri in periferijami. Verjamem namreč, da prav tovrstne knjige vztrajno govorijo v prid domnevnih periferij.

Boštjan Kravanja

GRADIVO

MATERIALE

MATERIAL

O Črnem biku ali Čarnem juncu

Joža Čop

Spodnje Bohinjske gore se po pravem imenujejo **Búkovske planine**. Kadar so se možák' skupno s starim Oblačičem (Árhom), županom srenje Savice, pogovarjali v nedeljo popoldan pod stogom, so se pritoževali, da jih od vseh strani že od davnega stiskajo drugi, da sta bili cerkvi Sv. Janez in Sv. Duh (pravzaprav Sv. Trojica) bukovski, meja pa je šla v Staro Fužino za Vrtovinom po sredi Jezera čez Ukanc, koder je imela srenja tri manjše predplanine z imeni U Rožičovcu, U Mečižovcu in U Oblačičovcu. Podobni planini sta bili še U Zagradcu« in U Strženeh, ki sta bili polanski. Ostalo je bilo »fežnársko«, ki je mejilo na studorsko. Meja med Staro Fužino in Studorom je bila na velikem kamnu, ki je stal vzhodno od Židanove nekdanje kovačnice.

Svet nad Črno goro (1606) in Konjskim vrhom (1879) je bil nekaj posebnega zaradi podnebja, rastlin in živali. Zalisc, Osredki, Črna prst (Ta vlíka Črna gora 1844m), Četrť (1832 m) so veljali pri domačinih in tujcih kot rajski planinski svet. Povsod je bilo polno planinskega cvetja, in ko sem bil po vojni prvič in zadnjič na vrhu Črne prsti, je bilo tam polno dišečih murk, velikega svedrca ter planik, po skalovju pa burje, da se je bilo škoda kam usesti ali uleči. Sedel sem na kamnu onstran in tostran nekdanje meje in se oziral naokoli, s primorske strani se je čutilo kot dih z morja, s tal pa je dišalo po murkah, kakor da bi Zavrtanik imel tam gori svojo tovarno čokolade. Po pripovedovanju starih je to bil nekak rajski planinski svet, o katerem so obstojale raznovrstne pripovedi o doživljajih in rudnih zakladih. Sem gori so hodili le posamezni znanstveniki in zdravniki iz rudnikov in fužin. Vse to so vedno varovali. Ko sem bil prvič na planini Zalisc, sem imel dolgo palico z gamsovim rogom na koncu in tja gor sem privezal le tri vejice burje. Prve tri planike v življenju sem odtrgal po vojni na Črni prsti. Očanci so pravili, da so gori trgali v glavnem le nekaj malega burje, drugače pa le zdravilne rastline. Toda ko je bila zgrajena gori leta 1894 Orožnova koča in se je začel turizem, »so začeli gosposki ljudje trgati cele naročje rož, kakor bi doma imeli kako posebno vrsto boga, ki to na vso moč rado požira.« Še bolj množično pa se je to počelo po razširitvi koče in otvoritvi Bohinjske železnice leta 1906, ker je bil to izjemen planinski izlet za ljudi, ki še niso imeli priložnosti v enem dnevi priti z morja v tako čudoviti planinski predel in se še istega dne po želji tudi vrniti nazaj na morje ali pa v kak drug turistični center ali mesto. Ko je stekla železnica, je nastajalo tudi vedno več primerov, da so na tem območju izkopavali rastline in kopali v iskanju zanimivih kamnin in raznih predmetov. Izkopavanja rastlin s koreninami ter kopanje in brskanje za predmeti pa se je vršilo tako po celem Bohinju že med gradnjo železnice, povečalo po prvi svetovni vojni, po drugi pa se razširilo prikrito v večjem obsegu tudi z raznimi pripomočki in inštrumenti.

Búkovske goré so nekako na sredini med visoko planoto Komno na zahodu in Jelovico na vzhodu. Na tem območju je cela vrsta gorskih vrhov in med njimi znanih in skriv-

nih prehodov ter predelov, o katerih je obstajalo veliko odkritih, še več pa skrivnostnih prikritih pripovedi, ki so se prenašale iz roda v rod le preko posameznikov v obrednem izročilu.

Spodnja Polana pod planino Zalisc in pot v planino Zalisc

Po mojem prepričanju je bila Spodnja Polana obredni kraj na prehodu dolinskega sveta (»Solzne doline«) v gornji svet (»Svete planine«), podobno kot je ta prehod pri stogu med spodnjim delom in petrom, ali pri stari hiši med hišo (izbo) in zgornjim delom (ispo z déro). Govor je o meji, črti, preko katere je prehod iz enega v nekaj drugega, ki je prvemu različno ali pa nasprotno in zaradi tega v nekakšnem sožitju, kakor je na primer zakonski jarem sožitje moškega in ženske, vprežni jarem ali »štánga« je sožitje vola in konja pri oranju.

Pot v planino Zalisc je skupaj z živino vodila čez »Kamnic« ali »Јѣ« čez potok »Strtenico« na Žlân ter »Pod Lúknjo« do višine okoli 900 do 1000 m, koder so imeli Polanci odcep za svojo planino »Osredki« (1.400 m, »Za Vosrésč«). Pot se je tam dvignila po robu našega bukovega bošta za nekako 100 m, nakar se je zavila proti vzhodu preko strmega pobočja Lisca vse dokler ni tega pobočja zmanjkalo in se je odprla jasa Polane pod planino. Pot preko Lisca se je nekoliko dvigovala, še najbolj na koncu pri dvigu na »Polanco«, s katere se je potem dvignila na rob planine, na katerem je bila Orožnova koča, planina sama s stanovi in »vôkvom« pa je bila po spustu s tega roba. Spomnim se prvič te poti. Vodil sem telička – mladega bika, ki ga je kot pravo domačo bohinjsko pasmo (rekli so »sórto«) izbral in preskrbel prav »Voblačičov vôča«, ki je hotel vsaj na Bukovem »postaviti nazaj domačo trpežno sorto.« Na tega je »povôživ svojo roko« - kot je pravil in vedno ga je moral videti, ko je prišel mimo s palico v roki in se vedno vsedel na tnálco in tam »prefetvôv« - to je govoril v to in ono smer ter prekrizoval ("prepletvôv") nogi. Tega júnčka je nekako "dal meni v roče". Rekel je, da zato, kar me je krava Rôža nabasala na roglje, ko sem bil še v sükenci, in se nisem poškodoval, ko me je zabrisala čez samo sebe. Rekel je, da je to poseben »cáhn.« Vpeljal me je, da sem ga pasel blizu doma ob stezah v Žúpenku in mi s svojo palico pokazal, katere trave in rože naj mu prinašam v jasje. Ni pustil, da bi ga dali v srenjski »telečnek« v Mlako ali v našo ograjeno gmajno ob Šémenci. Na žalost je pozneje, ko starega Oblačiča ni bilo več in je ta junček postal od sile postaven in »bršč« kravji fant od fare«, začel nanj pokladati svoje roke eden od mesarskih mešetarjev, kar je bilo vzrok, da so ga spremenili v vola Fígaserja, kar je pa že druga posebno zanimiva zgodba. Junček je bil temnejše rdeče barve, kakor jo ima divji kostanj, bil je nizke postave, na moč živahen in okreten, vesel in priljuden ter žebotastih parkljev kakor gams. Tudi taka zelišča je jedel, ki jih je v skalovju Ród'nce vedno znal poiskati znameniti kozel Vrbaničovega Jurja, kozarja z Broda.

