

S T U D I A  
M Y T H O L O G I C A  
S L A V I C A

$\frac{1}{98}$

LJUBLJANA 1998

---

ZALŽBA  
ZRC

Studia mythologica Slavica I.  
© 1998, ZRC SAZU, Ljubljana

*Uredniški odbor / Comitato di redazione:*

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

*Urednika / Curatori*

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

Nikolai Mikhailov,  
Università degli Studi di Pisa, Dipartimento di Linguistica,  
già Istituto di Lingua e Letteratura russa,  
via della Faggiola 2,  
56100 Pisa, Italia  
E-mail: mikhailov@ling.unipi.it

*Izdajata / Publicata da*

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

*in / e*

Università degli Studi di Pisa, Dipartimento di Linguistica,  
già Istituto di Lingua e Letteratura, Pisa, Italia

*Oblikovanje in oprema / Impostazione grafica*

Milojka Žalik Huzjan

*Tisk / Stampato da*

Tiskarna Planprint d. o. o.

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

ISSN 1408-6271

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



# Vsebina

## Indice

Uvodna beseda/Introduzione .....	7
Никита И.Толстой: «Без четырех углов изба не строится» (заметки по славянскому язычеству) .....	9
Niko Kuret: Zum Ursprung der Herbergsuche .....	23
<b>SLOVANSKA MITOLOGIJA - VIRI IN REKONSTRUKCIJE</b>	
<b>MITOLOGIA SLAVA - FONTI E RICOSTRUZIONE</b>	
Владимир Н. Топоров: Некоторые вопросы изучения славянской мифологии ..	29
Leszek Moszyński: Dlaczego naukowe opisy prasłowiańskich wierzeń są tak różnorodne .....	35
Aleksandar Loma: Interpretationes Slavicae: Some Early Mythological Glosses .....	45
Nikolai Mikhailov: Einige Anmerkungen zur slowenischen mythopoetischen Tradition im Rahmen der slawischen Mythologie .....	55
Vlado Nartnik: Pogansko bogovje slovanskega vzhoda in zahoda v luči slovenskih ljudskih pesmi .....	61
Никос Чаусидис: Словенските пантеони во ликовниот медиум: Сварог .....	75
Zmagó Šmitek: Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction .....	93
Анна Плотнокова: Южнославянская народная демонология в балканском контексте .....	119
Людмила Н.Виноградова: Духи, вселяющиеся в человека .....	131
Светлана М.Толстая: Магические способы распознавания ведьмы .....	141
Monika Kropelj: The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage .....	153
Marjeta Šašel Kos: From the Tauriscan Gold Mine to the Goldenhorn and the Unusual Alpine Animal .....	169
Татьяна Агапкина: Мифология деревьев в традиционной культуре славян: лещина (Corylus avellana) .....	183
Nikolai Kolev: Zu einigen Legenden und Überlieferungen von Wasserquellen in Bulgarien .....	195
Mirjam Mencej: Vorstellung vom Wasser als Grenze zum Jenseits in der slowenischen .....	205
Helena Ložar-Podlogar: Kres, Die Sonnwendbräuche der Slowenen .....	225
Љупчо С. Ристески: Митските претстави за светот на мртвите во традиционалната култура на Македонците .....	243

Pietro U. Dini: Nota su sl. \*ubog- “demone domestico” e it. povero “defunto” ..... 259

**PSIHOLOŠKA INTERPRETACIJA LJUDSKEGA IZROČILA  
INTERPRETAZIONE PSICOLOGICA DELLA TRADIZIONE POPOLARE**

Damjan J. Ovsec: Fair Vida. The Everlasting Importance of the  
Psychological Aspect of the Slovene Ballad ..... 265

**NEINDOEVROPSKE VZPOREDNICE  
PARALLELI NON-INDOEUROPEI**

Maja Milčinski: Yin-yang v kitajski mitologiji in vprašanje  
primerjave s slovanskima Belbogom in Črnbogom ..... 281

**MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST  
MITOLOGIA E LETTERATUR**

Stefano Garzonio: Alcune considerazioni sul pantheon slavo nell'opera  
di Aleksandr Radiščev ..... 291

Dejan Ajdačić: Govor demona u slovenskim književnostima 19. veka ..... 299

Елена Е.Левкиевская: К вопросу об одной мистификации или гоголевский  
Вий при свете украинской мифологии ..... 307

# Uvodna beseda

## Introduzione

### Uvodna beseda

Pred nami je prva številka zbornika *Studia mythologica Slavica*, ki ga pripravljata Inštitut za slovensko narodopisje Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani in Oddelek za jezikoslovje Univerze v Pisi. Namen zbornika je predstaviti mitopoetično izročilo in duhovno kulturo slovanskih narodov, prav tako pa tudi osvetliti slovansko bajeslovje iz različnih vidikov, ter na ta način prispevati k njegovi čim bolj natančni rekonstrukciji. Znano je včasih skeptično stališče nekaterih strokovnjakov do slovanskega bajeslovja. Za tak odnos je poleg terminološke nedoločenosti samega pojma "(slovanska) mitologija" krivo tudi pomanjkanje prvotnih virov, nezanesljivost nekaterih bajeslovnih sporočil ipd. Vendar nihče ne dvomi, da so poganski kulti med Slovani do pokristjanjevanja in tudi po njem obstajali. Če pa je slovansko poganstvo obstajalo, je prav, da si postavimo vrsto logičnih vprašanj, kot npr., kako se je izražalo, iz kakšnih elementov je bilo sestavljeno, kakšne so bile njegove značilnosti? Na ta vprašanja moramo skušati najti odgovore, ker bodo drugače določena področja duhovne kulture in zgodovine slovanskih narodov ostala brez razlage. Skrajno neodgovorno bi se bilo odreči mitološkim raziskavam samo zato, ker se zdi del virov malo zanesljiv. Nezanesljivost virov še ne pomeni, da je tudi predmet, o katerem ti viri poročajo,

### Introduzione

Presentiamo il primo numero della miscellanea "*Studia mythologica Slavica*" ideata e realizzata dallo Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti e dal Dipartimento di Linguistica dell'Università degli Studi di Pisa. Lo scopo di questa pubblicazione è quello di presentare la tradizione religiosa e mitopoetica dei popoli slavi, di affrontare la mitologia slava dai vari punti di vista, e di contribuire così ad una sua più articolata ricostruzione. E' noto che l'atteggiamento di alcuni studiosi - soprattutto linguisti - verso la mitologia slava è a volte assai scettico. La causa di un tale atteggiamento, a prescindere della "vaghezza" terminologica del concetto stesso di "mitologia (slava)", sta anche nella mancanza delle fonti primarie e/o nella grande "inaffidabilità" di alcune di esse. Tuttavia nessuno dubita del fatto che culti pagani tra gli Slavi siano veramente esistiti prima e anche dopo la loro cristianizzazione. Se il paganesimo slavo è esistito, sembra più che logico dover porre alcune domande molto concrete: come si manifestava questo paganesimo, quali erano le sue componenti, che particolarità aveva? Dobbiamo cercare di rispondere a queste domande, altrimenti molti aspetti della cultura, vita spirituale e storia dei popoli slavi rimarranno non illuminati e non spiegati. Sarebbe un'ingenuità fatale rinunciare alle ricerche solo perché una parte delle fonti sembra poco affidabile. L'inaffidabilità delle fonti non deve significare che anche il loro oggetto è a priori

sam po sebi nezanesljiv. Glede na sedanje stanje raziskav bi moralo biti v ospredju "iskanje novih" (to je še neodkritih) virov in ponovna interpretacija že znanih podatkov.

V čast nam je, da prinaša zbornik posmrtna članka tako pomembnih znanstvenikov, kot sta bila Niko Kuret in Nikita Tolstoj. Zahvalo smo dolžni vsem, ki so izid zbornika podprli, še posebej pa založniku, ki je natis zbornika gmotno omogočil.

inaffidabile. Per lo stato attuale degli studi mitologici sarebbero importanti sia la ricerca di qualche fonte "nuova" (ancora non scoperta) sia la rielaborazione dei dati ormai acquisiti.

Siamo onorati dal fatto di poter ospitare sulle nostre pagine i contributi di due grandissimi studiosi Niko Kuret e Nikita Tolstoj recentemente scomparsi. Ringraziamo tutti coloro che hanno sostenuto la pubblicazione della miscellanea ed innanzitutto l'Editore che ha reso materialmente possibile la stampa degli "Studia mythologica Slavica".

Monika Kropej & Nikolai Mikhailov

Ljubljana - Pisa, 19. 1. 1998



## «Без четырех углов изба не строится» (заметки по славянскому язычеству)

Никита И. Толстой  
1923 - 1996

Хорошо всем известный фольклорно-бытовой текст

*“Бог Троицу (или троицу) любит.*

*Без четырех углов изба не строится”*,

употребляемый обычно при дружеском распитии крепких напитков, для того чтобы сосед или компания “приняла” следующую, очередную рюмку, наводил меня в юности на некоторые размышления. Я недоумевал, почему после обращения к Богу следует довольно банальное на первый взгляд утверждение, что у избы четыре угла, что она так и строится. Почему в тексте происходит такой резкий переход от чего-то божественного и возвышенного к чему-то земному, обыденному, очевидному? И почему при этом упоминается изба, а не конь и конские копыта, например? (“Конь о четырех копытах, да и то спотыкается”). Мне не приходило в голову тогда, что четыре угла в русской избе, в славянском доме - сакральны, в своем роде священны, что они связаны с духом-хранителем дома, домашнего очага, семьи и скота, т.е. с домовым и ему подобными духами. Вероятно, я просто не знал этого как следует.

В Костромском крае еще в первой половине нашего века существовал ряд поверий и обрядов, связанных с четырьмя углами крестьянской избы.<sup>1</sup> Так, в Нерехтском уезде “когда на новом местожительстве во дворе не ведется скотина, то ходит на помеле женщина, с привязанным к поясу лаптем на старое место, где жили раньше, и говорит: «Нового хозяина вон со двора, а «старого» просим милости», и затем, когда приходит обратно, то идет в новый двор, **стегают кнутом по всем четырем углам**, ездя на помеле, говоря.: «Вон, новый хозяин, а старый просим милости»” (с. Улешпань, Жур. ДСПМ, 187). В Галичском уезде, чтобы умиловить домового, “берут муравьиной кучи и **засевают по стенам двора в углы**, на дворе кладут столовые ложки, посреди двора вырывают яму и кладут зерен всех культур и травы, и крест. При засевании муравьиной кучей читают три раза: «Дворовой домовой, люби моего скота не по шерсте, не по кости, а по духу»” (д. Макарово, Жур. ДСПМ, 175).

<sup>1</sup> Созданная в начале 20-х годов нашего века Костромским научным обществом по изучению местного края анкета «Культ и народное сельское хозяйство» была распространена по всей Костромской губернии и на нее было получено множество ответов. События конца 20-х и начала 30-х годов препятствовали публикации очень ценного и обильного материала, полученного в виде ответов на вопросы анкеты. Эти ответы хранились в рукописи в Костромском музее и, как мне известно, в наше время они большей частью утрачены. К счастью, часть материала, относящегося к магии приплода, купли-продажи и охраны скота, была точно скопирована А.Ф.Журавлевым и опубликована в его фундаментальном исследовании о поверьях и магических действиях, связанных с домашним скотом (Жур. ДСПМ). Данные по Костромской губернии почерпнуты из монографии А.Ф.Журавлева.

Костромские крестьяне верили, что во двор и в дом может прийти чужой домовый, что и свой «суседушко» (домовой) может зашалить, начать бесчинствовать со скотом. В этих случаях вешали «на перекладе» лапоть (в лапте перевозили домового из старого дома в новый дом), и помещали козла в хлев, и, что нам особенно интересно, стегали штанами и кальсонами по углам и стенам избы. В Нерехтском уезде “В двенадцать часов ночи хозяин дому выходит на двор без кальсон (ср. у русских обычай сеять без порток – *Н.Т.*) и бьет кальсонами по стенам, ругая при этом домового матерными словами. После чего домовый будет любить скотину” (д. Попадейкино Жур. ДСПМ, 196). Там же выходят на двор ровно в двенадцать часов ночи и стегают **по всем углам штанами синего цвета** (д. Давыдково, Жур. ДСПМ, 199) или считают, что надо “в субботу голому бегать по двору с кальсонами - гонять домового” (д. Матвейково, Жур. ДСПМ, 184). Все это - средства от “проделок” домового со скотом, средства, не позволяющие домовому портить скотину или изгоняющие чужого домового. Любопытны приговоры, сопровождающие магические действия: “... если домовый портит скотину, то ездят по двору на сковороднике и **мужскими кальсонами стегают по заборам**, приговаривая: «Дедушко дворной, кормилец домовой, корми мою скотинку, а чужого со двора гони домой!» и стегают в это время кальсонами по стенам» (Нерехтск. уезд, д. Артюково, Жур. ДСПМ, 184). Полезным апотропеическим средством могут быть не только кальсоны, но и находящийся в них гашник. Поэтому “если чужой домовый портит скотину, то из кальсон вытаскивают *гашник* (sic!) и кладут на подворотню. Тогда не будет ходить”. (Буйск. Уезд, д. М. Барашково, Жур. ДСПМ, 164). Однако, по народным представлениям, домовых следует не только крыть матом, отпугивать лаптем и т.п., но и ублажать и угощать. Именно так, по обычаю, поступают, “когда приводят на двор купленную на племя скотину, домовому кладут в углы куски хлеба, чтобы он любил скотину” (Солигаличск. уезд, д. Шиханово Жур. ДСПМ, 207).

В Костромском крае помимо четырех углов избы чтутся и четыре угла двора, что видно из таких действий, как сохранение репейника во всех четырех углах двора летом после вывоза навоза, “чтобы велась скотина” (Галичск. у. с. Селифонтово, Жур. ДСПМ, 173), а также обычай втыкать колючую траву “чертогон” на дворе под воротами и во все углы, “чтобы домовый не портил скотину” (Буйский уезд, д. Волково, Жур. ДСПМ, 161).

Более крупным четырехугольным пространством оказывается пахотное поле - нива, благополучие которой в Малороссии (Украине) в Купянском уезде Харьковской губернии обеспечивалось тем, что зарывали благовещенскую просфору по четырем углам и посередине пашни, чтобы не было засухи. Иногда просфору засушивали, стирали в порошок и смешивали с землей, и, по мнению купянских селян, “засуха не касалась этой нивы” (слоб. Боровая, Ив. ЖПКХ, 85).

На Витебщине же, чтобы вывести осот и сорные травы в огороде и на поле, зарывали в четырех концах огорода или нивы “свянцоньи костки” от пасхального мяса (Ник. ППП, 123). А в Рыбинском уезде Ярославской губернии совершалась подобная магия на малом, весьма ограниченном пространстве. В сундуки невесты, в которых она привозила свое приданое, мать невесты клала по углам небольшие ржаные сухарики от целого каравая. Эти сухарики засушивались в печи утром в день сговора и каждый из них должен был обязательно быть с корочкой. В те же углы с сухариками отец клал старинные медные монеты или серебряные полтинники.

Невеста, став супругой, сохраняла сухари и монеты всю свою жизнь до самой смерти. От таких сухариков, хранившихся в большой чистоте, можно было откусить немного при болезни и при большой тоске. Обычай назывался “родительские сухарики” (Кост. РС, 137).