Na Poljani smo počivali. Prvo so se odžejale v vokvu krave, nato ostali. Eden je stal ob tistem kamnu, mislim, da je bil sivolasi Rožičev Johan s Savice, ki se je spomnil starih, nakar so zmolili za njihov pokoj, za zdravje in srečo vseh živih in enako za živino, ki jo sedaj peljajo na planino »tri češene Marije« in to je bilo vse. Mislim, da jih je samo kakih pet klečalo na eno koleno, ostali so stali. Pot preko Lisca je bila znosna, dvig na Poljano me je zopet utrudil, da sem gledal navzgor in spraševal, koliko je še in, če ne bo že konca. Nad Poljano gori se mi je zdelo, da sega strmina še zelo visoko, bila je delno poraščena in sprva je šlo zelo težko, ko pa smo bili gori, sem pa rekel: »A, smo že tlêle!« ker so se mi noge že zopet vključile v skupinsko hojo – nekakšno romanje.

Sedanja zgornja gozdna cesta preko Lisca poteka v višini 1100 m. Polana pod planino bo kakšnih 100 m višje. Planina »Zalisc« je v nagibu robu v smeri proti jugu, koder je v dno vókvu, stanovi pa so razporejeni v lahni brežini, ki ni tako strma, kakor je ona na severni strani, to je na Polani.

Tedaj, ko sem bil z mladim júnčkom ali bikcem - poznejšim volom »Figaserjem« – prvič na planini »Zalisc«, je tam stala povečana Orožnova koča. Oče je tedaj šel okoli koče obratno od sonca in jaz sem mu sledil z mladim bikcem čiste bohinske pasme, ki je bil tedaj še teliček in tudi prvič na planini. Po kratkem počitku spodaj ob »vókvu« smo z očetom in bratom nadaljevali pot na Zgornjo Polanco. Tedaj smo namreč tja gori peljeli le štiri teleta. Očetu se je mudilo, ker je bilo treba čimprej postaviti streho tam gori, koder smo imeli staro pravico pod skalnim previsom.

O starem obredju na Poljani so govorili že takrat, ko sem bil prvič tam z junčkom »ta práve bohinsče sórt«, vendar sem bil premlad in tudi preutrujen, da bi si kaj zapomnil. O tem mi je pozneje pravil oče po delih ob prilikah, ko se je spominjal te ali one reči, ali pa, ko je meni padel v glavo kak delček spomina, pa sem hotel vedeti, kam to sodi in kako je bilo s to rečjo v celoti. Povedal je sledeče: »Tam, koder stoji Orožnova koča na planini Zalisc je bil vógrad črnega junca Skočérja, ki je bil v veliki časti. On je bil tam gori na vardi božjega sveta, ki je nad kamnom na Poljani. Vógrad je biv s kamnov na okroglo, to je breg voglov tako, kakor dela Urša na star način tri flánčneke pri mlinu.

Na planino Zalisc so nas vodil Voblačíčov Vóča. Šli smo od doma, ko je bla še tmá. Zato je šla pred vóčam ta zvončasta dokler ni rátovo svetlo. Potlej so vóča s svojo krivo pálco stopili naprvé pred zvončasto, ki je dobila za lon pest soli in hvalo s pobožanjem. Na Polan so vóča stojé čakal ob kámno, da je prišla na Polano vsa čéda z ljudmi. Čakál' so pred kamnom stoje. Ko so bli vsi gori in se je žváv odžéjova in polégva, so stojé ob pálci imel' besédo, kod smo, da smo na mej' med sóvzno dolino mártranja, kódr nam je služiti, dévati in se potiti za zaslužene rájskega véčnega vesela. Pred nami pa se vzígúje rajski svet planin, koder ni in ne sme bit' nobene pregrehe v ničemer, še najmn pa v uničvánu svetá, ki je bož-ji, ki ga ne moremo narediti, pokončamo pa ga vohká zlo hitro, pa z mávo mújo! Smo kókr na vráth, al' pa na božjem prágo, al' pa pred vúkno pétra, k'se mora vsákdo poprěj umislit svojih del na kresáne, da gre sčisan v višavje. Nato je sedu na kámen in med prefetvánam nog, to je križanem ankrat leve, ankrat desne, obrnjen k l'dem in živin, ki je počiváva pa prežvekváva moliv nekakšne stare litanije napré, l'djé pa so odgovárjal' na enáko vižo. Moliv' je napré zatégneno, ko'kr' bi pev. Eni so klečál, drug' pa stal'. Našteval je vmes tudi zelo stare svetnike, tako svétga Lója pa svétga Jóla, kar sem si dobro zapomnil, ker so ta mladi mislili, da je to nekakšen »žmávc« in božja mast, drugo pa rajni stari Bjol, ki je biv zelo pobožen in so ženske videle cáhn, da je šou koj v nebese, ko so ga djali v svéto vóle.

Ko je bilo to opravljeno, je vstov, si pálco naslonil na ramo, ko se je obrnil k planini in dvignil obe roki, ostali pa so pokleknili vsaj na eno koleno in skušali ponavljati za njim stavek za stavkom neke zelo stare molitve, da bi vse nas – to je ludí in žvíno spustil gori na planino Črni b'k Skočér, ki je na gvárdi božjega, to je svetega svetá, katerega déu je tudi planina in polánce in koder imajo majengo pvanvati, majariti, žvina pa se pasti brez poškodovanja božjega sveta. Prosijo razumevanje, ker drugače ne morejo preživeti ne sebe ne žváli, ker so stiske v sovzni dolini številne in hude, da málokdej takó.

Prosijo za dobro pašo, pravo vreme, zdravje pri l'deh in živini, zadostnih voda v vókvah in varstvo zoper strele, silovite vetrove in točo ter prežeče skalovje in prepadne jame.«

Oče si je zapomnil nepopolno nekaj okrnjenih stavkov in besed raznih izvorov ter tudi take dudleto in nosnike, ki jih je še posebno pojoče zategnil v brenčeči »ōn« in »en«, med temi tudi besedo ali vezavo »jenže« in »trapekus« ali »-kos« in kaj podobnega. Ko sem to pravil profesorju Maksu Miklavčiču, sta o tem razpravljala z dr. Antonom Breznikom. Ugotovila sta v besedilu dudlete, nosnike na »o« in »e« ter silno stare ostanke, ki sta jih delila na glagoljaški, zapadnoslovanski in lužiški izvor ter vpliv govora planin Severne Italije. Med sabo sta menila, da gre tu za nekaj arheološki besedni kotlič večih dob in plasti, ki jih je potrebno še raziskovati. Menila sta, da so tu lahko še stari ostanki, ker je »trápeksa« predelano v »trápec«, v osnovi pa je to lahko »gostoljubna miza«, »oltar«, »žrtvenik« ali celo prestol Sonca. Razmere, ki so nastajale in vedno hitrejši osupljivi in nepredvideni dogodki v svetu, ki je bil na pragu nove še strašnejše svetovne vojne, je vsa prizadevanja v številne, tako zelo potrebne smeri, preprečila.

Oče je še pravil, da so potem, ko so se vzdignili z živino na rob, to najprej »navižali s soljo« okoli vográda, kamor je navadno »ta zvončasta« sama šla, potem pa so se lotili dela pri stanovih in sirarci. Ko so delali na planini, je skupina odbranih fantov z gorjačami in palicami naskočila robovje z vpitjem, razsajanjem in tepeškanjem po skalovju. Z reškanjem in tepeškanjem, so preganjali Trápa ali Trjápa, to je Jáplna. Ko so dosegli robovje planine, so se vrnili »naokrog«, to je »v zasúku s prepletom«. Po vrnitvi so fantje bili pogoščeni in šele takrat so po starem smeli odgnát teleta na Polance, ki so tri in vsaka ima »vókvo« (Spodnja, Srednja in Zgornja Polanca se dvigujejo iz dna planine v smeri Velike Črne gore). Če seštejemo to, kar sodi skupaj (Spodnja Polana, planina »Zalisc« in troje Polánc), dobimo sveto število »pet« (5, V).

Že oče je pravil, da je bila razlika med pogonom izbranih fantov z gorjačami tedaj, ko je vodil odpravo v planino Zalisc stari Oblačič še tedaj, ko ni bilo Orožnovega doma, od tistega, ki je bil pozneje.

Po tedanjem opisu je bilo pet izbranih fantov, ki so lazili in poletavali po nekakšnem prepletanju, udarjali so z gorjačami po skalah in robovju z začetno razmaknitvijo, napredovali poševno v bregove, kakor hitro se je prvi približal drugemu, da ga je dohitel, sta nehala udarjati in eden od njiju je prvi spremenil smer, da nista trčila skupaj. Ko so dosegli neko višino, se je prepletanje obrnilo postrani na vračanje v dno, koder so se vsi zbrali na nekakšni pogostitvi, seveda ob ognju.

Pozneje pa je bila nekakšna parodija, pravi pogon ali preganjanje nečesa do trdega mraka in razgrajanja in novinec, ki je vzel resno ter zašel previsoko, je ostal osamljen. V mraku in nazadnje v temi je blodil nazaj v nižino, kamor so ga vabili klici za pogrešanim. Toda spodaj v temi jih je dobil s palico po riti ali hrbtu ob pojasnilu: »Ti si tisti tráp, ki ga lovimo in iščemo!« V tem primeru je tráp = zatrapánc, cépec. »Tráp« v tej vrednosti je tudi v púnco zatrapán fant, ali pa tele, ki zagléda nóva vráta. Tráp je bil tudi tisti, ki je ropotal s cokljami.

Na tretji ali Zgornji Polanci ima posest Savica – Kamnje št. 15 (sedaj št. 1) zelo staro pravico do uporabe prostora pod skalnim previsom na Zgornji Polanci tam, kamor posije jutranje sonce. Pravili so, da posije jutranje sonce tja iz smeri vógrada Skočerjevega. Jama ali skalni previs je v pobočju Kozjega hrbta, ki je vez med Črno prstjo (Veliko Čarno goro 1844 m) in Liscem (Liso goro 1649 m). Od Četrta (Šetrta 1832 m) ločijo ta hrbet Vrata. Dokler ni bilo Orožnove koč, je vse skupaj predstavljalo povezano enoto in četudi je prišel gori kak planinec, se je ta vključil v planino. S postavitvijo koč pa se je to zaradi razširitve planinstva na turizem razdvojilo, ker je postal v tem koncu turizem pomembnejši,

planšarstvo pa nekaj zastarelega in podrejenega. Spominjam se petero vókvov, od teh je prvi izginil tisti na Spodnji Poljani na dohodu – vsaj zadnje leto pred vojno se ga več ne spomnim. Bil je itak manjši in, ker ga niso vzdrževali, je izginil. Ostali štirje pa so še bili. Tisti od planine je bil nižje od stanov, ostali trije pa vsak na svoji Polanci. Izgovarjajo »tist' vókvo« v moški in ne srednji obliki.