Яркой параллелью к севернорусским представлениям о домовом являются болгарские верования и обряды, связанные с домашним духом - *стопанином*, т.е. “хозяином”, домовым. По свидетельству Д. Маринова, угощение домового (*стопановата гозба*) содержит ряд обрядовых действий. Печется пирог (*млин*), лепешка и зажаривается курица. Для этого младшая из женщин в доме рано утром приносит в полном молчании свежую воду (*мълчана вода*). На этой воде тремя пожилыми женщинами (*попреминали жени*) замешивается тесто. Они же режут и жарят черную курицу и пекут пирог и лепешку. Старшая из женщин ставит сакральную еду на низкий круглый столик у очага, окуривает его и выделяет от каждого блюда часть для “стопанина”. Затем она берет тыквенный ковш (бутылочную тыкву), выливает половину вина в огонь, произносит: “*Радувай се стопане, весели се къщо!*” (“Радуйся, домовый, веселись, дом!”) и разламывает лепешку над своей головой. Лепешка разламывается крестообразно, на четыре куска. Один кусок лепешки с другой едой относится двумя другими женщинами вместе с тремя рюмочками вина на чердак, где все это ставится **в четыре темных угла**: в первый угол часть лепешки и рюмка вина, во второй угол - кусок пирога и вторая рюмка вина, в третий - куриная ножка, а в четвертый - третья рюмка вина. И снова произносится: “Радувай се стопане, весели се къщо!” Затем женщины спускаются вниз к очагу и ритуал продолжается, но дальнейшее описание ради экономии места нами опускается (Мар. НВ, 563).

Угощение хозяина-домового (*стопанова гозба*) устраивается для того, чтобы отвести беды и напасти, о которых иногда бывают предупреждения, а также поблагодарить за удачу, хороший урожай и приплод скота. Исследователь этого обряда Д. Маринов связывает это с культом покойных предков, на что, вероятно, есть все основания. Он отмечает окказиональный характер описанного обряда, безусловно, самого богатого ритуальными действиями и компонентами из всех известных нам аналогичных обрядов. Вышеизложенная запись была сделана в начале века Д. Мариновым в селе Белица Харманлийской округи в Родопах у некоей бабы Филы. По его сведениям, этот обряд был известен также в других помакских (мусульманских) селах в Родопах, в Пиринском крае в округе городов Мелник, Неврокоп и южнее, в Эгейской Македонии, в районе городов Сер, Деде-Агач и др.

Материал, собранный в тех же Родопах в конце нашего века, подтверждает и дополняет наблюдения Д. Маринова. *Стопан* или *къшник* (от *къща* “дом”), или *сайбия*, *джин* - хозяин и охранитель дома. Но и другие места и строения вне дома и даже двора могут иметь своего *стопанина*. Такими локусами могут быть: мост, церковь, обложенный камнем источник, колодец, любое строение. *Стопанином* становятся покойники-родные и предки, мертвецы, через которых перепрыгнуло какое-нибудь животное, души зарезанных (убитых) в поле людей или жертвенные животные, зарезанные при закладке дома.

*Стопан* живет в доме, и его никто не видит. Он оберегает дом и его обитателей от всякого зла, приносит в семью здоровье и благоденствие. Он сам иногда имеет свою семью. Но *стопан* может жить одиноко и в заброшенных домах, в местах, где зарыт клад. Он может быть и умершим грешником, оставшимся между небом и

землей, которого не пускают ни на небо, ни в его прежний дом. Таким образом, *стопанин* амбивалентен: он способен, подобно русским домовым, быть и добрым, и злым, и положительным, и отрицательным духом в зависимости от обстоятельств. Поэтому болгары в Родопах зовут *стопана* иногда *джин*-ом, *дракус*-ом, *враг*-ом, *дьявол*-ом. Стопан, защищающий все село, называется *селското*. В родопском селе Чепеларе верили, что *сабия* живет на чердаке, что там он часто бьет в бубен и пляшет и что от него можно избавиться, если испечь пирог, прийти и сказать ласково “Иди-ка по добру, по здорову!” (“Айде да си ходиш по живо, по здраво!”), а затем проводив до края села, оставить его одного с пирогом (Род., 46).

Несомненное сходство с обрядом из Родопского села Белица обнаруживают некоторые русские обряды, выполняемые при вселении в новый дом. Так, на Русском Севере, на Пинеге, в селе Кеврола кота первого запускают в новый дом со словами: “Я у дедушки попросилась, **поклонилась ф читьри угла**: «Дедушка да матушка, люби катанушка! Сам ни гоняй и дитям воли ни давай!»” (Арх. Пин. 1.9. Кеврола). Старообрядцы в Забайкалье в новую избу “закочевывали” обязательно на полный месяц, когда он прибывает, рассчитывая при этом, что “все будет в доме полно”. При этом старались задобрить домового. Для него при “закачевке” готовили угощение: стряпали булочку, на **четыре части** ее разрезали и клали во все **четыре угла**, приговаривая:

Это тебе, соседа,  
Это тебе, беседа,  
Это тебе, домовой.  
Запусти меня домой.  
Не ночь ночевать,  
А век вековать.

При этом один кусок хлеба (*лусточку*) отрезали себе (с. Большой Куналей, Бол. КСЗ, 123).

В Костромском крае мох из четырех углов дома считался целительным. Поэтому там, когда после отела бабам нужно было окуривать корову и теленка (через 12 дней после первого отела и через 6 дней после второго), тогда брали мох из четырех избяных углов, горшок с ладаном и углями, ходили вокруг коровы и теленка, кадили и произносили ритуальный диалог: “Что, баба, куришь?” – “Уроки, уроки! Пойдите в чистые поля, в зеленые луга! – Со двора-то с дымом, а с поля-то с ветром!” (с. Улешпань, Нерехтск. у., Жур. ДСПМ, 187). В соседней Владимирской губернии также через 12 дней после отела подкуривали корову. При этом некоторые вместо ладана брали из четырех углов дома по щепотке моху и смешивали с сухой травой, называемой “богородской травкой”; другие из четырех углов избы паутину (*теняты*) и смешивали со мхом, взятым из четырех углов избы (Зав. ВОВГ, 124). Аналогичный обряд зафиксирован в Дмитровском крае, что к северу от Москвы. Там хозяйка, прежде чем начинать окуривать корову, брала мох из четырех углов избы, лоскутки от одежды всех домашних, а также от полотенца с умывальника, затем отрезала по несколько волосков с голов всего семейства и добавляла ко всему этому три уголька и ладану (Зер. ММДУ, 44). В этом случае показателен ряд, в который входит мох из четырех углов, одежда и волосы всех домочадцев, символизирующие в целом *дом* в прямом и переносном смысле слова. Наконец, в еще одном северновеликорусском крае, в селах и деревнях около Череповца, после выноса покойника из избы хозяйка в каждом

углу дома и в нежилых помещениях говорила: “Был да и нету. Нету да и не надо. Аминь”. (Браг. ДР, 69). У гуцулов на Карпатской Руси в прошлом веке существовал обычай, согласно которому тотчас после смерти в доме кого-либо из близких его кровный родственник выходил во двор и у каждого из четырех углов хаты трубил в трембиту печальную мелодию, знакомую всем жителям села (Kol. DW, t. 54, 325). Таким образом, вероятно, оповещались жители села о смерти и происходило что-то вроде первого оплакивания покойника.

В весьма удаленном от Русского Севера и Карпат регионе, в Лике, в зоне, прилегающей к северной Далмации, личане-католики при завершении погребального ритуала отрезали у мертвецкого савана (*pokrova*) четыре угла, “чтобы счастье не ушло вместе с покойником” (Heć.-Ses. TŽIK, 135). Это действие было бы совсем непонятным вне общеславянского ритуального контекста.

В соседней хорватской этнической среде, в Синьской Краине, в Далмации на Сретение (2.02. *na Sviječnicu*) в церкви благославляют и освещают свечи, которые должны гореть в доме только в случае смерти кого-либо из домашних. Когда эти свечи приносятся в дом, хозяйка их зажигает и капает горячим воском несколько капель в каждом углу комнаты и кухни (Mil. NOSK, 478-479). В этом случае углы дома снова связаны с культом покойников, культом ушедших предков-«родителей». Не исключена возможность, что и в свадебном обряде углы также символизируют место, где могут быть или даже обитать души предков. Об этом можно судить по обычаю, бытовавшему в Штирии, согласно которому невеста, пришедшая в дом после венчания, подходит к столу, разрезает булку хлеба на четыре части и кладет в каждый угол по четвертушке хлеба (Paž. ČDŽ, 105).

Ритуал бросания в Сочельник в четыре угла дома грецких орехов известен в довольно обширной зоне в Сербии. С ним связан целый ряд различных мифологических представлений, предсказаний, оберегов, целительных и продуцирующих актов. Так, в зоне Лесковацкой Моравы в Сочельник в начале ужина, когда домочадцы еще не начали пить вино и щелкать грецкие орехи, хозяйка берет в правую руку горсть орехов и бросает их сначала в угол на юго-восток, затем в угол на северо-запад, а затем перекрестно в углы на северо-восток и юго-запад. При этом в селе Орлян, когда хозяйка бросает орехи на восток, она произносит заклинание, чтобы был урожай хлебных злаков, на запад — чтобы было больше вина, на юг — чтобы были живы и здоровы домочадцы (*чељад*), на север — чтобы был здоров скот. Брошенные в углы орехи собирают дети и не едят их до Крещения, а то и сохраняют как лекарство. Иногда же их разбивают и по ним гадают: если орех окажется пустым, счастья в грядущем году не будет. В некоторых селах разбивают орехи только хозяйка дома. Это делается для того, “чтобы цыплята быстро выводились”. В некоторых селах считают, что орехи нельзя есть на Рождество, и потому их сохраняют и ими лечат чирьи, прикладывая к чирьям орехи и выбрасывая их потом на перекрестки. Кое-где орехи сохраняются в углах, их не трогают, и лишь при потере какой-нибудь скотинки или чего-либо другого их разбивают в доме (Ђорђ. ЖОЛМ, 345). В другой зоне, в Сербской Краине, что граничит с Западной Боснией и Хорватией, в Сочельник хозяин приносит перед ужином солону в дом, рассыпает ее, стараясь больше всего насыпать под стол и на стол под скатерть, и разбрасывает орехи накрест по углам. Он начинает с восточного угла и произносит: “Во имја Оца”, потом бросает в западный угол со словами “и Сина”, затем в южный со словами “и свјатаго Духа”, наконец, в последний

северный с завершающим словом: “Амин” (Бег. ЖСГ, 110, 112). В другой этнической зоне, в Шумадии, в ее южных пределах (Левач и Темнич), орехи также бросают в четыре угла в Сочельник, но при этом кто-нибудь из домочадцев выбирает один брошенный в угол орех, не разбивает его, а бережет до весны, до дня Сорока мучеников (9. III – *Младенци*). В этот день смотрят, каков орех внутри – целый или гнилой. Если гнилой, человек, выбравший этот орех, не доживет до следующего года, т. е. умрет, а если не гнилой – будет жить. Еще один орех, брошенный в угол в Сочельник, следует беречь на случай, если в дом войдет человек, болеющий заразной болезнью. Тогда этот орех следует положить под мышку, и зараза не пристанет (Миј. НМССЛТ, 412). В той же Шумадии, но уже в ее центральной части, в Гроже, в Сочельник на стол выносятся всякая снедь, в том числе и грецкие орехи. Согласно ритуалу, хозяйка бросает несколько орехов по углам, однако их никто не ест и не разбивает, “чтобы в грядущем году не билась посуда”. Поэтому эти орехи, вместе с рождественской соломой, относят на третий день Рождества в сад и кладут под плодовые деревья (Пет. ЖОГ, 227). В Восточной Сербии в районе Болевца орехи можно есть только в Сочельник, а в последующие три рождественских дня на них накладывается табу. В Сочельник после молитвы, длящейся не менее получаса, домочадцы готовятся к ужину, который должен быть на земляном полу. Когда хозяин распорядится, чтобы все сели на свои места, хозяйка приносит в сите орехи и высыпает их на землю, а хозяин берет в руки четыре ореха и бросает их крестообразно в четыре угла. К этим орехам затем никто не притрагивается, а остальные, рассыпанные хозяйкой на рождественской трапезе, быстро расхватываются, и потом считают, кто больше сумел захватить. Однако в следующие затем три рождественских дня их не едят и даже в руки не берут, “чтобы не иметь чирьев” (Грб. СОСБ, 90)<sup>2</sup>. Сербы, живущие на юге Баната и известные под именем “банатские геры”, также совершают в Сочельник ритуал бросания грецких орехов в углы дома. Он следует обычно за “кормлением и поением бадняка”, когда сразу же после поливания рождественского полена-бадняка вином бросают орехи в углы, начиная с восточного угла. При этом говорят “ово истоку!”, т. е. “это востоку”, и т. д. четыре раза, но пятый орех бросают вверх над горящим очагом, говоря “ово бадњаку!”, и бросают так, чтобы орех упал на бадняк. Потом скорлупу от орехов кладут в мешок с крошками, рыбными костями и головешкой от бадняка, и высыпают все это из мешка в саду под плодовыми деревьями (БХ, 299). Связь грецких орехов с бадняком выступает и в обряде, известном в Алексинацком Поморавье, где в некоторых селах в Сочельник стараются, срубая бадняк, получить четыре щепки, которые вечером во время ужина следует бросить в четыре угла дома. В других селах щепку от бадняка несут или к пчелам, или к бадьям с молоком, “чтобы оно лучше заквашивалось” (Ант. АП, 168). В том же Поморавье, но в зоне ближе к городу Лесковцу, в Сочельник нередко вытаскивают солому из соломенных матрасов, несут ее в четыре угла двора и там поджигают (Ђорђ. ЖОЛК, 57). Здесь снова наблюдается уже известное нам расширение площади до двора.

В Пиринской Македонии, в селе Кочан, при вселении семьи в новый дом сначала его посещает женщина-соседка, бывшая только один раз замужем. Она входит

<sup>2</sup> В западной Сербии, в районе Ужице, орехи бросают в четыре угла одновременно с расстиланием соломы на полу (Мил. ЖСС, 163).

по белому полотну в дом, не останавливаясь на пороге, льет воду во все углы дома и зажигает огонь очага (Пир. К. 474). Таким образом, литье воды в углы дома оказывается в Пиринском крае основным ритуалом в серии обрядовых действий при новоселье.

Таким же основным сакральным актом оказывается бросание орехов по углам в словацкой рождественской обрядности. В западной Словакии, в окрестностях Топольчан и Бановиц, в местности, где протекает река Нитра, в Сочельник (24.XII. нов. ст.) до недавнего времени хозяйка в чулане клала в сито приготовленные пирожки, орехи, яблоки, “облатки” (просвирки), мед и чеснок, завертывала все это в полотенце, шла к дверям комнаты (дома) и произносила у дверей: “Otvorte!” (“Откройте”). Те, кто были в комнате, спрашивали ее: “Čo nesiete?” (“Что несете?”). Хозяйка снова призывала: “Otvorte!” И лишь после того, как из комнаты в третий раз спрашивали, что она несет, хозяйка отвечала: “Nojné božské požehnanie!” (“Божье благословение, несущее изобилие!”). Потом она входила в комнату, клала узелок на стол, развязывала полотенце, покрывала им стол и сито, которое оставалось в середине стола, брала несколько орехов и кидала их во все углы комнаты, произнося: “Kúty, kúty, štedré kúty, nemám vás s čím obdariti, len z týmto štyrmi orieškami” (“Углы, углы, щедрые углы, нечем мне вас одарить, только этими четырьмя орешками”). Подобный обряд совершал в среднем Поважье (западная Словакия) хозяин. В этом крае, где протекает р. Вага, крестьянская семья, заслышав вечерний звон, молилась, а затем в доме гасила свет и хозяин выходил во двор. Через минуту он возвращался, держа в одной руке зажженную свечу, а в другой сито с разными плодами. В дверях он произносил рождественское пожелание: “Vinšujem vám tieto slávne sviatky Krista Pána narodenie, aby vám dal Pánboh zdravie, šťastie, božské požehnanie” (“Поздравляю вас со славным праздником Рождества Христова, пусть даст вам Господь Бог здоровье, счастье, божье благословение, а после смерти царствие небесное, чтобы вы могли добиться всего, что у Господа Бога попросите”). Потом он брал горсть орехов и со словами “Aj hentým aby Pánbiček požehnal” (“Айда туда, пусть боженька благословит”) разбрасывал их по углам. Затем он ставил сито на стол и все садились вокруг него. В селах в верховьях р. Грона рассказывали, что в те дома, в которых был забыт и не исполнялся этот обычай, ходили души покойников и плакались, что они голодны (Ног. RZL, 68–69).