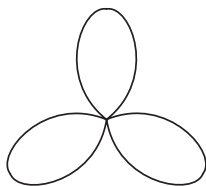
Takrat prvič je šel poleg očeta tudi starejši brat Janko, ki je imel drugo delo. Pomagal je pri prenosu drugim, nama pa se je pridružil, ko smo se napotili na Zgornjo Polanco. Jaz sem pazil na teleta in gledal, kako delata ter le včasih kaj poprijel. Oče je najprej pregledal, če je vse pod skalo zloženo in zavarovano, kakor je treba in o tem tudi podučil. Nato sta vse zložila izpod skale in razvrstila po tleh v bližini.

Prvo se je lotil postavitve strehe za ognjišče, to je šopa s petimi trami v nekakšni pahljači. Ko je bilo to napravljeno, se je lotil večje strehe, ki je imela obliko daljšega pravokotnika. Tudi ta je imela pet šper – vendar vzporednih.

Obe strehi sta imeli nekaj naklona semkaj od skale tako, da je bila streha oprta pod previsom in je prestrezala tudi tisto deževnico, ki bi jo veter vrgel ob skalo. Nekaj opor je bilo pod robom skale ali v odkrušku robu spodaj, nekaj pa je bilo tudi pripravnih skalnih stebrov, vse druge opore pa so morale biti lesene. Ogrodje je bilo treba postaviti trdno in povezati. Nato so bile gori razvrščene vrste skodel – to pa je bilo še zavarovano in obteženo s kamni.

Predno sta pričela z delom, je oče pazil, da je bilo vse razvrščeno tako, kakor se je po vrsti rabilo. Potem je še podučil, da je treba podirati v obratnem redu in to po vrsti zložiti jeseni pod skalo ter zavarovati.

Oče je povedal, kako je z bratoma pomagal pri razdiranju nekdanje Pántzove žičnice v Ukancu, nakar jim je bilo dovoljeno uporabiti les korpeljnov. Tega so ročno prenesli naokoli in ga uporabili na Bukovskih planinah. Po prenosu je vse lesovje zaznamoval s starim znakom fužine za jeklo – ||| in resonančen les –



Za to je obstajalo bronasto kvádvo (=kladivo, podobno je še sedaj za žigosanje lesa), ki ga je nekdo odnesel. Zato je naredil obliko žiga iz debele bakrene žice, to segreval na ognju pod malo streho, ta znak pa vžigal v skodle. Ostali les je označil s tremi risi s sekiro ali žago. Znaku za skodle je pravil »deteljica Frtuna«, v resnici pa je bil to triglavski znak ženskega principa, ki je res "tripič" ribe Faronike ali Fortune, to je njenega repa. Lik je isti, kot je bil na starih gumbih (knôfih) narodnih noš.

O ajdih, Orožnovi koči in njeni vidnosti

Leta 1894. so na ográdu ("pôngradi", "pân-gradi") postavili Orožnovo kočo. Pred vojno je bilo kočo videti izpred naše in Ájdčove hiše (tedaj Kamnje št. 15 in št. 19).

»Ájdči« so se pisali Repinc, živeli so v skladu z božjo naravo, vestno obdelovali njive, pleli travnike, pometali ulico in »cárski drum« - tako je rekel neki žandar banovinski cesti – popravljali gozdna pota in celo staro rudarsko samotžno pot z Ródnce, koder so nakupili zemljišče Hlipove hiše iz Stare Fužine (nekdanjih starih Várlov, poznejših Gašperinov). V letih pred drugo svetovno vojno so vso živino razen »vôva« dajali v planino Zálisc in eden njihove družine je bil celo poletje gori, skrbel za živino in delal (médel) maslo. Vsak drug dan so to nosili domov pa tudi mleko, ker je to bilo najbolj zdravo. Gospodar Bávant je večkrat rekel, da je v mleku krav iz gmajne megla pa bolezen. Slednje tudi drži. Bohinj je bil določen kot naravno zdravilišča glede jetike. Bolniki so hodili okoli in večkrat pljuvali kri med sprehajanjem po travnikih, rovtih in gmajnah.

Ajdči so imeli dogovorjeno signalizacijo s planine Zálisc in to z gánka Orožnove kočé. Izobešali so gori rjuho ali blago različnih barv. Doli so nosili tudi sirotko, púter pa so imeli zavit v sveže liste šávja in v prt.

V »Ilustrirani zgodovini Slovencev« (MK 1999, str. 279) je fotografija prve Orožnove kočé ob otvoritvi leta 1894. Zapisana je kota planine z imenom Lisec pri 1346 m. Slika prikazuje leseno kočó, ki ima spredaj verando na tri okna. Streha je brez šopa, je dvokapna, skodle pa so v šestih vrstah (2x3) na vsaki strani. Navadno je pri strehah na obrednih točkah na koncu šop, ki ga je pri lesenih strehah možno napraviti. Pri stanovih so ga opustili, ker so manjši in, ker je bilo vedno težje za primeren les, na območjih planin pa je bilo to še posebno važno. Posnetek na novo kočó je napravljen nekako z jugovzhodne strani proti Črni prsti. Važna je smer slemená, ker je to verjetna os nekdanjega obrednega »ógrada«. O isti kočí so bile izdane tudi barvaste razglednice z nasprotne, to je severne strani ter naslovom »Orožnova kočá 1346 m – Triglav 2863 m« in to tako, da je Triglav prav na začetku slemená nad verando.

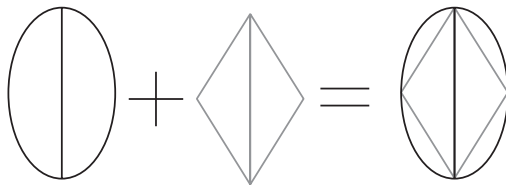
Leta 1906 so Orožnovo kočó povečali, ker se je v zvezi z železnico povečal tujski promet. Izletniki iz Ljubljane, Jesenic, Gorice in Trsta so zato lahko bili v istem dnevu doma, na Črni prsti in v Orožnovi kočí, ali pri Jezeru in slapu Savici. Med drugo svetovno vojno pozimi je kočá pogorela. Po vojni so pravili, da se je gori na pohodu ustavila četa Prešernove brigade, ki je po odhodu vse pogasila s snegom, zagorelo pa da je pozneje zaradi vetra, stari pa so rekli, da bi na tistem svetem prostoru gori lahko bila kvečjemu kaka cerkvica, ne pa grešna kočá in, da je požar verjetno bil po božji volji in prerokbi.

Orožnovo kočó so morali imeti za nek ajdovski kraj, ker je bilo gori neko žeganje z mašo in godbo, ki je igrala pri Orožnovi kočí, kar se je videlo in slišalo doli v dolino. To je bilo v letih gospodarske, duhovne in politične stiske in trenj pred drugo svetovno vojno, ko je šlo vse na vse strani v ekstreme in so nastali časi, za katere je rekel gospodar Križa in Zéčjega Grádca, »da so prišli cájti krivih prerokov, o katerih govori sveti Matevž, pa da dobiva laž vedno večjo vrednost, pošteno delo pa vedno manj. Zemljo, ki je božje delo, preklinjajo, namesto da bi jo obdelovali in bili na njej z veseljem in zahvalnostjo! Zmorej več je videti navadnih in kronanih oslov!«

Bil je hud, ker je nekdo tudi za »Ájdča«, njegov Križ in Zajčji Gradec med vsem ostalim našteval, kaj vse je ájdovsko v Bohinju. Za »Ájdča« (Kamnje št. 19 – eden pa je v Češnjici podobno ob cesti) se je potem umirilo, ker so to bili verni ljudje, nadvse pridni in pošteni, zato nikakršni brezbožni Ájdje. Tudi je verjetno pomagala razlaga, da je hišno ime od »vojvoda«, verjetno pa presukano iz »Ajčija«, človeka, ki rad »ájčka« ali »ájčika«, ti pa res nimajo elektrike in hodijo s kuram spat. Glede »Križa« pa so se tisti, ki so delali

na Jesenicah, smejali in govorili: »Vsaka bába, vsak dedec ima pod križem ret, potlej bi morali tudi te žegnati!«

Ko sem bil tik pred vojno na planini in hotel vedeti kaj več o prostoru, koder je tedaj še stala Orožnova koča, ter vedeti kaj več starega izročila o vsem tem, mi je star majar s palco zarisal sledeče like



in rekel: »Vidiš – to je to, napré se pa sam brihtej!« In sem se res »brihtal«. Tisto, kar mi je zarisal, kar drži. Ni znal dopovedati z besedo. V resnici je to prikaz družitve dveh nasprotnih elementov, obredno bi to bila sveta poroka med Črnim ali Čarnim bogom in Črno boginjo – bikom Skočirjem in kravo Báuhó.

Beseda ali ime za »Črnega junca«, to je »Čárnega bika« v obliki Skočir, ki se je verjetno v starih časih prenesla na skupno veliko kmetijo »Skočér« in »Andréjenc« na Savici (leta 1826: Urb. No 935 Savica No 13 + Urb. No. 932 No 14), ki je bila zadolžena za vzdrževanje »obrednega vógrada« na planini Zalisc ali mogoče celo za vodenje celotne planine, je lahko starega izvora, ker je v besedi staro jedro "kók" ali "kúk".

Očetova pripoved o bohinjskem planšarstvu

(Sestavljeno 2. februarja 1970)

Oče Čop Janez je bil rojen leta 1887 na Kamnjah. To je bila stara železarska družina in rodbina, ki jo je Cojz poklical na delo v bohinjske fužine. Ded Jernej je bil rojen v Plavškem rovtu in je bil nadkovač v fužinah na Bistrici, ded po materini liniji pa je bil Andrej Rožič (24. 11. 1829 – 12. 4. 1883), ki je bil modelni mizar – mojster, risar in konstruktor v isti tovarni. Oba sta bila delavska zaupnika in sodelovala pri sestavljanju in podpisovanju pravilnikov in delovnih redov Cojzovega podjetja. Iz zapuščine Andreja Rožiča so se ohranile edine skice in načrti nekdanjih Cojzovih fužin v Bohinju. Po uničenju fužin v Bohinju so se morali Čopi izseliti. Večina jih je odšla na Jesenice, [trije] celo v Zenico [in eden v Ameriko]. V Bohinju je ostal le Pavel, ki je tedensko hodil peš čez Pokljuko na delo na Jesenice, ob nedeljah pa se je vračal zopet k družini v Bohinj. Tedaj še ni bilo železnice. Pavel se je namreč priženil na Kamnje št. 15 (k »[Spodnjemu] Švigeljču«). Za ženo je namreč vzel Marijo Rožič, ki je bila edini živeči otrok Andreja Rožiča.

O bohinjskem planšarstvu, kravjereji in ostalem je v dneh 28. do 30. I. 1970 povedal sledeče: »Pri hiši smo imeli krave s sledečimi imeni: Vėjzejna (to je bila pridna krava), Séka, Bísterna, Líska. Slednja je bila zelo majhna krava, teleta smo dobili pri Oblačiču na Savici. Najraje je jedla plevel, posebno divji radič. Bila je skromna krava, imela je veliko mleka. Še najbolj je bila podobna nekdanjim bohinjskim kravam, ki so bile majhne. Z drugo domačo živino so jo vzeli Nemci, skozi Štenge pa jo je gnal tisti Jakopčev Korel, za katerega so pravili, da je cesarjev sin.

Volu je bilo ime »Fígaser« (=ki serje fige). To ime so mu dali drugi še kot teletu. Kot vol je imel navado, da jo je tudi s polnim vozom ubral za kočijo. Hotel se je enačiti s konji. Gospodje v kočijah so bili vedno zelo presenečeni, kadar je Fígaser hitel za njimi, To je bilo smeha in splošne zabave! Na ime »Fígaser« je razumel. Če je skočil čez plot, je bilo treba samo zavpiti njegovo ime malo bolj ostro pa se je pognal nazaj. Pri hiši smo imeli le bolj govejo živino, nekdanj tudi dve kozi. Eni od koz je bilo ime »Trákša.« Ker je most na hlev strm in, ker je pot do travnika na Senožetih in do gozdov strma, potem zaradi furenge lesa in drv, je bilo treba imeti pri hiši močnega vola. Dokler ni bilo take vožnje, smo imeli konje, kmalu po prvi vojni pa je bilo vse več težje furenge, zato je bilo treba napraviti vola.