На этом основании известная словацкая исследовательница народной культуры Эмилия Хорватова сделала вывод, что бытовавший еще несколько десятилетий тому назад в западных и центральных областях Словакии обряд первоначально был своего рода жертвоприношением душам умерших предков, подобно обряду бросания в начале ужина гороха по углам “для душ”. В некоторых словацких зонах брошенный по углам “для душ” горох потом давали курам. В северной Ораве души уже не упоминались, они были забыты, а в Оравской Полгоре полагали, что горох следует бросать от беды, которую он успокоит, и та не потребует большей жертвы. В Груштине бросание гороха превратилось в ритуал, связанный с домашней птицей. Хозяйка, кидая в углы горох, призывала: “Cip, cip, na kuričy, aby ste všetky ostávali doma!” (“Цып-цып, курочки, оставайтесь все дома!”) (Ног. RZj, 69). Последний пример указывает на возможность перемены первоначальной целевой направленности и внутреннего смысла обряда под влиянием места и времени его исполнения. У всех славян широко известны ритуальные действия, исполняемые в Сочельник для того, чтобы куры

велись и неслись в доме. С этой целью обычно кормили кур в замкнутом кругу. Связующим смысловым звеном между этими исконно различными обрядами был, вероятно, один из финальных моментов ритуала — скормливание брошенного в углы гороха курам, что является локальной словацкой особенностью.

В Восточной Польше, в районе Жешова в Вербное воскресенье после освящения “пальм” (пучков вербы) крестьяне трижды обходили дом, ударяя три раза по каждому углу, “чтобы не было мух, блох и иного гнуса” (с. Ясельское, Karcz. OZD, 54). Аналогичный обряд известен в Черногории, в Грбле, где считают, что блох можно вывести, если трижды ударить палкой во все четыре угла дома и при этом произнести: “Све у гору и у воду!” (“Всё в лес и в воду!”) (ВГ, 10). Т. А. Агапкина в обстоятельной статье “Угол” в словаре “Славянская мифология” отмечает, что русские крестьяне, “чтобы летом гады не проникли в избу, в Страстной четверг обливали холодной водой наружные углы; для избавления от мышей — разбрасывали по углам дома скорлупу освященных пасхальных яиц; чтобы в доме не было блох, посыпали углы снегом и т. д. Подобным же образом защищали и поля — от мышей, грызунов, града, нечистой силы и др.: закапывали по углам кости пасхального поросенка, яйца, втыкали ветки освященной вербы и т. п.” (СМ, 380). В этой же статье Т. А. Агапкиной приводятся также свидетельства, что русские на Благовещение окуривали углы от нечистой силы и болезней, а белорусы, “стремясь избавиться от домового, портившего скот, окуривали углы дома освященным маком и говорили: «Домовой, иди домой, эта хата моя»” (СМ, 380).

Ко всем приведенным ритуалам и народным представлениям можно добавить еще два примера из южновеликорусской и белорусской традиции.

В рязанской свадьбе присутствует такой эпизод: “Отец невесты запирает от поезда ворота и открывает их только по получении выкупа за невесту — от двух до пятнадцати рублей серебром. Поезжане без жениха входят в дом с кнутьями и здесь прежде всего охлыстывают **все четыре угла** избы, выкупают стол и ведут жениха” (с. Кидусово Спасск. уезда Рязанск. губ. Зел. ОРАГО III, 1175–1176). Таким образом, хлыстание углов присутствует и в семейном свадебном обряде, что пока не зафиксировано в других славянских традициях и зонах. Любопытен и второй пример, записанный в прошлом веке в повете гор. Борисова. Там говорили, что “ежели дым зажженного пера из подушки расходится **по углам**, больной будет жить, ежели за порог, то умрет” (Шейн МИБЯ III, 490).

Комментируя первый пример, было бы неправильно полагать, что битье углов кнутом в рязанской деревне Кидусово направлено против нечистой силы или нового домового, как это происходило в костромском селе Улешпань, что в Нерехтском уезде. Здесь следует предположить типичную для свадебной обрядности магию, провоцирующую плодородие, совершение акта, подобного бичеванию перед первой брачной ночью покрытых одеялом молодых, бытовавшему в Белозерье, и многим другим действиям ритуального битья (см. “Бить” в словаре СД, 177–180). Что же касается второго примера, то он достаточно ярко демонстрирует противопоставление углов и порога дома. Эта корреляция может быть установлена по ряду признаков, но в приведенном тексте она осуществилась по признаку “**живой — мертвый**”, что весьма показательно и интересно. О связи порога дома с культом мертвых хорошо известно (см. Байб. ЖОВС, 136–138; Чајк. СД I, 414–422). В свое время еще В. Даль в своих “Пословицах” приводил великорусское верование,



согласно которому “если при соборовании свечи упадут комлем к порогу, то больной умрет” (Даль ПРН, 926).

Однако восприятие углов избы в качестве символически-магического признака жизни встречается в славянской народной традиции редко. Впрочем, если обратиться к символике и духовной функции восточного, первого по счету угла, многое в рассматриваемой корреляции прояснится. У всех русских и всех восточных славян вообще первым углом в избе (хате) считается, как правило, восточный — *передний, красный, старший, святой, божий, верхний* угол или *покутье, кут, покуць*<sup>3</sup>. У восточных славян в этом углу находится божница с иконами, лампадой и другими сакральными предметами. По отношению к красному углу ставится стол, лавки, совершаются ритуальные действия. По свидетельству Н. Ф. Сумцова, “при переходе в новый дом в старом выметают сор, от которого берут горсть и бросают ее в передний угол нового дома” (Сум. КП, 97). Более сложный ритуал зафиксировал Г. К. Завойко. Он заметил, что владимирские крестьяне закапывают в избе горшки, из которых обмывали покойников, в разных местах в зависимости от их иерархического места в семье. Горшки менее видных членов семьи зарывали подальше, но если умирал глава семьи — хозяин, его горшок клали под “верхний” угол, “чтобы не переводился домовый” (Зав. ВОВГ, 191). Подробнее с аргументированным анализом фактов о красном угле писал А. К. Байбурын (Байб. ЖОВС, 149–153).

В последнем примере отображена связь красного угла с покойником-хозяином и домовым. Подобная связь, хотя и не в столь яркой форме, обнаруживается в сербском обряде бросать в Сочельник в четыре угла дома грецкие орехи. Дело в том, что в сербской, болгарской и македонской народной традиции грецкий орех считался деревом усопших, деревом, связанным с хтоническим миром, с преисподней. Поэтому в сербских селах Сречечкой Жупы (юго-запад области Косово и Метохия), “как вспоминают старики, орех не решались рубить и жечь, так как его считали особым деревом, деревом — самим по себе (*само*)”. Это единственное из плодоносящих деревьев, которое, по представлениям жителей Сречечкой Жупы и других сербских этнических регионов, может оказывать отрицательное воздействие на человеческую жизнь уже только тем, что будет продолжительное время находиться вблизи человека. В этих селах раньше не решались сажать орехи вблизи дома, потому что считали, что тень ореха не должна падать на дом. Про того, кто посадит орех, говорили, что он умрет тогда, когда толщина ствола ореха достигнет толщины его шеи. И поныне еще верят, что тот, кто заснет под орехом, потеряет сознание. Об одном человеке из села Мушниково рассказывали, что он однажды заснул под орехом в среду, а проснулся в субботу (Ник. ПВОСЖ, 115–116). В зоне Лесковацкой Моравы сербы до Троицы (*Пресвете*) не рвали ореховый лист и даже его не нюхали. Но на Троицу женщины шли на кладбище, обметали могилы ореховыми ветками и украшали ими надгробные кресты и памятники. В селах Скопской котловины в Македонии в день Троицы церкви мелись и украшались ореховыми ветками, македонки же три праздничных дня подряд ходили на кладбище и раздавали друг другу поминальную еду. А в селе Шишеве в тех же краях на Троицу тоже обметали могилы и обкладывали их ореховыми листьями. По дороге домой из церкви несли ореховые ветки, раздавая по веточке каждому

<sup>3</sup> Отметим, что от корня \**кѣт-* ‘угол’ образуется у южных славян и название дома: сербск.-хорв. *кућа* (из \**кѣт-ја*), макед. *куќа*, болг. *къща*.

встречному, “чтобы у покойников была тень” (Фил. ОВСК, 401). Там же в Македонии несколько южнее, в районе Штипа, на Троицу приносили в церковь ветви ореха и другой зелени и разбрасывали их по полу для того, “чтобы общаться с умершими родственниками”. При этом молящиеся приникали лицом к листьям ореха и старались услышать, что говорят умершие (Чаг. ТПЯ, 121). Точно так же в северо-западной Болгарии в Михайловградском округе молящиеся на Троицу ложились в церкви после службы на устланный ореховыми листьями и ветками пол и “слушали покойников” (устное сообщение Л. Н. Виноградовой).

Таков имеющийся в нашем распоряжении материал. Вероятно, он не исчерпывает всех примеров, зафиксированных в различных этнографических описаниях и архивных материалах, однако его безусловно можно считать достаточным для того, чтобы сделать основные обобщения и выводы.

В первую очередь следует отметить общеславянский характер отношения к четырем углам дома как к сакральному месту, чаще всего как к месту пребывания домашнего духа — домового, либо душ предков. При этом культ домового ярко выражен у северно-великороссов, у части белорусов и у родопских болгар, а культ душ, покойных домашних родственников — у словаков. У сербов, македонцев и части болгар он выражен косвенно через ритуал бросания орехов в Сочельник.

В то же время почитанию углов дома присуща в славянской народной традиции при едином идейно-смысловом содержании четко выраженная диалектная (территориальная) вариантность, обособляющаяся по ряду признаков (предметных, акциональных, темпоральных).

В общеславянском масштабе выявляется также прямая связь почитания домового и домашних покойников (“душ”, “душек”), связь, близкая к их отождествлению и взаимозаменяемости.

Ритуал почитания четырех углов совершается по большей части в рождественский Сочельник, во время, когда на сакральной семейной трапезе незримо присутствуют или приглашаются покойники-предки и когда их участие обозначается многими иными ритуальными действиями и символами. Почитание или своеобразное “кормление” предков выражается в бросании плодов орехового дерева по углам в Сочельник, в то время как листья этого дерева у южных славян выполняют свою ритуальную функцию, направленную на установление связи с покойниками — “родителями”, в другой поминальный праздник — на Троицу. Рассматриваемый обряд, таким образом, календарно приурочен. У хорватов в Синьской Краине он исполняется в память покойников на Сретение.

Среди семейных обрядов ритуал, касающийся углов дома, фиксируется редко: в погребальном обряде — на Вологодчине, на Карпатах у гуцулов и в сильно измененном виде у личан-католиков в Далмации, в свадебном обряде у штирийских словенцев и рязанских великороссов.

В окказиональных обрядах рассматриваемый ритуал применяется, как и следовало ожидать, при вселении в дом, когда запускали кота и кланялись четырем углам (Пинежье), клали разрезанную на четыре части булочку в четыре угла (Забайкалье) либо поливали углы водой (Пиринская Македония). Но еще чаще в севернорусской зоне к нему обращались при отеле коровы на 12-й или 6-й день. Корова и теленок во Владимирской губернии окуриваются мхом или паутиной, добытыми в четырех углах избы. В некоторых этнокультурных зонах ритуал, связанный с четырьмя

углами дома, имеет не только охранительный или охранительно-целительный, но и чисто лечебный характер. Так, в восточном Полесье в районе Брагина страдающего и кричащего от ночной бессонницы младенца подносили к четырем углам со словами: “Кутучки-братучки, возьмите от младенца ночнички да пошлите на него соннички”. Обратившая внимание на этот пример Л. Н. Виноградова справедливо видит в нем некий уговор об обмене, некое обращение к углам как к одухотворенным существам (Вин. ЗФДБ, 158).

Обращение к четырем углам известно и в очистительной магии, направленной на изгнание из дома мух, блох и тараканов, мышей. В районе Жешова в восточной Польше и у русских этот ритуал был календарным (Вербное воскресенье, Страстной четверг), а у черногорцев, видимо, окказиональным. Его сфера действия была в значительной степени периферийной по отношению к основной, глубинной семантике и функциональной нагрузке рассматриваемого обряда, а локальное распространение достаточно ограниченным, из-за того, что изгнание насекомых из дома у славян совершалось по большей части другими магическими средствами (см. Тер. ОНПН, 139-152).

Наиболее архаическим по внутреннему смыслу и по целевой направленности, судя по всему, оказывается северновеликорусский окказиональный ритуал, связанный с покупкой и приводом скотины в новое место жительства, с отношением домового к скотине. Тройственная связь у славян: *домовой* – *покойник* – *скотина (говяда)* требует отдельного описания и подробного рассмотрения. Однако, о ее существовании свидетельствуют хотя бы такие обычаи, как похороны покойника во все времена года на волах и снях, или бужение скотины в случае смерти хозяина дома, сохранившиеся в сербской традиции почти до наших дней.

Ритуал “четыре углов” отличается четким единством места, времени и действия, и даже не только и не столько их единством, сколько определенностью и замкнутостью места (оно – основа ритуала), краткостью времени действия и малым разнообразием действия. Так, местом могут быть только четыре угла дома (различаются внутренняя и внешняя сторона), редко углы двора или поля; временем – разные окказиональные обряды или хозяйственно-торговые события; действием – бросание, помещение разных предметов в углы (хлеба, орехов, скорлупы от пасхальных яиц) или бичевание, битье углов, поливание их водой. Число действующих лиц также ограничено: при бросании или помещении в угол действует хозяйка или хозяин, при битье палками или бичевании углов действует хозяин, домочадцы или поезжане-мужчины. Бросают или кладут в углы: куски хлеба, лепешки, орехи, горох, скорлупу от освященных яиц.

В большинстве случаев ритуал “четыре углов” совершался молча. Однако у словаков в Сочельник он мог сопровождаться ритуальным диалогом, обращением к углам (“Kuty, kuty...”), к курицам; у украинских сербов тогда же – краткой молитвой (“Во имја Оца...”); у русских на Благовещение – напутствием домовому (“Домовой, иди домой!”); у родопских болгар – приветствием домовому-хозяину (“Радувай се стопане..!”); у русских после новоселья, изгоняя нового пришельца домового (“Нового хозяина, *вон* со двора..!”) и т. п. Вербальный компонент сохраняют многие отгонные, охранительные и лечебные ритуалы “четыре углов”.

Сокращения

- Ант.АП - *Д. Антонијевић*. Алексиначко Поморавље. Београд, 1971 (СЕЗб. Књ. 83).
- Арх. Пин. - Картотека словаря русских народных говоров Архангелогородск. губ. Пинежск. у. Петербург.
- Байб. ЖОВС - *А.К. Байбурич*. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград, 1983.
- Бег. ЖСГ - *Н.Беговић*. Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
- Бол. НКСЗ - *Ф.Ф. Болонев*. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX - начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Браг. ДР - *Н.А. Брагина*. Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинного и похоронного) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. Дипломная работа. МГУ. Москва, 1980.
- БХ - Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- ВГ - Вукова грађа // СЕЗб. Књ.50. Београд, 1934.
- Вин. ЗФДБ - *Л.Н. Виноградова*. Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва, 1993.
- Грб. СОСБ - *С.Грбић*. Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909 (СЕЗб. Књ.14).
- Даль ПНР - *В.Даль*. Пословицы русского народа. Москва, 1957.
- Ђорђ. ЖОЛК - *Д.М. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1983.
- Ђорђ. ЖОЛМ - *Д.Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958. (СЕЗб. Књ.70).
- Жур. ДСПМ - *А.Ф. Журавлев*. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. Москва, 1994.
- Зав. ВОВГ - *Г.К. Завойко*. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение. Москва, 1914. Вып. 3-4.
- Зел. ОРАГО - *Д.К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Петроград, 1914-1916. Вып. 1-3.
- Зерн. ММДУ - *А.В. Зернова*. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. Москва, 1932. №3. С.15-52.
- Ив. ЖПКХ - *П.Иванов*. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.
- Кост. РС - *Ив. Костоловский*. Родительские сухарики // Этнографическое обозрение. 1901. №4 (год 14, кн.51). Москва, 1902.
- Мар. НВ - *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ. Кн.28).
- Миј. НМССЛТ - *С.М. Мијатовић*. Народна медицина Срба селяка у Левчу и Темнићу // СЕЗб. Књ.13. Београд, 1909.
- Мил. ЖСС - *М.Ђ. Милићевић*. Живот Срба селяка. Београд, 1894 (СЕЗб. Књ.1).
- Ник. ПВОСЖ - *В.Николић*. Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи / Гласник Етнографског института. Књ.9-10. Београд, 1961. С.113-137.
- Ник. ППП - *Н.Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.

- Петр. ЖОГ - *П.Ж.Петровић*. Живот и обичаји народни у Гружи. Београд, 1948 (СЕЗБ. Књ.58).
- Пир.К. - Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвања. Софија, 1980.
- Род. - Родопи. Традициона народна духовна и социалнонормативна култура. Софија, 1994.
- СД - Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под редакцией Н.И.Толстого. Том 1. Москва, 1995.
- СМ - Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва, 1995.
- Сум. КП - *Н.Ф.Сумцов*. Культурные переживания. Киев, 1890.
- Тер. ОНПН - *О.А.Терновская*. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. Москва, 1981. С.139-159.
- Фил. ОВСК - *М.С.Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини. Београд, 1939 (СЕЗБ. Књ.54).
- Чаг. ТПЯ - *П.А.Чагаров*. Тълкувания на природни явления. От Щип // Сборник за народни умотворения и народопис. Кн.10. Софија, 1894.
- Чажк. СД - *В.Чажкановић*. Сабрана дела. Књ.1. Београд, 1994.
- Шейн МИБЯ - *П.В.Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887-1902. Т.1-3.
- Неć. ТЏИК - *М.Неćимовић-Seselja*. Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa. Zagreb, 1985.
- Нор. RZL - *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch našho ľudu. [Bratislava], 1986.
- Кар. OZD - *A.Karczmarzewski*. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Колб. DW - *O.Kolberg*. Dzieła wszystkie. Т.54. Ruś Karpacka. Wrocław-Poznań, 1970.
- Мил. NOSK - *J.Miličević*. Narodni običaji i verovanja u Sinjskoj Kraini // Narodna umjetnost. Zagreb, 1967/1968. Knj.5/6. S.433-511.
- Пај. ĆDŽ - *J.Pajek*. Ćrtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.



## Zum Ursprung der Herbergsuche

*Niko Kuret*  
1906 - 1995

Die Herbergsuche oder das Frautragen, wie P. Sartori seinen Artikel im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens II<sup>1</sup> betitelt hat, ist ein Kind der Barockzeit. Der Ursprung des Brauches ist m.W. noch nicht erörtert worden.

Die Angaben zeigen nach Spanien.

In einem Vortrag in der Sociedad folklórica de México im J. 1942 vertrat jedoch Germán Andrada Labastida<sup>2</sup> die Meinung, der auch in Mexico verbreitete Brauch sei mexikanischen Ursprungs, entstanden in der Nähe der Pyramiden von Teotihuacan, im kleinen Dorf San Agustín Acolman. Die Azteken feierten tatsächlich den Geburtstag des Kriegsgottes Huizilopachtli in den Tagen des christlichen Weihnachtsfestes. Dies bewog die augustinischen Ordensbrüder, ähnliche Festlichkeiten zu Weihnachten einzuführen, darunter die neuntägige Reise Marias und des hl. Josef nach Bethlehem. Der Augustinerprior Diego de Soria aus dem Kloster von San Agustín Acolman erreichte bei Papst Sixtus V., daß eine neuntägige Andacht mit besonderen Ablässen bedacht wurde. Die Novene hätte den Brauch der Herbergsuche hervorgebracht. Er wurde das "pedir posada" genannt.

Spätere Autoren sind jedoch anderer Meinung. Die Herbergsuche soll in Spanien, in Andalusien, im 16. Jh. entstanden sein.

Im schicksalsschweren Jahr 1492 wurden die Mauren (Moriscos) aus Spanien verdrängt. Befreit wurden Granada, Malaga, Almeria, und ein großes Gebiet wartete auf die Missionierung. Die Missionstätigkeit übernahmen hauptsächlich die Franziskaner. Bei der Missionsarbeit bedienten sie sich aller Mittel, die von der Barockzeit hervorgebracht worden waren. Gefördert wurde besonders alles Theatralische. Man entdeckte das dramatische Motiv in der Herbergsuche, wo der Hauswirt das heilige Paar nicht aufnehmen wollte. Deshalb war die Entstehung eines eigenartigen Umgangs-"Spiels" möglich. Im selben Jahr aber entdeckte Kolumbus das Neue Spanien, welches nun auch der Missionierung erschlossen wurde; es waren hauptsächlich wieder Franziskaner, die die Missionsarbeit übernahmen. Sie brachten die Mittel mit, die sie im Süden Spaniens erfolgreich erprobt hatten. Das Spielerische wurde von den Einheimischen Neu Spaniens (Mexikos) mit Gefallen aufgenommen.<sup>3</sup> Als Entstehungsort der mexikanischen Herbergsuche (las posadas) wird Ciudad México angeführt. Der in den Kirchen und in Klöstern begonnene Brauch zog bald in den

<sup>1</sup> HDA II, Berlin und Leipzig 1929/1930, 1777-1778.

<sup>2</sup> So Rafael Solano, Las posadas, in: Artes de México II, ed. Nacimiento, villancicoso, pastorales. México 1960, 10.

<sup>3</sup> S. Torquato Luca de Tena, Posada y pastorales, in: Ztg. ABC, Madrid 26. dec. 1989 (und seine brieflichen Auskünfte vom 28. 8. 1989), sowie schon don Mariano de Carrer, Posibles orígenes de las típicas posadas mexicanas, in: Anuario de la Sociedad Folklórica de México II. México 1945.

häuslichen Umkreis über.<sup>4</sup> Hier wurde er nach Aztekenart von einer fröhlichen Unterhaltung (das Zerschlagen der pinata) umrahmt und von einem üppigen Schmaus begleitet.

Bei der mexikanischen Herbergsuche trägt ein Knabe die Statue des hl. Josef, ein Mädchen eine Marienstatue im Umzug. Es wird gesungen, ein Wechselgesang zwischen dem "Hauswirt" (hinter der geschlossenen Tür) und den Umgängern (vor der Tür). Die letzte, im Haus gesungene Strophe lautet:

Eres tu José, tu esposa es Maria,  
entren peregrinos, no les conocía.<sup>5</sup>

Der Brauch ist (war) in ganz Mexiko (auch in New Mexico in den USA) verbreitet, kam auch nach Venezuela,<sup>6</sup> ist jedoch im Absterben begriffen. Der religiöse Teil, der Wechselgesang, wird fortgelassen, es bleibt bloß die Unterhaltung. Wohl aber wird der Brauch auch als kirchliche Andacht abgehalten, wie ich sie im J. 1968 in Guadalajara (Jal.) erlebt habe.

Auch im heutigen Spanien ist der Brauch stark abgekommen. Man findet ihn bloß noch bei den Gebirglern der Sierra und der Estremadura.

Die Wege, auf denen der Brauch nach Mitteleuropa gewandert ist, sind im einzelnen noch unbekannt. Es geschah allerdings im Rahmen des einstigen großen Habsburgerreiches, in dem "die Sonne nie unterging". Der Brauch wurde auffallenderweise von den katholischen Ländern deutscher Zunge und ihrer Nachbarschaft aufgenommen und lebt da fort. Sartori o.c. führt als Verbreitungsländer den Pinzgau, Baden und die Obersteiermark an. Über den Ursprung berichtet er nichts, seine Meinung, der Brauch erinnere an die germanische Nerthusfeier (Tac. Germ. 40), ist unhaltbar. Er soll als "notandus abusus" von der Geistlichkeit verboten worden sein. Daß ihm die Ära Josephs II nicht freundlich war, ist klar.

Den Brauch erwähnt vorübergehend Rudolf Berliner in seinem großen Werk:<sup>7</sup> Die Münchner Jesuiten bezahlten 1736 den Maler, der das Bild "für die Reiss unser lieben Frauen und St. Joseph" gemalt (oder restauriert) hatte. Daraus ginge hervor, dass der Brauch in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. in Bayern bekannt und von den Jesuiten (in München) gepflegt wurde. Man berichtet auch von einem handschriftlichen Büchlein aus dem Kloster der Franziskaner in Mindelheim und den Anweisungen und Gebeten für die Andacht "anno 1758". Der Brauch soll von Anna Katharina, der Tochter Ferdinands, des Herzogs von Tirol, um 1600 in Hall eingeführt worden sein.<sup>8</sup> Er ist in deutschen Landen, in Bayern, Schwaben, Württemberg, Tirol und Salzburg anzutreffen.

Er ist auch zu den Slowenen gelangt - zu den Friauler Slowenen im heutigen Italien und zu den Slowenen in Steiermark und Krain. Der mündlichen Überlieferung nach soll er in Friaul schon Ende des 18. Jahrhunderts heimisch gewesen sein.

Der zum Brauch gehörige (spanische) Wechselgesang konnte allerdings in Mitteleuropa nicht übernommen werden. Bei den Friauler Slowenen und auch anderswo in Slowenien verläuft er auch ohne Wechselgesang. Es ist jedoch anzunehmen, daß schon bald ein dem spanischen entsprechender Wechselgesang (in deutscher Sprache) entstanden ist. Diese

<sup>4</sup> S. Luis Rublúo, La navidad mexicana en el siglo XVI, in: Artes de México 19, no. 157, México 1973, 6 ff.

<sup>5</sup> Du dürftest Josef sein, deine Gemahlin ist Maria, tretet ein, Pilgerpaar, wir haben euch erkannt.

<sup>6</sup> Nives de Hoyos Sancho, Nacimineto en Hispano-America, in: Revista española de indigenismo. Madrid 7, diciembre 1965/6, und briefliche Mitteilung vom 27. 8. 1985.

<sup>7</sup> Rudolf Berliner, Die Weihnachtskrippe. München 1955, 23, Anm. 275.

<sup>8</sup> Annie Hertinger, "Wer klopfet an?" Regensburg 1948.



Fassung bleibt unbekannt, im 19. Jh. aber entstand das bekannte Dialoglied "Wer klopft an?". Hartmann hat es in seine Sammlung mit Abels Melodieaufzeichnung eingereiht.<sup>9</sup> Er bezeichnet es als Volkslied "in Kiefersfelden, Salzburg, Wildschönau, auch in Oberbayern verbreitet". Wann das Lied entstanden ist, ist nicht festzustellen. Allein die Slowenen hatten sich eine slowenische Fassung davon besorgt und sie in einem Jahrbuch ("Drobtinice") im J. 1861 veröffentlicht. Das deutsche Original muß also vor 1861 entstanden und gedruckt worden sein. Interessanterweise führt die slowenische Übersetzung am Ende den Namen des Autors an. Es soll ein (in slowenischer Graphie) J. Šehel (Schechel?) gewesen sein. Man dürfte es also nicht als "Volkslied" bezeichnen!

Der Brauch war bei den Slowenen schon abgekommen, wurde aber Ende des 19. Jahrh. wiederbelebt und ist auch heute in allen slowenischen Gebieten - ohne Ausnahmen - verbreitet.

Eine ähnliche Wiederbelebung des schon abgekommenen Brauches ist auch in Tirol zu verzeichnen.

Das Lied "Wer klopft an?" öffnet allerdings neue Fragen. Es umfaßt bloß sechs, in einigen Fassungen sogar nur vier Strophen: "beim ersten Haus", "beim zweiten Haus" etc. ..." beim sechsten (vierten) Haus". Wenn das Lied einer Novene diene, wo bleiben die restlichen "Häuser" bis zum neunten? Oder singt man bei jedem Haus alle vorhandenen Strophen?

Befremdend ist weiters, daß die letzte Strophe keinen Übergang zum Empfang im Hause enthält, sondern bloß den Hinweis auf einen Stall in der Nähe, worauf die Umgänger ins Haus eintreten dürfen. Der Übergang ist im mexikanischen Liede unvergleichlich freundlicher: man bereut es, daß man das Heilige Paar nicht früher erkannt hat und läßt es mit Freuden ins Haus eintreten!

Die deutsche Fassung des Liedes "Wer klopft an?" liegt in zahlreichen Drucken vor, so z.B. im Liederbuch Anton Dawidowicz "Komm, sing mit" Österr. Liederbuch (Innsbruck 1962, 192). Bei den Slowenen wird der slowenische Text auch handschriftlich überliefert.

Der eigenartige Brauch der Herbergsuche oder des Frautragens ist noch immer mangelhaft erforscht, weil Berichte davon nur spärlich sind oder überhaupt nicht vorliegen. Dieser kleine Beitrag dürfte weiteren Untersuchungen den Weg weisen.

---

<sup>9</sup> August Hartmann, Volkslieder. In Bayern, Tirol und Land Salzburg gesammelt von -. Mit vielen Melodien aus dem Volksmunde aufgezeichnet von Hyazinth Abel. I. Volkstümliche Weihnachtslieder. Leipzig 1884, 121-124 (78. Melodie "Wer klopft an?").



**SLOVANSKA MITOLOGIJA  
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA  
FONTI E RICOSTRUZIONE**



## Некоторые вопросы изучения славянской мифологии

Владимир Н. Топоров

*The article deals with the history and the contemporary situation of Slavic mythology studies. It also discusses the relationship between the pagan tradition and Christianity.*

К концу второго десятилетия нашего века многое из того, что было достигнуто в области славянской, а отчасти балтийской мифологии, подверглось сомнению или даже отрицанию сторонниками “гиперкритического” взгляда не только на результаты предыдущих исследований, но и на сами возможности достаточно надежной реконструкции мифологических данностей на основании имеющихся в распоряжении исследователей источников. Последовательнее и резче других среди “гиперкритиков” был Александр Брюкнер. Его позиция в ряде отношений имела разумные (но все-таки скорее частные) основания и могла бы быть действительно полезной, внося в дальнейшие мифологические исследования отрезвляющий элемент. Однако “отрезвление”, за которым нередко чувствуется неверие этого выдающегося ученого в дальнейший прогресс в этой области, было столь сильным, что занятие славянской и балтийской мифологией, если не считать отдельных исключений, были в значительной степени свернуты (разумеется, для этого существовали и другие причины), интерес к изучению славянской и балтийской мифологии заметно уменьшился, и пессимистические взгляды на возможность достижения новых надежных результатов возобладали среди исследователей.

Рубеж 50-60-ых годов двадцатого века ознаменовался отчетливыми признаками возрождения интереса к мифологическим темам и становлением, сначала довольно робким, более оптимистического отношения к возможности исследования и получения новых результатов в области славянской и балтийской мифологии. Конечно, это было связано с изменением конкретных условий, возникновением новой ситуации в этой отрасли науки, появлением новых идей, методов и источников, которые, оказывается, можно находить внутри старого и хорошо известного материала. В свете этих перемен морок “гиперкритицизма” стал казаться не столь страшным и обнаружил тенденцию к эволюции в сторону разумного критицизма как неотъемлемой части всякого научного исследования.