Včasih so rekli, da ni vsak za kozé. Če hočeš kózo dobro pomozti, naredi takole:

Obuj škornje, vsedi se kozi pod rep, kozje nogé si zatakni za štibale, z zobmi jo primi za rep, z brado ji zamaši rit, potem molzi z obema rokama v žehtar, ki ga stiskaš z obema nogama! Za to opravilo ni vsak pripraven. Mora imeti tudi primerno brado in, če ima kdo tako brado, rečejo »Ta jo pa ima kot nalašč za kozjo r't!«

Bistričani so oponašali Oblačičovega očeta s Savice, ki je vedno molil naprej ob raznih prilikah (pri procesijah, umrlih, na romanjih, ko so šle krave v gmajno ali planino), to nele navadne, ampak tudi druge zelo stare in včasih nerazumljive molitve. Molil je naprej s posebno pojočim glasom. Za stavek »Kje devica za nas rodiva!« so ga oponašali: »Kje devica u Seu rodiva!« (Opomba: Seu = Selo, to je travniško pobočje, ki pada z jugovzhoda proti Bistrici. To je sosednji predel Ajdovskemu gradu in spomin na prvo slovansko naselitev v Bohinju.) Od silno starih molitev si je še zapomnil stavek: »Jnži jezuh na nebesoh da bondet wola twoja!« Stari ljudje so pravili, da je molitev še od Sv. Cirila in Metoda.

Kráve ali kozé je pasel čédenk. Pravijo, da čédenk páse čédo. Pomagal mu je tretívnek. Tretinito se pravi pomagati pri paši in sirjenju. V Zgornji dolini pravijo »tretínek« in »tretinjêk.« Tretinilo se je za vsako kravo po en dan, šlo je po vrstnem redu, če je eno leto zmanjkalo dni, so nadaljevali naslednje leto tam, kjer so poprej končali. Tretívneka je oskrbela hiša (dala svojega, ali najela póba drugod).

Čédnk in tretívnek sta dobila zajtrk, za s sábo pa hrano (kruh, klobaso, zasko, sadje). Vodo sta si preskrbela v gmajni, kjer so bili studenci. Studenca so pastirji posebej ograjevali in delali žlebove, da ni mogla krava do njih. Spodaj ograje je bila kotanja, kjer so lahko pile tudi krave. V petkih se ni smelo jesti mesnega, zato so že v četrtek porabili vso zásko in mesôvje, kar je bilo predvideno za dva dni. V planinah je bilo zaradi tega v četrtek tako zabeljeno, da so žganci kar plavali v masti in ocvirkih, poleg tega pa so májarji in čédniki pojedli v četrtek tudi suhega mesa (prekajenega surovega ali kuhanega) kar za dva dni, da so se podprli za naslednji dan, ki je bil post, a jih je čakalo naporno delo. Prepoved so spoštovali, ker je bilo tako ukazano. Bali se niso greha, ampak nesreč in hudega, v kar so vérali, da jih lahko zadene, ako se ne bodo ravnali po zapovedih in pridigah. Kjer ni bilo izvirov, so dobili deževnico v zajedah in kravjih štopnjah, v visokih planinah pa so tajali sneg ali led, ki so ga potegnili iz jam (taki jami pravijo »rúpa«). V rupe so shranjevali tudi meso poškodovanih in zaklanih krav, v bolj skrite pa tudi odrte gamse.

Pastir in tretívnek sta zvečer še jedla posebej. Gospodarji so v planino pošiljali »kéšt« (moko, zabélo, sol, vžigalice, tobak, kašo in jéšprenj ter krompir). Fižola in boba na planinah niso marali, posebno visokih, ker se jim ni hotel skuhati. Priložili so tudi vžigalice, tobak in cigarete (če pastir ali sirar oziroma majar ni kadil fajfe).

Čédnk je bil toraj v dolini in tudi po planinah. Ako ga ni bilo in je bila žival brez mleka, so jo zaganjali, potem pa jo po medsebojnem dogovoru hodili gledat od časa do

časa. Majar je le oskrboval krave v stajah, jih čistil in molzel, skrbel za mleko, sam sirir ali médel maslo. Vsaka večja planina je imela sírarco in sirarja. Temu je bilo treba pomagati. Vsak dan je eden májarjev pri njem tretinil.

Čop Janez je majaril za Liscam leta 1900 in 1901. Sirar je bil Bleščkov Joža, en majar mu je pomagal pri sirjenju, en majar preskrbel drva za sirarco, ostali majarji delali záse. Čednk pa je bil Arh Andrej (stari Oblačič). V čredi je bilo 105 krav in čez 30 telet, poleg tega pa tudi okoli 15 prašičev, da so pojedli vso sirotko. Prašičem so kuhali tudi šavje in s tem tudi izboljševali planino. Tako je bilo tedaj Za Liscam okoli 10 do 12 ljudi (1 sirar, 1 čednk, ostali pa majarji in majarce). Vsak trop je imel po en močan zvonec, ki se je iz Zalisca slišal včasih celo v dolino.

Ko so prišle krave v planino, smo jih prvi dan zaprli v ógrade in staje, da so se odpočile. Mi smo pospravljali in razporejali ter pripravljali stan in sirarco. Drugo jutro smo gnali krave v Plano. Tam je vodil molitev stari Oblačič. Molitev za duše, ki po gorah in vodah ter gošah vicaajo, je bila obvezna. Prvi paši so bili prisotni vsi majarji. Tudi naslednji dan so šli majarji s kravami, vendar so se lotili vseh potov in steza. Očedili so pota in pobrali vse kamenje, ki so ga tja spravila neurja, plazovi in nalivi. Za pašo je veljal stari ustaljen red, to je, kdaj se žene v eno stran in kdaj v drugo ter, po kakšni vrsti in koliko časa na vsakem mestu, planci, pobočju ali polici.

Stari majarji so znali tudi neko igro. Preganjali so zle duhove, letali s koli naokrog, udrihali vsepovsod, vpili, kričali, vihteli kole in udrihali z njimi po grmovju in kamenju. Ta igra se je razlezla zelo na široko in v njo so vpregli mlajše majarje, novince pa speljali zelo daleč v hribovje, potem pa se jim neopaženo umaknili in se spretno vrnili nazaj k stanovom. Tej igri so rekli »Gremo trápa lovit.« Novinci seveda niso vedeli, kaj je to, pa so ga lovili in podili s svojimi mladimi močmi zelo zagnano in v velike daljave. Tisti, ki je prišel zadnji ves upehan in onemogel k stanovom, je bil za vso drugo družčino »trap.«

Kvaníca = prednji prostor v stanu, ki je na planini. Tam je na eni strani svinjak, na drugi pa so složena drva in dračje. Mogoče je to od »skladovnica.«

Bohinjce je učil sirjenja Švicar Tomaž Hitz. Največ učencev je bilo s Savice in Broda. Búkovska srenja je tedaj zgradila novo mlekarino ali sirarco na Savici z namenom, da bi tam nastala mlekarska in sirarska šola, oblast tega ni podprla, ljudje z Zgornje doline so povdarjali, da imajo oni glavne in prave planine, torej kaj takega pristojajo njim, Bistrica tudi, da je pri njih glavni kraj in središče Bohinja, pa je potem vse skupaj padlo v vodo.