Что же конкретно было тем новым или по-новому осмысленным старым, что столь существенно изменило ситуацию? Прежде всего прогресс в изучении отдельных родственных индоевропейских традиций и типологии мифологических образов, мифов и самих мифологических текстов. К этому нужно добавить все более усиливающуюся роль языковых данных в мифологических исследованиях. К лексике и

этимологии, которые раньше не были в пренебрежении, теперь присоединилась и фразеология и семантика в той мере, в которой первая расширяет контекст данного мифологического персонажа, а вторая выявляет мотивировку того или иного имени или обозначения. Существенна вообще, а для мифологии в особенности, проблема определения подлинного статуса “обозначающего” (signifiant) – имя собственное или апеллятив, границы между ними и взаимоперехода одного в другое – трансформации. Роль языка в мифологии, которая в индоевропейской традиции была ясна уже первым компаративистам и мифологам, нередко совмещавшимся в лице одного исследователя (миф как “болезнь” языка), объясняет ведущую, пожалуй, роль лингвистов в последние десятилетия в привлечении внимания к славянской мифологии и в ее исследовании. Можно напомнить, что сама идея реконструкции мифа и персонажей, в мифе участвующих, едва ли могла бы реализоваться вне самого действенного своего орудия и метода – языковой реконструкции, результаты которой чаще всего в той или иной мере поддерживаются данными других родственных языков и мифологических традиций.

Наконец, нужно отметить и те преимущества в подходе к исследованию мифологии, которые связаны с введением в изучение этой отрасли знания методов, разработанных в структурализме, семиотике, структурной антропологии, в исследованиях по структуре текста, религиоведении и ряде других наук и научных направлений. Введение понятий синхронии, диахронии и панхронии (“универсалий”), структуры, системы и связи элементов внутри нее и связи уровней внутри системы, сильной и слабой позиции, аллоэлемента, “этического” и “эмического” и т. п. по сути дела весьма значительно расширяет и инструментарий мифологического исследования и пространство информации, небезразличной и небесполезной для собственно мифологических исследований.

Кажется, нет оснований сомневаться в том, что и в дальнейшем круг тех идей, методов, материалов, которые способствуют прогрессу исследований в области мифологии, будет расширяться и совершенствоваться. И это поддерживает тот оптимистический фон, который столь необходим для конструктивного развития данной конкретной области знания. Однако долг исследователя – помнить о тех сложностях и препятствиях, тех лакунах и неясностях, без преодоления которых нельзя воссоздать того целого, которое характерно для данной мифологической традиции, и определить тот тайный нерв, который объясняет функционирование этого целого и придает ему неповторимую индивидуальную физиономию. Такое понимание долга предполагает формулировку на каждом переходном отрезке эволюции научного знания тех *piae desideriae*, без обозначения которых утрачивается перспектива и дальнейший путь может обернуться блужданием в густом тумане.

Естественно, что здесь нет возможности говорить в должном объеме об этих пожеланиях, но все-таки, хотя бы в самом кратком виде, сто́ит обозначить две большие лакуны, нуждающиеся в восполнении.

Первая лакуна в изучении славянской (а отчасти и балтийской) мифологии состоит в том, что сама мифология для носителей данной традиции является лишь относительным образом, аспектом или частью того подлинного целого, которое только и является адекватным портретом этой традиции, надежно вводящим исследователя в ее внутренний механизм, и в ментально-психологическую организацию коллектива, являющегося носителем именно этой конкретной традиции. Таким

подлинным целым является религия как единство широкого плана, скрепляемое наиболее напряженной и понимаемой как главная ключевой идеей. В этом единстве сходятся и сосуществуют концептуальное и эмпирическое, догматическое и недогматическое, отчасти спонтанно возникающее окружение его, которое отражает более широкий круг представлений, желаний, надежд, самооценки себя и оценки других и т. п., в значительной степени сформировавшихся раньше (и часто намного) той эпохи, когда складывается данная религиозная догматика; умозрительное, чувственное и относящееся к сфере деятельности прагматическое; поведенческие навыки и рефлексия; ритуал и миф и т. п. Из всех знаковых систем (во всяком случае для праславянской и раннеславянской эпох) именно религия является самой мощной, с наибольшей разрешающей силой и более всего имеющей право на то, чтобы быть основой для реконструкции модели мира. Если наше знание славянской мифологии, а отчасти и ритуала можно считать (относительно количества имеющегося материала) в известной мере удовлетворительным, то этого нельзя сказать о нашем знании праславянской и вообще дохристианской религии. Прогресс в ее реконструкции сильно и весьма конструктивно помог бы расширить контекст, в котором мифология занимает свое место, и дал бы возможность объяснить зависимость тех или иных мифологических фактов и явлений от структуры религиозных представлений и определить более точно *vaieur* этих фактов и явлений, их мотивировку, а нередко и их происхождение.

Другая лагуна совсем иного рода. Она следствие невнимания, пренебрежения, иногда просто неведения еще одного важного круга источников, имеющих отношение и к мифологическим реконструкциям, но ими не исчерпывающихся. Речь идет о соотношении языческой традиции и “большой” религии, в данном случае христианства (усвоенного на широком рубеже I-го и II-го тысячелетия нашей эры славянами и балтами), с точки зрения сохранения преемственности при встрече двух антагонистических (во всяком случае на уровне самосознания каждой из этих традиций) религий – языческой и христианской, которая вела непримиримую борьбу с первой, кончившуюся – по крайней мере официально – полной победой над язычеством.

Но религия, новое религиозное учение никогда не приходит на пустое, не заполненное ничем место: придя, она уже находит там, на этом месте, иное целое религиозной природы, в котором, однако, присутствует и то, что, если не глубже, то шире религии, – традиция, представления о себе и о мире, весь жизненный уклад, свой тип рефлексии, свои правила, свое “можно”, “нужно”, “нельзя”. Еще до введения и усвоения “новой” религии традиция обеспечивает некое единство коллектива – в духе, в обрядовой практике, в жизненном укладе, в самом строе мироощущения. Когда “новая” религия (учение) и традиция встречаются, а встреча их неизбежна, как об этом свидетельствует христианизация языческих народов, говоря в общем, имеют место три разные ситуации – или “новая” религия встречает решительное сопротивление традиции (и тогда или новое оказывается сильнее и делает все, чтобы искоренить, в частности, и насильственно, традицию и тем самым, нарушив целокупность и полноту традиции, одержать над ней победу, нередко и в несколько ином плане оборачивающуюся поражением, или же традиция оказывается сильнее и отстаивает себя), или традиция легко и органично принимает “новую” религию, успешно аккомодируясь к ней, иногда даже пытаясь

в ней раствориться, что полностью, однако, никогда не удастся, или же “чужое” учение, “новая” религия и “своя” традиция – независимо от того, как они оценивают ситуацию, вольно или невольно вынуждены идти на компромисс, далекий от паритета, но все-таки предполагающий раздел сфер влияния и/или уровней, контролируемых той или иной из двух инстанций – “новой” религией или “старой” традицией.

Здесь нет возможности обсуждать условия конкретного компромисса (кстати, таким он выглядит в основном лишь в макроисторическом плане, в просто же историческом речь скорее должна идти о борьбе – явной или тайной) между восточнославянской языческой традицией и христианской, начавшейся, по меньшей мере с X века и не прекратившейся по существу до наших дней. Христианство утвердилось на верхнем этаже, языческие пережитки, довольно хорошо сохраняющиеся в некоторых сферах народной жизни, нашли себе нишу на нижнем этаже. Двоеверие – один из способов достижения компромисса, когда каждый верующий и весь коллектив входят в обе религии, живут на обоих этажах, но хорошо знают, что Богу, а что кесарю, где кончается одно и где начинается другое. Но это двоеверие, актуальное в эпоху, когда язычество еще сознательно боролось с христианством за свое выживание и надеялось обойтись без компромисса, позже стало, если угодно, единой верой или, точнее, неким цельным и систематическим мировоззрением и жизненным укладом, за которыми стоит одна и та же единая нераздельная душа. И то христианство, которое утвердилось на Руси и продолжает существовать как “народное” вероисповедание, несомненно, представляет собою оригинальный синтетический опыт. Каким кощунственным это бы ни казалось и при всех действительно кардинальных различиях между язычеством и христианством, выступающих в самых напряженных точках как полная противоположность вплоть до решительного неприятия и отвержения противоположного себе, все-таки и у язычества и у христианства есть некая общая задача, некий общий интерес, и без них никакая форма компромисса не была бы возможна.

В язычестве (в частности, и в восточнославянском и – уже и полнее – в русском) всегда находится не только то, что преодолевается и/или просто вытесняется, удаляется христианством как “большой” и “новой” религией, но и то ядро, тот неделимый фонд, который неязыческая и ей противоположная “большая” религия не может и, более того, не должна стремиться отбросить, но вынуждена (иногда невольно и даже противовольно) включить в свое целое, так или иначе учтя то, что для верующего люда уже давно стало неотъемлемым достоянием “народной” психеи, которая – и это чрезвычайно важно – предопределяет и матрицирует определенный религиозно-психологический тип и весь его жизненный контекст, отказаться от которого полностью невозможно и часто даже не нужно.

Христианство как мировая религия, претендующая на универсальность, не может облегчать свою задачу и рассчитывать на унифицированный или опустошенный субстрат. Оно должно найти ключ, отмыкающий любую религию, с которой ему приходится встречаться. Вопросы, стоящие перед христианством, особенно коренные, те же, что возникают и в язычестве, но только многообразнее, сложнее, напряженнее. И язычник, которому предстояло стать христианином (и именно “хорошим”), в конце концов понимал единство ситуации, целей и расходиться



мог скорее в том, какими средствами их достигнуть<sup>1</sup>. А христианин, еще вчера бывший язычником, а сегодня сознающий себя носителем христианской традиции – как вероисповедной, так и бытовой, вносит в эту традицию языческие элементы или даже целые пласты, соотнося их (насколько адекватно, другой вопрос) с тем, что, как представляется ему, не противоречит (и это по меньшей мере) христианству. Отсюда понятно, что и у христианства и у языческой традиции, чаще всего уже не сознающей себя таковой, есть свои особые права и задачи. Первое контролирует вторую, ограничивает, направляет, предписывает свои правила. Вторая же умудряется (и тоже не отдавая себе в этом отчета) угнездиться в сердцевине того обывовленного, интимного христианства, которое ей по сердцу и которое она исповедует как свою веру. Тем самым и такое христианство, более позднее, чем воспринявшая его исходно языческая традиция оказывается источником, хотя и вторичным для реконструкции тех образов и идей, которые присутствовали в языческой традиции. Разумеется, эти данные выражались существенно иным “языком” и на другом уровне, но и этого *sapienti sat*. Из этого конкретного случая, прикрепленного к определенному месту, времени и этнокультурной и языковой традиции, следует возможность и более общего вывода: многие богословские, философские рефлексии и многие опыты художественного словесного творчества, даже не находящиеся в черед преемственных исторических связей, могут оказаться полезными для прояснения важных, нередко ключевых в смысловом отношении вопросов языческой традиции, поскольку и они и она устремлены к глубинным смыслам<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Отец Силуан Авернский, полемизируя со своим оппонентом, пишет: «Язычество на Руси никогда не исчезало и не исчезнет /.../ Вы пишете: “Источник религиозной нетерпимости – язычество, инкорпорированное в православие и слившееся с ним, нехристиоцентричность нашего мышления, наша оторванность от Евангелия и Иисуса”».

«Язычество, инкорпорированное в православие» – тавтология: православие в России уже, по определению, не как Ваш образ его и Ваша доктрина о нем, а как реальное историческое явление – это и христианство, и элементы дохристианских культов племен, населявших древнюю Русь, и особый этнопсихологический склад, – совокупность не доктринальная, но ткань живая, дышащая, видящая. Традиция и учение – не рядопологаемые и не противопологаемые понятия: они расположены в разных плоскостях, играют на разных струнах души. Но вот она-то, душа – одна». См. *Письмо Силуана Авернского отцу Георгию Чистякову. 14.10.96*, “Русская мысль”, 27.03.1997.

<sup>2</sup> Настоящий текст представляет собой введение общего характера к более обширному исследованию *К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери - \*Zemja & Matē*.

## **Einige Fragen zur Erforschung der slawischen Mythologie**

*Vladimir N. Toporov*

Im Artikel werden einige Überlegungen zur Geschichte der slawischen Mythologie als philologischer Disziplin (vom Hyperkritizismus Brückners bis heute), zu den Lakunen, die es in diesem Bereich noch gibt, und zu den Beziehungen zwischen dem ostslawischen Heidentum und der christlichen Orthodoxie präsentiert.

# Dlaczego naukowe opisy prasłowiańskich wierzeń są tak różnorodne

Leszek Moszyński

*The author endeavours to explain why the views of the scholars dealing with the proto-Slavonic beliefs are so diversified. He claims that there are two basic reasons for this: divergent views as to the time and place of the proto-Slavonic habitat (the variation of the views may be directly connected with the discipline, e. g. history, archaeology, ethnology, linguistics, represented by a given scholar) and the relative scarcity and equivocality of the sources on the basis of which the conclusions are reached.*

Pomimo że istnieje już bogata literatura naukowa a także popularnonaukowa dotycząca prasłowiańskich wierzeń, brak ciągle jednolitego poglądu nie tylko w sprawach szczegółowych, ale i zasadniczych. Ciągłe brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jaki charakter miała religia przedchrześcijańskich Słowian, które z poznanych już elementów życia duchowego Prasłowian należą do religii, a które do innych warstw duchowej kultury.

Złożyło się na to wiele przyczyn, które chciałbym tu pokrótce ukazać. Siłą rzeczy będę się musiał ograniczyć do przykładów typowych<sup>1</sup>, a możliwe (czego nie wkluczam), że jakiś czynnik ujdzie mojej uwadze. Ale już to, co chcę tu zasygnalizować, wystarczająco jasno przyczyny te ukazuje.

## I. Przyczyny obiektywne

Podstawową obiektywną przyczynę stanowi brak źródeł, które by mogły być przyjęte za fundament dalszych dociekań. Brak jest prasłowiańskich tzw. mitów przekazanych już nie tylko w formie pisanej (*“prěžde ubo Slověne ne iměaxo knihę”* - napisał w X wieku Mnich Chrabr), ale i ustnej. Legendy, jakie przetrwały do naszych czasów, zawierają niekiedy jakiś element nadprzyrodzony, ale jego rola jest tak niesprecyzowana, że nie daje podstaw do rekonstrukcji prasłowiańskich wierzeń. Można tu przykładowo wymienić z tradycji polskiej tajemniczych gości Piasta, dzięki którym poszerzyła się spiżarnia Rzepichy, cudowne przejście podczas postrzyżyn 7-letniego Mieszka, pierwszego historycznego władcy Polski, tragiczną śmierć skrytobójcy Popiela; nie ma też religijnego podłoża legenda o Lechu, Czechu i Rusie a także staroruska opowieść o przepowiedzianej przez wróżbitów śmierci księcia Wieszczeżo Olega itp. Wszystkie wnioski wysuwane więc

<sup>1</sup> Ograniczam się tu do podania podstawowych pozycji bibliograficznych, rezygnuję przy omawianiu szczegółów z podawania stron. Jeżeli powołuję się na autora bez dokumentacji bibliograficznej, to znaczy to, że chodzi o pozycję już cytowaną.

Dlaczego naukowe opisy prasłowiańskich wierzeń są tak różnorodne

są na podstawie wrywkowych danych historycznych, w większości autorstwa chrześcijan zwalczających dawne wierzenia, a więc z natury rzeczy ukierunkowanych, a jeśli autorów nie zainteresowanych chrystianizacją (np. Prokopiusza z Cezarei; podróżników arabskich) to również są tak skromne, że i one dają bardzo słabe podstawy do szerszych wniosków. Niejednoznaczne są też dane archeologiczne. Na tę szczupłość źródeł nakłada się wiele czynników subiektywnych.

## II. Przyczyny subiektywne

### 1. Specjalność naukowa badacza

Brak wyraźnych źródeł powoduje, że żadna z dyscyplin badawczych nie ma wystarczająco przejrzystych podstaw do tego, by przedstawić jednolity obraz prasłowiańskich wierzeń. Ani historyk, ani archeolog, ani folklorysta, ani językoznawca sam jednoznacznej odpowiedzi dać nie może. Korzysta więc z osiągnięć innych dyscyplin, a że wszędzie brak wystarczająco przejrzystych źródeł prowadzi do różnych hipotetycznych uogólnień, korzysta z tych, które lepiej tłumaczą jego własne obserwacje. Stąd możliwość powstania wielu, często przeciwstawnych obrazów całości.

### 2. Różne rozumienie przedmiotu badań

Już nawet pobieżny przegląd dotychczasowych ujęć syntetycznych ukazuje różnicę poglądów na to, co jest przedmiotem badań. Jedni badacze kładą główny nacisk na tzw. mitologię Słowian (np. Brückner<sup>2</sup>, Urbańczyk<sup>3</sup>, Gieysztor<sup>4</sup>), inni widzą religię jako jeden ze składników szeroko rozumianej kultury (np. Trubaczow<sup>5</sup>), a niektórzy, jak np. Łowmiański<sup>6</sup>, rozgraniczają sfery życia duchowego, i chociaż niewątpliwie istnieją między nimi obszary przejściowe, patrzą na religię jak na w dużym stopniu autonomiczny obszar życia duchowego społeczności ludzkiej. Tą drogą poszedłem i ja, czemu dałem wyraz w książce opublikowanej w roku 1992<sup>7</sup>.

### 3. Problem czasu

Przedchrześcijańska epoka Prasłowian jest wyjątkowo długa. Jej początki giną w mrokach dziejów. Jedynym jak dotychczas kryterium oceny jest rozwój języka. Indoeuropeiści i sławiści datują początek prasłowiańszczyzny różnie, sięgają nawet do połowy III tysiąclecia przed Chrystusem. Tak więc na czas przedchrześcijański przypada około 3000-3500 lat. Językoznawcy sięgający poprzez etymologię w tak odległą przeszłość inaczej widzą przedmiot badań, niż ci, którzy operują faktami filologicznymi. Stąd też na

<sup>2</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918; *Mitologia polska*, Warszawa 1924; *Mitologia słowiańska i polska*, opr. S. Urbańczyk, Warszawa 1980; <sup>3</sup>1985.

<sup>3</sup> S. Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947; *Dawni Słowianie wiara i kult*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.

<sup>4</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.

<sup>5</sup> O. H. Трубачев, *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*, Москва 1991.

<sup>6</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1979.

<sup>7</sup> L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln-Weimar-Wien 1992.

przykład uzewnętrzniała się istotna w wielu szczegółach różnica między moimi poglądami, opartymi przede wszystkim na danych filologicznych, a Trubaczowa, przede wszystkim etymologa. O tym, że problemu tego nie można lekceważyć, świadczy fakt, że swą polemiczną opinię o mojej książce opublikował Trubaczow aż trzykrotnie: w Rosji, Niemczech i Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej<sup>8</sup>. Moja replika znajduje się obecnie w druku<sup>9</sup> i to nie tylko w Warszawie, lecz także (a to na życzenie Trubaczowa i w jego rosyjskim przekładzie) w Moskwie, a wraz z nią jeszcze jedna wypowiedź Trubaczowa<sup>10</sup>.

Niewątpliwie blisko cztery tysiąclecia duchowego życia jakiegokolwiek etnosu (w naszym wypadku Prasłowian) nie mogło być wolne od zjawiska ewolucji, musiało doprowadzić do pewnych zmian dających się metodą językoznawczą uchwycić. Natomiast uogólnienia pisane z pozycji archeologa, historyka lub historyka kultury operujące pojedynczymi, czasem nawet dającymi się stosunkowo dokładnie schronologizować faktami, mają na ogół ponadczasowy charakter, mówią o przedchrześcijańskich wierzeniach Słowian w sposób ogólny, tak jak gdyby one były w swej istocie czymś niezmiennym.

#### 4. Lokalizacja praojczyzny Słowian

Istnieje kilka poglądów na początki Prasłowian i ich pierwotne siedziby. Ma to istotne znaczenie dla rozwiązania niektórych istotnych problemów związanych z ich wierzeniami. Wiąże się to bowiem z problemem wpływów sąsiadujących z Prasłowianami innych ludów.

Na ogół przyjmuje się teorię o wspólnocie językowej bałto-słowiańskiej. Takie stanowisko umożliwia np. łączenie litewskiego *Perkuna* ze słowiańskim *Perunem*, a także przyjęcie budzącej wiele emocji badaczy litewskiej genezy *Welesa/Wolosa*<sup>11</sup>. Z kolei przyjęcie teorii o terytorialnej bliskości Prasłowian i Prairanów sprzyja teorii o przyjęciu przez Prasłowian zoroastryzmu, co w zakresie prasłowiańskiej teologii miałyby doprowadzić do pojęciowego dualizmu mającego odbicie w słownictwie: *\*bogъ* 'bóg dobry' i *\*divъ* 'bóg zły', mimo że w żadnym języku słowiańskim nie znajduje potwierdzenia takie znaczenie słowa *\*divъ*. Inaczej problem wpływów irańskich przedstawia się w ujęciu J. Reczka<sup>12</sup>, który nie kwestionując możliwości irańskich pożyczek leksykalnych (np. *\*rajъ*) a nawet kalk semantycznych (*\*bogъ*), nie widzi możliwości wpływu zoroastryzmu, którego zasięg, jego zdaniem, nie docierał do obszaru kontaktów irańsko-słowiańskich.

Lokalizujący Prasłowian nad środkowym Dunajem O. N. Trubaczow neguje zarówno wspólną genezę wierzeń Bałtów i Słowian, jak i możliwość religijnych wpływów irańskich. Szuka więc rodzimej etymologii słowa *\*rajъ*, który oznacza według niego 'świat zmarłych położony za rzeką'. A że lokalizacja Prasłowian w pobliżu Italików ułatwia mu zarzucenie dotychczasowej etymologii prasłowiańskiego słowa *\*navъ* 'duchy zmarłych' z pie. *\*nāu-* 'śmierć; zmarły', łączy ten wyraz z łacińskim *navis* i sugeruje pierwotne znaczenie 'корабль

<sup>8</sup> Вопросы языкознания, Москва 1994, № 6 ноябрь-декабрь, s. 3-15; Zeitschrift für slavische Philologie, Heidelberg 1994, s.1-20; Palaeoslavica III, Cambridge-Massachusetts 1994 (1995), s. 211-229.

<sup>9</sup> L. Moszyński, *Współczesne językoznawcze metody (etymologiczna i filologiczna) rekonstrukcji prasłowiańskich wierzeń* (w druku).

<sup>10</sup> Л. Мошинский (L. Moszyński), *Современные лингвистические методы реконструкции праславянских верований*; О. Н. Трубачев, *Продолжение диалога* (oba teksty w druku w Этимология).

<sup>11</sup> Problemowi Welesa poświęciłem artykuł: *Detronizacja Welesa*, *Studia nad polszczyzną kresową VII*, Warszawa 1994, s. 225-233.

<sup>12</sup> J. Reczek, *Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe*, Kraków 1985.

мертвых'. Nawiązuje w ten sposób do greckiej mitologicznej tradycji Styksu i Charona. Nie nawiązuje natomiast Trubaczow do zwyczaju nordyckich Rusów przybyłych na teren Słowian północno-wschodnich (rejon dzisiejszego Kazania), których sposób palenia zwłok ówczesnej arystokracji Rusów w pływającej łodzi opisywali obok innych pogrzebowych zwyczajów rzeczywiście słowiańskich podróżnicy arabscy<sup>13</sup>. Nie był to niewątpliwie obyczaj słowiański. Opisywani w źródłach arabskich Rusowie (po arabsku *ar-Rūs*) uważani są dziś przez badaczy źródeł arabskich za germańskich Normanów. I tak jak błędem byłoby przypisywanie pogrzebowych obyczajów normańskich Rusów Słowianom, tak i bardzo ryzykowną rzeczą jest wprowadzanie greckiego mitu Charona w wierzenia Prasłowian.

Następstwem przyjętej przez Trubaczowa teorii o sąsiedztwie Prasłowian i Praitalików jest jego hipoteza o podobieństwie ich wierzeń, czego dowodzić ma bliskość znaczeniowa łacińskiego czasownika *favēre* i prasłowiańskiego *\*gověti*. Oba słowa kontynuują pie. rdzeń *\*ghou-ē* i wskazują, według Trubaczowa, na kontemplacyjny charakter obu tych pierwotnych systemów religijnych.

Ale i nowsze kontakty Słowian z innymi ludami i wierzeniami nasuwają problemy interpretacyjne. Pomimo że bałkańskie kontakty Protobułgarów ze Słowianami są stosunkowo dobrze znane, a A. S. Lwow udowodnił<sup>14</sup>, że wyraz *карь* 'posąg bóstwa' jest staro-cerkiewno-słowiańskim protobułgaryzmem, dającym podstawę derywatowi *капште* 'miejsce przechowywania posągów; świątynia', A. Gieysztor wiąże ten wyraz z czasownikiem *kopci* i rysuje obraz okopconej od ofiarnych dymów pogańskiej świątyni Prasłowian.

Możliwością wpływów celtyckich z czasów, gdy Słowianie połabscy przesunęli się daleko na zachód, poświęciłem osobny artykuł<sup>15</sup>.

Rozbieżności poglądów na temat wpływów wierzeń ludów sąsiadujących z Prasłowianami na ich wierzenia będą trwały tak długo, jak długo nie da się jednoznacznie ustalić pierwotnych siedzib Słowian i ich późniejszych wędrówek i różnego typu kontaktów międzyetnicznych.

##### 5. Świadome i podświadome założenia aprioryczne

Najczęściej są to jedynie podświadome sugestie, że wierzenia Prasłowian musiały być podobne do wierzeń innych Indoeuropejczyków. Takim podświadomym, a niekiedy przebijającym się na powierzchnię punktem odniesienia jest mitologia grecka i rzymska. Utarło się już ich określenie jako *interpretatio Graeca* i *interpretatio Romana*. Rzadziej takim podświadomym punktem odniesienia jest mitologia bałtycka lub irańska, nie spotyka się natomiast w literaturze przedmiotu takich odniesień do wierzeń pragermańskich.

Osobnym problemem jest kierowanie się z góry konkretną teorią, dla której szuka się potwierdzających ją faktów w sferze duchowego życia Prasłowian. Może to być teoria Dumézila<sup>16</sup>, która zachęca do przerzucania faktów współczesnego folkloru w odległą prasłowiańską przeszłość, a może to być teoria "podstawowego mitu" w ujęciu W. W. Iwanowa

<sup>13</sup> T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich głównie z IX-X w.*, Archeologia V (1952-1953), Warszawa-Wrocław 1955, s. 122-154.

<sup>14</sup> A. С. Львов, *Иноязычные влияния в лексике памятников старославянской письменности (тюркизмы)*, Славянское языкознание, VII международный съезд славистов, Москва 1973, s. 211-228.

<sup>15</sup> L. Moszyński, *Zagadnienie wpływów celtyckich na starosłowiańską teonię*, Z polskich studiów slawistycznych, seria 8, Językoznawstwo, Warszawa 1992, s. 171-176.

<sup>16</sup> G. Dumézil, *Les dieux des Indoeuropéens*, Paris 1952.

i W. N. Toporowa<sup>17</sup>, czyli niewątpliwie ogólnoludzki motyw walki dobra ze złem. Przyjąwszy jednak, że bogiem dobrym był u Praslówian wyłącznie *Perun*, a złym *Weles*, podporządkowali oni swej teorii, aż do granic absurdu, wszystko, co formalnie przypomina imiona boga nieba (tj. dobra) - *Peruna* i boga podziemia (tj. zła) - *Welesa*. Rozumując w ten sposób doszli do wniosku, że legendarny polski założyciel miasta Krakowa, książę *Krak*, jest uosobieniem *Peruna* (uprawiają przy tym coś w rodzaju fonetycznej ekwilibrystyki), zaś nadwiślański smok i jego siedziba *Wawel* (w nazwie wzgórza wawelskiego jest sylaba *vel-*) jest w ich ujęciu uosobieniem boga *Welesa*.

Nie można tu też pominąć milczeniem prac Rybakowa<sup>18</sup>, przedstawiającego rozwój praslówiańskich wierzeń na tle ekonomicznego rozwoju społeczeństw klasowych, a posługującego się z góry przyjętą metodą marksistowskiego materializmu historycznego. Tego typu rozważania musiały zaprowadzić go na manowce, co podkreślił już w swym studium o mitologii Słowian A. Gieysztor.

#### 6. Wieloznaczność źródeł archeologicznych

Odkrywanym faktom kultury materialnej przypisuje się często znaczenie kultowe. Mogło tak być, ale odnajdywane figurki mogły pełnić i inne funkcje kulturowe. Mogły, na przykład, pełnić funkcję artystyczną lub ludyczną służyć do ozdoby lub zabawy. Łączenie ich wyłącznie z kultem religijnym, jak to pokazują studia S. Urbańczyka, jest dosyć ryzykowne. Też tylko pomocniczy charakter mogą mieć odkrywane tu i ówdzie tzw. kręgi kultowe czy resztki świątyń.

#### 7. Styk pierwotnych wierzeń Słowian z chrześcijaństwem

Szeroko dyskutowany był problem związku staroruskiego boga *Welesa*, jak głosi tzw. *Powieść doroczna* 'boga bydła', z chrześcijańskim świętym *Błażejem* (po słowiańsku *Vlasъ*, co kojarzyć się musiało na styku piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego z lokalną fonetyką języka wschodniosłowiańskiego, tj. z pełnogłosną postacią *Volosъ*), patronem zwierząt domowych. Zaś na drugim krańcu Słowiańszczyzny, na Połabiu, pojawił się (zresztą sygnalizowany już w XII w. przez Helmolda) problem stosunku słowiańskiego *Světovita* do chrześcijańskiego *świętego Wita*. Ale nie tylko. Badacze zastanawiają się, czy i *Triglow* nie jest jakąś adaptacją Świętej Trójcy. Analizując te zagadnienia wysunąłem przypuszczenie, odrzucone przez Trubaczowa, że może i tajemniczy rugijski bóg zwycięstwa, zapisany w zredagowanej w języku staronordyckim *Knytlingasadze* jako *Tjarnaglofi* (zapis oddaje fonetyczną zachodniopomorską postać *ʃarnoglovy*, będącą odpowiednikiem polskiej postaci *tarnogłowy*) był politycznym kamuflażem, jak gdyby bóstwem cierniem ukoronowanym, kamuflażem, który, jak pisał H. Łowmiański, miał chronić Słowian połabskich może nie tyle przed chrystianizacją, co przed następującą w ślad za nią germanizacją<sup>19</sup>. Znane jest

<sup>17</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974; тучже: *Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов*, Славянское языкознание, VII международный съезд славистов, Москва 1973, s. 211-228.

<sup>18</sup> Б. А. Рыбаков, *Языческое мировоззрение русского средневековья. Вопросы истории*, Москва 1974, № 1, s. 3-30; *Язычество древних славян*, Москва 1981.

<sup>19</sup> L. Moszyński, *Staropolański teonim Tjarnaglofi. Próba nowej etymologii*, »Tgoli chole Městró«. Gedenkschrift für Reinhold Olesch, Köln-Wien 1990, s. 33-39.

jednak i stanowisko przeciwne, negujące wpływ chrześcijaństwa na wierzenia Słowian połabskich.