Pri Zgornjem Švigeljčó [Kámnje 36] so imeli krave, ki so se zelo dobro vedle. Zato so bile vodnice za vso čredo. Ko je bilo treba v planino, so postale nestrpne in, ko neko leto niso takoj odšli, ker niso bili stanovi pripravljeni, so jo te krave same popihale v planino. Nenadoma so se izgubile in tisti, ki so šli v planino pripravljat stanove in popravljat strehe na njih ter na stajah, so se zelo začudili, ko so dobili krave v planini. Bile so tako hitre, da so prišle pred njimi. Kravam je prijal planinski zrak, posebno pa prostost in planinska paša. Zato so tako rade v planinah.

Kadar je bilo treba spraviti krave v planino, je bilo treba vedno pravilno postopati. Vse je bilo odvisno od sestava tropa ali céde. Čednik je vodil ali gnal »ta zvončasto«, mogoče edino še tisto, ki je bila po veljavi takoj za njo, potem pa je šel cel trop. Krave so se same razvrstile, če so bile vajene. Ako je hotela katera imeti neupravičeno prednost, jo je druga opozorila z rogli, če ni vmes posegel kateri bikov ali volov, ob hujših nesoglasjih pa majar.

Zanimivo je klicala Oblačičova Špeva. Imela je čudno razklan ali počen glas. V planini je imela prašiče. Spustila jih je, ti pa so rili po šavju naokrog in se končno ustavili

ob vokvu v kotanji »Spodnja Polanca«. Tam so rili in se valjali, pihali in prhali ter veselo krulili. Bilo je več kot deset minut daleč in vsi so menili, da bo prašiče težko spraviti nazaj. Tedaj pa je zaklicala Špeva s svojim preklanim glasom: »pôjs, pôjs, pôjs...!« Prašiči so plahutali z ušesi in jo ucvrli s kruljenjem za glasom. Kaj hitro so bili pri stanovih.

Čednk, májarji in tretívnek – vsi so klicali krave z zateglim glasom, vsak po svojem načinu, kakor so bile krave vajene in, kakor je bilo potrebno, da se je glas bolje slišal in razločnejše odmeval v kotlinah in od skalnatih sten gorovja.

Zvonca »ta zvončastih« krav so bila zelo velika in težka. Nekateri so bili tako veliki, da so bili že skoraj zvonovi in ne zvonci, saj so bili veliki ko žetarji, v katere so majarji mozli. Zvonce so delali v Gorjah. Ker so bili težki, so jih májarji čez noč kravam snemali. Ko je májar mozel ta zvončasto kravo cele črede, je rajni Prangarjev Jaka ukradel zvonc, ki je bil snet. Previdno ga je prijel in šel z njim v mrak, potem pa začel z njim zvoniti, kot bi se krava pasla nekje ob robu kotline. Ko je majar Cengleč Lenart, ki je pravkar mozel kravo, zaslišal njen zvonec, je čisto pozabil, da ima kravo pred seboj, celo to, da ji je pravkar snel zvonec. Medtem ko jo je molzel, jo je klical in, ker ni pomagalo, je zgrabil žetar in z njim togoten (=jezen, razdražen) priletel izpod stanu, kjer so bile krave. »Rôža, Rôža, Rôža ... ti kôder, kam boš šou!« Jaka je res po kravje pricingljjal nazaj in vsi majarji so se smejali.

Ko se je pojála Skočerjova krava, je tri leta star volič skočil celo na streho staje in je bila nevarnost, da se ta udere. Zato so pozneje dajali vole drugam.

Pravi čednk ima krave tako navajene, da jim samo pravilno požvižga in pokliče ta zvončsto kravo (»Cika.. naaa.. naa.. Cika.. naa!«), pa pripelje trop z roba. Tudi pri paši po rovtih in travniki so se takoj obrnile, če si jim pravilno požvižgal, jih poklical po imenu ter jim zateglo zaklical po načinu, ki so ga bile vajene. Seveda jih je bilo treba tudi nagraditi s soljo in to po zaslugi. Nikdar pa nisi smel biti z živaljo krivičen in jo opehariti. Kdor je pri živali izgubil zaupanje, tega niso več ubogale.

Ako so se nakatere krave pójale in ni bilo junca, je bila nevarnost, da poskočijo na čednka ali majarja in to čisto nenadoma od zadaj ter ga s svojo težo pomečkajo, zbijejo na tla in ga polomijo.

Biografsko dopolnilo

(Sestavljeno 25. V. 2006)

Jernej Čop, rojen 28. VIII. 1819 v Plavškem Rovtu 55 (»Pri Štefonu«), poročen z Elizabeto Ravnik, rojeno 17. X. 1825 na Bistrici 66 (»Ivánova«), nadkovač vseh Cojzovih fužin. Stanoval v »Gospodovi novi hiši« (Bistrica 77, lastnina »Zois«), pozneje kupil hišo 57 (»Primček«), zato imel domače ime »Primček« ali »Ta máu Jêrn«. Jernej umrl 30. IV. 1899 na Bistrici 57, žena Liza istotam pred njim dne 12. II. 1890.

Pavel Čop, sin Jerneja in Elizabete, rojen 25. I. 1855 v »Gospodovi novi hiši« (Bistrica 77), poročen z Marijo Rožič, hčerjo Andreja, rojeno 5. VII. 1864, dne 19. V. 1883. Marija umrla 10. VII. 1900. Pavel umrl 15. VI. 1912 (Kamnje 15). Pri hiši imajo originalne skupinske fotografije odlikovancev po končanem železniškem predoru z župnikom Pibrom v sredi. Pavel Čop sedi prvi na levi (glej tudi str. 104 v knjigi: T. Budkovič, »Vzpon Bohinja pred zatonom Avstro-Ogrske«, Celovec–Ljubljana–Dunaj 2004).