#### 8. Różna interpretacja źródeł pisanych

##### a. Tłumaczenia tekstów obcych

Tu na czoło wysuwa się *Kronika* Malali, w której pojawia się zestawienie Ἡφαιστος – θεός w przekładzie słowiańskim Феостъ - богъ, innym razem Феостъ - Сварогъ, a także Ἥλιος - Сьлнце, z głosem Дажьбогъ, przez wielu badaczy przyjmowaną jako rzeczywisty mitologiczny ekwiwalent greckiego *Heliosa*, a przecież nie można wykluczyć niemotywowanej substytucji, co starałem się udowodnić w osobnym artykule<sup>20</sup>. Można tu wspomnieć i o relacji znanej z przekładu wersu 65,11 Proroka Izajasza: hebrajskiemu *Gad* odpowiada w Septuagincie grecka Τύχη, w Wulgacie łacińska *Fortuna*, zaś staro-cerkiewno-słowiańska Рожданица. O ile w pierwszym wypadku wielu badaczy skłonnych jest relację *Hefajstos - Swaróg i Helios - Dažьbogъ* uznać za rzeczywistą, o tyle w drugim utożsamienie *Tyche - Roždanica* jest lekceważone, bo panuje przekonanie, że *roždanica* to przede wszystkim demon, a może i mieszkanka piekieł. Niektórzy badacze bez zastrzeżeń przyjmują występującą w tzw. *Kodeksie Supraskim* odpowiedniość tekstową γεννα - *rodz*, chociaż już Miklosich zwrócił uwagę na to, że zapewne tłumacz słowiański odczytał pomyłkowo wyraz grecki jako γενεά.

##### b. Słowiańskie kroniki

O ile rzekomy polski panteon wymieniony w *Kronice* Jana Długosza nie budzi już emocji i panuje powszechna zgoda, że przydane bóstwom łacińskim odpowiedniki polskie: Jupiter - *Jessa*, Mars - *Łada*, Venus - *Dzidzilela*, Pluto - *Nija*, Diana - *Dziewanna*, Ceres - *Marzanna* są wymysłem samego kronikarza, o tyle staroruski panteon Włodzimierza Wielkiego wymieniony w tzw. *Kronice Nestora* stanowi ciągle przedmiot naukowej dyskusji. Jedni badacze uważają *Chorsa*, *Siemargła* i *Striboga* za bóstwa rodzime wschodniosłowiańskie i doszukują się ich słowiańskiej etymologii, inni sądzą, że autor *Powieści dorocznej*, igumen Nikon, zgromadził w swym dziele te wszystkie teonimy, z którymi zetknął się podczas pobytu w Tmutarakanie<sup>21</sup> i w związku z tym niektóre bóstwa z panteonu księcia Włodzimierza nie mają nic wspólnego z rzeczywistymi wierzeniami Prasłowian.

##### c. Relacje dotyczące chrystianizacji Słowian zaodrzańskich

Mają one inny charakter i następują inne problemy badawcze. Są to pisane po łacinie lub staroislandzku relacje z przebiegu chrystianizacji a zarazem germanizacji Słowian zamieszkujących tereny między Odrą i Łabą. Pochodzą z X-XIII wieku i zawierają informacje

<sup>20</sup> L. Moszyński, *Daž(d)ubogŭ - rzekomy prasłowiański teonim*, *Slavia Orientalis* XXXVIII, 3-4, Warszawa 1989, s. 285-291.

<sup>21</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, s. 119-124. O roli Nikona por. H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. V, Warszawa 1973, s. 106-125; A. Poppe, *Nikon Pieczerski*, *Słownik starożytności słowiańskich III*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 398-399.



czasem bardzo szczegółowe, chociaż nie zawsze obiektywne. Autorzy ich są znani, są nimi mianowicie Bruno z Kwerfurtu, Thietmar biskup Merseburga, Adam z Bremy, Wolfger mnich z Prüfening, Ebbo, Herbord, Helmold i piszący po nordycku Olaf Thordarson autor tzw. *Knytlingasagi* i duński kronikarz Saxo Grammaticus. Szczegółowa analiza tych relacji wykazała, że przedstawiają stan wierzeń stosunkowo młody, noszący, jak już wspomniałem wyżej, piętno samoobrony nie tyle może nawet dotyczącej religii, ile obrony etnicznego bytu zagrożonego całkowitą germanizacją. Stąd pewne nowe formy kultu, powoływanie do istnienia nowych bóstw-opiekunów, przenoszonych w miarę utraty terenu do nowych ośrodków, co, jak zauważa Łowmiański, stwarza wrażenie rozwiniętego politeizmu. Ważną rzeczą jest też oddzielenie elementów pierwotnie prasłowiańskich od zjawisk nowych, związanych np. z wpływami celtyckimi<sup>22</sup>. Tu niektórzy zaliczają np. wielogłowe lub wielotwarzowe bóstwa, utrwalone w teonimii (*Triglow*) i posągach, wieszczki konie a może i pojawienie się bóstwa żeńskiego (*Żywa* wspomniana przez Helmolda i bezimienna bogini Luciców z relacji Thietmara), istoty w pierwotnych wierzeniach prasłowiańskich raczej nieznannej, a także przenikanie pewnych zewnętrznych cech kultu chrześcijańskiego, będącego, jak sugeruje Łowmiański, kamuflażem mającym wprowadzić w błąd obcych chrześcijańskich misjonarzy. Nie wszyscy jednak się z tym godzą. Ten stan rzeczy sprawia, że współcześni badacze prasłowiańskich wierzeń mają niemałe trudności interpretacyjne, dane te wykorzystują w różnym zakresie i różnie przedstawiają obraz całości.

#### *d. Staroruskie teksty duszpasterskie*

Niektórzy traktują je dosłownie. Są to jednak wypowiedzi wyraźnie nacechowane. Duchowni zwalczający pozostałości dawnych wierzeń piętnują wszystko, co według nich jest cechą pogaństwa, utożsamiają religię z demonologią i magią, włączają do zjawisk słowiańskich elementy obce, jak np. *Zeusa - Dija*, byle tylko wyraźniej ukazać obrzydliwość tego wszystkiego, co nie jest zgodne z wiarą chrześcijańską. Dlatego też podają jako obiekty kultu i ciała niebieskie (słońce, księżyc) i zjawiska atmosferyczne (błyskawice, gromy). Pomimo że wypowiedzi te mają wyraźny cel duszpastersko-dydaktyczny realizowany poprzez niewątpliwie przesadne ukazywanie błędów pogaństwa, niektórzy badacze traktują je jako pełnowartościowe źródło pozwalające na budowanie naukowej syntezy prasłowiańskich wierzeń. Nie zawsze jednak łatwo jest oddzielić odbicie rzeczywistości od nie do końca dobrze poinformowanej gorliwości duszpasterza.

#### *e. Trudności związane z interpretacją tekstów pisanych*

Mają one różny charakter i różnie mogą być rozwiązywane. Klasycznym już przykładem jest dwójaki w rękopisach greckich zapis informacji podanej przez Prokopiusza z Cezarei w jego *Historii wojen gockich*. Chodzi tu o wyrażenie zapisane w jednym z rękopisów jako  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$  tj. 'jednego boga', w innym jako  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\acute{\nu}$  tj. 'jednego z bogów' wywołujące dyskusję na temat mono- heno- czy politeizmu Prasłowian. Tak na przykład Łowmiański, zwolennik teorii monoteizmu, tłumaczy zdanie zawierające to wyrażenie następująco: "boga bowiem jednego twórcę błyskawicy uważają za jedyne go pana wszechrzeczy" (s. 82),

<sup>22</sup> Por. L. Moszyński, *Zagadnienie wpływów celtyckich na starosłowiańską teonimię* (zob. przypis 15).

Dlaczego naukowe opisy prasłowiańskich wierzeń są tak różnorodne

natomiast rosyjscy wydawcy tego tekstu przyjęli możliwość drugą: “Ибо они считают, что один из богов - создатель молнии - именно он есть единый владыка всего”<sup>23</sup>.

Trudności sprawiają też zapisy wielu teonimów połabskich. Np. A. Brückner i S. Urbańczyk odczytują zapisane przez Helmolda imię głównego boga Stargardu Wagryjskiego (Oldenburga) jako *Prawo*, chociaż zapis źródłowy *Prove* do tego nie upoważnia (połabskie przejście  $a \geq o$  jest dużo późniejsze) i widzą tu związek z funkcją sprawowania sądów, a to jest równoznaczne z przyjęciem hipotezy o bóstwach resortowych. Ja natomiast widzę tu słowiańską adaptację celtyckiego imienia bóstwa słońca *Borvo*  $\geq$  *Brovo* zapisaną przez Helmolda z bezdźwięcznym *p* jako *Prove* a w swej funkcji będącą kryptonimem chroniącym właściwe imię słowiańskiego boga-słońca - *Swaroga*.

Wspomniane już wyżej imię rugijskiego boga zwycięstwa zapisane po nordycku jako *Tjarnaglofi* czytają niektórzy wbrew staronordyckiej grafii i głosowni jako *Czarnogłowy* i w ten sposób przekształcają boga zwycięstwa w bóstwo świata zmarłych a nawet złego ducha.

Przykłady różnego sposobu odczytywania połabskich teonimów można mnożyć.

Także słowotwórstwo może być przedmiotem dyskusji, a różne jego rozumienie rzutować może na ogólną teorię prasłowiańskiego systemu wierzeń. Takim znamienym przykładem jest formacja *Swarożyc*. Rozumiana może być dwojako. Jako hipokoristikum i jako patronimikum. Inaczej przedstawia się fragment domniemanej mitologii Słowian dotyczący Swarożycy we wcześniejszej pracy Łowmiańskiego<sup>24</sup>, w której przyjął hipokorystyczną teorię Brücknera, a inaczej w kilkakrotnie tu wspomianej syntezie, w której za słuszniejszą uznał patronimiczną interpretację Urbańczyka.

Istotne znaczenie dla poznania końcowego okresu przedchrześcijańskich wierzeń Słowian ma sposób wykorzystania słownictwa prasłowiańskiego przez duchownych chrześcijańskich. Jeżeli prasłowiańska *trěba* jest początkowo przez duchownych zachodnich potępiana, jako objaw bałwochwalstwa, o czym świadczy na przykład dokument zwany *das Sendrecht der Main- und Rednitzwenden* wydany w X wieku w Eichstädt przez tamtejszą kurię biskupią<sup>25</sup>, a wkrótce potem, np. już w tzw. *Kodeksie Supraskim* może odnosić się do ofiary mszy św., to znaczy, że ta ofiara, którą prasłowiański kapłan “vel obtulerit aut manducaverit”, jak głosi ów dokument, była ofiarą bezkrwawą. A z faktu, że prasłowiański zły duch *\*běsъ* nigdy w piśmiennictwie cyrylo-metodejskim nie oznacza szatana, dla którego używane są bądź to wyrazy zapożyczone, bądź też lokalne neologizmy, wnosić można, że w religii Prasłowian nie było złego ducha stojącego między człowiekiem i Bogiem i kuszącego do złego. Krytycznie do tej metody odniósł się etymolog O. N. Trubaczow, o czym była już mowa wyżej.

\* \* \*

Przedstawione tu skrótowo trudności, z jakimi borykać się muszą badacze wierzeń religijnych Prasłowian, dają wystarczająco jasną odpowiedź na postawione w tytule pytanie. Jest tak wiele niewiadomych, tak wiele możliwości interpretacyjnych, że jest rzeczą

<sup>23</sup> *Свод древнейших письменных известий о славянах (Corpus testimoniorum vetustissimorum ad historiam slavica pertinentium)*, т. I, Москва 1991, s. 182-183.

<sup>24</sup> H. Łowmiański, *Podstawy gospodarcze formowania się państw słowiańskich*, Warszawa 1953.

<sup>25</sup> J. Nalepa, *Bawaria - Słowianie w Bawarii*, Słownik starożytności słowiańskich I, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961, s. 95-97.

*Leszek Moszyński*

zrozumiały, że w zależności od uprawianej dyscypliny naukowej, przyjętych metod badawczych, uznania stopnia wiarygodności źródeł dojść można do różnych, czasami nawet przeciwstawnych wniosków. Należy więc pamiętać, że ciągle jeszcze każda kolejna synteza, a nawet każde kolejne studium szczegółowe ma charakter przystanku etapowego w dążeniu do znalezienia ostatecznej odpowiedzi, która nie wydaje się być bliska, a gdyby posłużyć się tu bardziej sceptycznym sformułowaniem, prawie nieosiągalna. Nie zwalnia to jednak badaczy od dalszych intensywnych poszukiwań w dążeniu do poznania prawdy.

## **Warum sind die wissenschaftlichen Beschreibungen des urslavischen Glaubens so verschiedenartig**

*Leszek Moszyński*

Der Verfasser unterscheidet die objektiven und die subjektiven Ursachen. Die objektiven sind vom Mangel der Materialquellen abhängig, die subjektiven hängen von der Einstellung der Forscher zu den einzelnen Problemen ab. Mannigfaltig wird das Problem der slavischen Urheimat, also auch das Problem der fremden Einflüsse gelöst. Andere Forschungsmethoden wenden die Historiker an, andere Archäologen, Ethnologen und Linguisten. Verschiedenartig wird das Hauptproblem aufgegriffen. Es handelt sich hier um das Verhältnis der Religion zu den anderen Zweigen der Geisteskultur. Ziemlich große Schwierigkeiten bewirken die Forscher folgende Probleme, die verschiedenartig gelöst werden können und zwar: die Substitution in den Übersetzungen der slavischen Theonymen für die fremden Theonymen, die Interpretation der mittelalterlichen Chroniken und der Berichte über die Christianisierung der Westslaven, die Etymologie der slavischen Götternamen, die Urbedeutung der mit dem Geistesleben verbundenen slavischen Wörter, die ersten Kontakte der Slaven mit dem Christentum und die Möglichkeiten, die neuen Begriffe mit dem slavischen Wortschatz zu benennen.

Nach dem kurzen Überblick über die bisherige Fachliteratur kommt der Verfasser zur Überzeugung, daß für die wirkliche Lösung dieser Frage noch die auserernde Forschungsmühe und die fruchtbringende Mitwirkung aller humanistischen Fachrichtungen erforderlich sind.

# Interpretationes Slavicae: Some Early Mythological Glosses

Aleksandar Loma

*The paper deals with three cases of a Slavic theonym standing as substitute for an ancient mythological name: Dajbog in NE Serbia for the Roman Aesculapius, originally perhaps for an autochthonous deity akin to Zalmoxis; Dažbbogъ (Old Russian form of the same name) in the Slavic translation of Malala's chronicle for the Greek Helios and Veles in West-Serbian toponymy for Apollo.*

In sources for Slavic religion and mythology a Greek or Latin theonym can be substituted for an indigenous name (*interpretatio graeca/latina*),<sup>1</sup> and in the popular tradition a Christian hagionym often takes the place of a Pre-Christian nomen sacrum (*interpretatio christiana*).<sup>2</sup> But the opposite is possible, too, what we call *interpretatio slavica*, namely, that in Slavic literature, folklore or topography a Slavic theonym stands as substitute for a foreign mythological name. We are not interested here in the late and purely literary substitutions of that kind, but merely in the cases in which such an interpretation seems to be early and authentic enough to represent a kind of gloss elucidating the very nature of a Slavic god. Although minimal, any information of this kind can be precious for a branch of knowledge lacking in the first-hand sources, such as the history of the old Slavic religion. A part of the pagan nomenclature was mediated to the Slavs through Christian texts, but they did not fail – shortly after having migrated to South-Europe and before being evangelized – to get a direct knowledge of some autochthonous pagan cults still not extinguished by the Church and to relate these mythological figures to their own deities. Let us examine here three examples of such mythological glosses.