Andrej Rožič, rojen 22. XI. 1829, Kamnje 15, umrl istotam 12. IV. 1883, hodil v šolo pri Cojzovem gradu, nato v Celovec. Vodja modelne mizarne, mizarskih in tesarskih obra-

tov ter vodnih naprav Cojzovih fužin. Je sin Neže Žnidar (rojena 6. I. 1809) in Gregorja Rožiča (rojen 6. III. 1800) ter gospodar hiše Savica-Kamne 15, bivše tovarniške oštarije na Kamnjah in dveh mlinov in kovačij zgrajenih v ruševini fužine Šemine pod Ród'nco (1/3 kmetije 1849). O Andreju: A. Struna »Vodni pogoni na Slovenskem«, Ljubljana 1955, str. 358–359.

»Oblačič« Savica 12 (kmetija), hišno ime po nekdanjih Oblakih. Župani srenje Savica (cela kmetija 1849). Hiša imela poseben županski štibelec s skrinjo arhivov, kar so mladi pokurili na grmadi v peči v času od 13. do 15. aprila 1941. Ob sporočilu z Bistrice, da Italijani preiskujejo hiše, podtikajo ob preiskavah patrone in papirje (slovenske, nemške in srbske) ter delajo sezname za selitev v italijanska taborišča zato, da bi v Bohinj naselili Italijane. Italijani so imeli že popoln seznam hiš z vsemi potrebnimi podatki o narodni, politični in verski pripadnosti ter odnosu do Italijanov.

Gospodar 1826 Janez Arh

Gospodar 1849 Gašper Arh, rojen 2. I. 1797 Češnjica 59

Kako so si sledili gospodarji in srenjski župani srenje Savica, bi se dalo ugotoviti. Zadnji župan Oblačič (Arh) je bil nizke čokate postave in se ga dobro spominjam, ker me je oče vzel s sabo, ko je v tisti njegovi pisarni z njim pregledoval papirje in mape. Ta se je tudi večkrat oglasil pri nas in vedno sedel na tnalco in med govoranco (»prefetvánam«) prekladal prekrižani nogi. S sinom Janezom, ki je od rojstva bil brez roke, gospodarjem pred zadnjo vojno in čebelarjem sta na skupinski fotografiji Bohinjcev, ki so šli na Dunaj, poklonit se cesarju Francu Jožefu pod vodstvom poslanca župnika Pibra Janeza. Pred zadnjo vojno je bil župan srenje Janez Žmitek p.d. »Píntar«, Kamnje 29.

(*Uredniški pripis.* Zgornje besedilo je 12. IV. 2006 izzval obisk Toneta Cevca pri avtorju. Etnološki komentar k obredu na Polani sta tako članka: Tone Cevc, Arheološki dokazi o pašništvu v Alpah, Zbornik "Človek v Alpah", Ljubljana 2006; Tone Cevc, Verovanje v Alpah, Zbornik "Človek v Alpah", Ljubljana 2006. Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Ljubljana, hrani mnogo starejši avtorjev zapis očetovih spominov, ki ga je avtor poslal že leta 1970. Ker pomembno dopolnjuje osnovno pripoved, ga objavljamo kot drugi del prispevka. V oglatih oklepajih so poznejša avtorjeva dopolnila.)

Navodila avtorjem

Uredništvo sprejema avtorsko povsem dokončane članke, napisane v slovanskih jezikih, v angleščini, italijanščini ali nemščini. Rokopisi naj vsebujejo tudi seznam ključnih besed v angleščini, avtorski izvleček v angleščini in povzetek v drugem jeziku kot članek, bodisi v angleščini, italijanščini, nemščini ali slovenščini. Oddani naj bodo v iztisu in na disketi, zapisani v formatu MS Word 6.0 ali več oz. v zapisu RTF. Digitalizirane slike naj bodo v formatu TIFF ali JPG, ločeno od članka, v resoluciji 300 dpi. Slikovno gradivo v klasični obliki digitalizira uredništvo. Uredništvo daje prednost člankom, ki niso daljši od 45.000 znakov, vključno s presledki in prostorom za slike. Rokopisi naj bodo v končni obliki. Tiskovne korekture opravi uredništvo.

Istruzioni per gli autori

La redazione accetta contributi scritti nelle lingue slave, in inglese, italiano e tedesco. Si richiede che i manoscritti contengano pure l'elenco delle parole chiave in inglese, l'abstract in inglese e il riassunto redatto in una lingua diversa da quella usata nell'articolo, ovvero in inglese, italiano tedesco o sloveno. I manoscritti devono essere consegnati su copia cartacea e su dischetto, redatti in formato MS Word 6.0, o versione successiva, oppure in formato RTF. Si accettano le fotografie digitali nel formato TIFF o JPG, risoluzione 300 dpi mentre il materiale iconografico nel formato classico verrà trasferito in formato digitale dalla redazione. La priorità viene attribuita agli articoli che non superano le 45.000 battute, compresi gli spazi e le fotografie. I manoscritti devono essere consegnati nella versione definitiva. Gli errori tipografici sono corretti dalla redazione.

Submission Instructions for Authors

Articles should be sent to the editors in final version, written in a Slavic language or in English, Italian, or German. They should include a list of key words and an abstract, both written in English, and a summary in a language different from the language of the submitted article (English, Italian, German, or Slovene). The proposed articles need to be sent as a Word document, preferably in Rich Text Format (RTF) by e-mail or on a floppy disk. A print-out should also be sent to the editor's address. Illustrations in digital form should be saved in TIFF or JPG format, resolution 300 dpi, classic photographs and illustrations will be converted to digital form by the editors. Articles should preferably be no longer than 45,000 characters (including spaces and room for illustrations). Proofs will be done by the editors.

Letna naročnina / Prezzo d' abbonamento / Annual Subscription
for individuals: 4.314 SIT / 18 €
for institutions: 6.230 SIT / 26 €

Naročanje / Ordinazioni / Orders to:
Založba ZRC / ZRC PUBLISHING
P. P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija
E-mail: zalozba@zrc-sazu.si
<http://zalozba.zrc-sazu.si>