## 1. Aesculapius : Dajbog

The Serbian phonetic form *Dajbog* corresponding to the Old Russian theonym *Dažbbogъ* seems to have originally designated the legendary “Silver King” (*Srebrni car*), who was believed to live inside a hill in Kučajna-mine (NE Serbia); *Dajbog* survives into these days as the name of this hill.<sup>3</sup> The Silver King shows some kobold-like traits, which could be German in origin, the silver-mine of Kučajna having been exploited by Saxon

<sup>1</sup> For instance, Cosmas from Prague (1045–1125) in his *Chronica Boemorum* I 10 lets the prince Vlastislav swear by *Mars* and *Bellona*, without citing Slavic names of these deities (Fontes 19).

<sup>2</sup> The most notorious example is Saint Elias as folklore substitute for the thunder-god Perun.

<sup>3</sup> Cf. Čajkanović 1941, cap. VIII–IX. The traditions about the Silver King recorded in Kučajna between 1829 and 1910 are collected by Đorđević 1932.

miners in the Middle Ages.<sup>4</sup> However, the Silver King must have been more than a simple underground spirit. In his legends, as many as three successive layers are to be distinguished, the German one being the most recent one. The name *Dajbog* proves that the Saxons met on this place some older Serbian beliefs dating back to the first centuries after the migration of the Slavs into the Balkans. This pagan Slavic stratum was preceded by an ancient one: *Dajbog* “Giver of the riches” seems to have succeeded here to a divine *πλουτοδότης* akin to the Greek-Roman Pluto. A legend from Kučajna<sup>5</sup> recalls the descent of Persephone to Hades: once upon a time, there was in Kučajna a pretty girl who used to gather wild flowers, especially immortelle (serb. *smilje*) and for that reason people gave her the name *Smiljana*. As she was once gathering flowers in the mountain, Smiljana found a silver shrub sprouting from the ground; while trying to pick it, the girl discovered under its root silver stairs leading into the underworld.<sup>6</sup> Guided by an old dwarf named *Kuč* (thus eponymous of *Kučajna*), having passed through many corridors with silver walls and having crossed many silver bridges over underground rivers, Smiljana came to a sea surrounded by silver trees. In the middle of that forest stood the castle of the Silver King. *Kuč* introduced the girl to the lord of the castle. The Silver King appeared to her as a young man of unequalled beauty. He invited Smiljana to dinner: never before had she seen such a sumptuous table. She spent the night there with the king; in the morning he asked her to stay with him as his queen. At first the young girl turned him down; she said she could not be happy in that luxury, as long as her people on earth suffered from poverty. Then the Silver King promised to her that he would make men happy by giving them his silver to dig, and she accepted his proposal on the condition that he let her go to say good-bye to her parents. *Kuč* led the girl back to the sunlight; before leaving the underworld she received from him instructions for the future miners. Smiljana set off for her home through the forest, breaking off branches to mark the way back. However, in the valley under the mountain where till a day ago her village lay there was not a house left, not even a single trace of it, but only a deserted field grazed by sheep. Astounded, she asked the shepherds about the village, but they did not even know its name. The most they could help her was to send her to an old woman lighting candles at an empty grave on the neighbouring hill. Yes, she answered Smiljana, her grandmother told her, that long ago there used to be a village of that name in this place, and a beauty named Smiljana in it; one day she disappeared in the mountain and after a futile quest her parents dug this grave to her and lighted candles on it till they died. In the course of time the village was devastated by wars, but the custom remained, that the oldest woman from the neighbourhood lights candles on Smiljana’s grave on the eve of the day she vanished. Smiljana revealed her identity to the old woman and announced her the

<sup>4</sup> The same already Đorđević op.cit.; generally about the mine demons in Serbian folklore see M. S. Filipović in *Glasnik Etnografskog muzeja* 8/1933, p. 93. Though there is no direct evidence of Saxon presence in Kučajna, the historical topography seems to preserve some memories of it: an Old-Serbian charter mentions together with “Mount Kučajna” (*gora Kučajna*) a “Saxon Way” (*saški put*), another one a village *Sase* “Saxons” in the neighbourhood. Thus it seems probable that here, like in other mines of the medieval Serbia, the exploitation was started by Saxon immigrants, roundly about 1250. Cf. Simić 1951, 244.

<sup>5</sup> Recorded by M. Vladimirović from Požarevac, edited by Milojković 1974, 42 f. This legend sounds quite authentically, a variant of it being known to Đorđević (1932); only its tongue is affected, which is due to an intervention of the editor.

<sup>6</sup> Similarly, according the Homeric hymn to Demeter, while gathering flowers on the plain of Nysa Persephone perceived a wonderful narcissus, made to grow by Earth to catch her; when she reached out for the miraculous flower, the earth opened, Hades sprang forth and carried her away on his chariot.

message of the Silver King to the mankind. Then the old woman took a better look at her and noticed that the young girl was all made of silver.

This story is a kind of ἱερὸς λόγος, which ends by giving the αἴτιον of a rite. Although no direct evidence of Smiljana's cult is available, her legend has some mythological and ritual connections. In an old St. George's day song, also known in that part of Serbia, figures a young girl *Smiljana* who gathers immortelle and weaves wreaths of it.<sup>7</sup> In the same region, there is a legendary personage named "Silver Queen" (*Srebrna kraljica*): she fought against her rival, the "Golden Queen", till they and their female armies exterminated each other.<sup>8</sup> On the one hand, this legend alludes to the Pentecostal processions of women named *kraljice* (i.e. Queens), that were once customary in all of the northern Serbia; on the other, it aims to explain the origin of women's ritual trance taking place on Pentecost in Wallach village Duboka: during it an ecstasized woman is believed to visit the other world and meet with the dead, which recalls Smiljana's underworld journey. All legends and beliefs mentioned above seem to belong to the same religious complex. It contains several elements – the date, the flowers, the cult of the dead – connecting it with the Roman grave-festival of *Rosalia*, which the Christianity associated with Pentecost. Yet Smiljana is related to immortelles, not to roses, but both species are complementary and/or interchangeable in the rites and beliefs concerning the life after death.<sup>9</sup> On the Adriatic coast the immortelle finds a ritual use at the so-called *Rusalje*, which is the Slavicized form of *Rosalia*.<sup>10</sup> On the Ascension Day – a festival which falls ten days before Pentecost – the people of Budva, on the Montenegrine coast, used to go to the so-called "Fairy threshing floor" (*Vilino gumno*), where young boys and girls, wreathed with flowers, danced a *kolo* and sang a song about the girl who was once on the Ascension Day raped by a dragon: he held her in his cave until the next Ascension Day; then she convinced him to let her gather roses and weave wreaths, as the other girls did on that day; finally, the dragon allowed her to visit her mother, but she never came back to him.<sup>11</sup> It should be noted that the Adriatic cities as well as East-Serbia are areas of a longer survival of Roman population in Slavic surrounding. Moreover, the silver-mine of Kučajna was exploited as early as the

<sup>7</sup> The classic record is Vuk I 330° Sofrić 1912, 203 is inclined to see in Smiljana of Serbian folk-songs the "soul of immortelle", or a fairy.

<sup>8</sup> Milojković 1974, p. 86 f., from the contributor of the legend of Smiljana and Silver King, which is cited above.

<sup>9</sup> The name of this plant *immortelle* expresses the idea of immortality; it is borrowed into English from French, from which also stem, as calques, German *Ewigkeitsblume* and Russian *bessmertnik*. In a tale from Bosnia, *Smiljana* is the name of the highest mountain in the world, where the saints confer (SEZb 32/1925, 280), cf. also *Neven* "marigold", literally: "fadeless" as the Serbian name of the mythical mountain where the sun sets every evening (e.g. Vuk I 304°). This mountain should represent the place in the extreme west where the souls come after death, according to Janković 1951: 36, who cites the epic song Vuk VI 1°. Legends from Macedonia know a deserted, inaccessible mountain, where some birds – magpies or cranes – fly every summer and gather immortelle for the fairies (Čajkanović 1985, 219); the fairies certainly need immortelle because it procures them the eternal youth and beauty (cf. above the Sofrić's assumption of a fairy nature of *Smiljana*; for Diana surviving in Balkan folklore as fairy, see below). By the Serbs immortelle plays an important role in love charms (Sofrić, Čajkanović l.c.), because of the etymological magic, its name recalling the verb *smiliti se* "to become dear" (Slave *milo* "pleasant"), in fact, it seems to be related to lett. *smails* "sharp" (M. Furlan in Bezlaj 1995, 271); on the other hand, as the name of a mythic mountain *Smiljana* could be compared with Old Indian (*Su*)*meru*, both names being reducible to I.-E. \*(*Su*)*meil*, perhaps "a (very) pleasant place", an euphemistic designation for the abode of the dead.

<sup>10</sup> Čajkanović 1985, 219.

<sup>11</sup> Vuk I 270°; a variant from Podgora near Makarska in Dalmatia in the collection of Matica Hrvatska V (1) 1°.

Roman time;<sup>12</sup> among other archaeological finds bearing witness to this two monuments of cult are to be noticed, which represent Diana respectively Aesculapius.<sup>13</sup> Diana was worshipped in the late antiquity as the Moon-goddess and the silver was related to her; therefore, she was considered to be protectress of silver-mines.<sup>14</sup> The silver girl Smiljana, with her predilection for wild flowers and forests, could preserve some memories of the Roman goddess. As for Aesculapius, in a legend from Kučajna mineral springs in the vicinity of the underground residence of the Silver king are mentioned.<sup>15</sup> Moreover, the Greek and Roman god was not only a divine healer, but also a giver of immortality, which recalls Zalmoxis worshipped by the Gethae,<sup>16</sup> and the Thracian name of Asclepius, Ζυλμυ-δρηνος (and similar), resembles in its first element closely the Getic theonym.<sup>17</sup> Thus the association of Diana and Aesculapius may reflect here a more ancient divine couple. If \**Dad'bbog* is in this place substituted for such a Palaeobalkanic prototype, we have here a trace of an early *interpretatio slavica* suggesting that the Slavic god had, too, a chthonic character or the psychopompic function.<sup>18</sup>

## 2. Helios : Dažbog

In Slavon translation of Malala's chronicle Greek god-name Ἥλιος is glossed through *Dažbbog* (an East-Slavic form), which led to conviction that the homonymous Old-Russian god was a solar deity. Our conclusions about Serbian Silver King–Dajbog make it possible to re-examine this interpretation by analysing a related cycle of legends from NW Serbia, where the name *Dabog* occurs too. As guardian of underground treasures the Silver King has his counterpart in the "Snake King" (*zmijski car*) of South-Slavic legends and beliefs; sometimes he is being imagined with three heads.<sup>19</sup> In a tale from the region of Srem – not far from Kučajna – occurs a similar personage connected with the time-spell. It tells about a three-headed and three-tailed dragon who lived in a cave near Šuljam and used to abduct a girl from the village every day; after spending night with him, in the morning she was transformed into an old woman.<sup>20</sup> In Srem and in the adjacent regions of Mačva and Pocerina a legendary cycle is concentrated around the demonic, three-headed, man-eating, dragon-shaped king Trajan (*car Trojan*).<sup>21</sup> An Old-Russian god bore the same name,<sup>22</sup> and

<sup>12</sup> Kanitz 1904, 244; Simić 1951, 243.

<sup>13</sup> Kanitz l.c. Diana is represented on the silver coins from Kučajna, too (Dušanić 1980, p. 12, n. 21).

<sup>14</sup> Cf. Dušanić op.cit. p. 11 f. and 34.

<sup>15</sup> Milićević 1876, 1083.

<sup>16</sup> The classical account of Zalmoxis given by Herodot IV 94–96 contains such elements as underground refuge and rich entertainment for his guests, that recall the story of Silver King from Kučajna. Plato Charm. 156 d. speaks on the "doctors of Zalmoxis" (Ζαλμόξιδος ἰατροί), who pretend to be able not only to heal the people with their spells (ἐπωδαί), but even to immortalise them (ἀπαθανατίζειν) – which closely resembles the Greek Asclepius.

<sup>17</sup> The various forms of both names are cited by Detschew 1957, pp. 173 ff. and 195 f.

<sup>18</sup> More about it Loma 1995.

<sup>19</sup> ZNŽOJS X 225 (Poljica in Dalmatien). The snake was an attribute of Asklepios, too. It could be interesting, that the variant of the legend recorded by Đorđević 1910 makes the girl (Smiljana) find the entrance into the underworld under a hazel bush, and it is precisely under a hazel tree that the Snake King is believed to reside guarding his treasures (see Vuk 1818 s.v. *mela*).

<sup>20</sup> Radovanović-Erić 1981, 15.

<sup>21</sup> In the following my report is summarising – and in several points developing – the conclusions made by Čajkanović in the chapters VIII-IX and XII-XIV of his study of the Serbian supreme god (Čajkanović 1941).

<sup>22</sup> Cf. Łowmianski 1979, 126 ff.



on the other hand, a three-headed deity was not unknown to the pagan Slavs: there are Latin sources from the eleventh century testifying the worship of a god named *Triglav* among the Baltic Slavs: in Stetin, he had a sanctuary, where stood his statue with three silver heads.<sup>23</sup> The “Silver King” from Kučajna is silver-headed, too, and an epic song deals with the worship of a “silver god” (*srebrni bog*) in the city *Trojan*. In the same region of Mačva, where the memory of Trajan is still living, figures *Dajbog* in a dualistic legend (published in *Vila II/1886*, p. 642) as rival of Christian God,<sup>24</sup> while in the tradition from other regions of Serbia this role belongs simply to the “Devil King” or, in Dalmatia and Montenegro, to another Roman emperor, Diocletian (*car Dukljan*). It was already Čajkanović who established the chain of identification Trojan = Triglav = Silver God = Silver King = Dabog = Daba = Devil king = Dukljan and questioned the interpretation of Old-Russian *Dažbog* as a solar deity, Serbian *Da(j)bog/Daba* having no closer connection with the Sun-worship, except that in an epic song<sup>25</sup> his homologue Dukljan – and in a tale<sup>26</sup> the “Devil King” (*davolji car*, elsewhere designated with a hypocoristic of Dabog’s name *Daba*) – occur as temporary owners of the sun (which is to be conceived either as astral body in the context of a storm- or eclipse-myth, or as a symbol of the universal sovereignty). Like the legends from Kučajna, Serbian cycle of Trojan may be connected, too, with the ancient mining, which seems to have been developed in Pocerina in the Roman time.<sup>27</sup> It is hard to fix the place and the date of Roman emperor Trajan being substituted for a Slavic god. Old-Russian *Trojan* suggests that it could have happened already in Slavic proto-home beyond the Carpathians, soon after Trajan’s conquest of Dacia in 106 AD.<sup>28</sup> However, there is no trace either of *Trojan* or of *Dažbog* in the – extremely rich! – East-Slavic folklore, so that these Old-Russian deities may be purely literary figures originating in the South, and more precisely in Pannonia, where the Slave mission of St. Cyril and Methodus in the second half of the ninth century provoked the first flourishing of Slavic literature, and it would not be due to an accident, that on the south border of Pannonia, in the present-day North Serbia, an authentic folklore tradition survived, where both of them, *Trojan* as well as *Da(j)bog*, occur as mythological personages. In Old-Russian translation of Malala’s chronicle *Dažbog* = *Helios* refers not to a pagan god, but to an ancient ruler of Egypt. It was in a similar pseudo-historical perspective and perhaps thanks to their imperial cults that Roman emperors Trajan and Diocletian entered Slavic mythology; later both of them were demonized under the influence of Christian church. The emperor Trajan became in the memory of the peoples of north-east Europe a personification of Roman sovereignty, and Diocletian was an enemy of the Christianity par excellence, so that in Christian epoch both of them could be turned into symbols of paganism (“The age of Trajan” in “Slovo” can be understood simply as “the Pre-Christian era”),<sup>29</sup> which led to the possibility of designating any pagan god by their names. A more concrete association was provoked through the assonance of Slavicized name-form *Trojan* to the Slavic word for “three” (*troj-*), a three-headed god having been

<sup>23</sup> The sources are collected by Meyer 1931, pp. 26, 33– 36, 42, 62; cf. Łowmianski 1979, 175 ff.

<sup>24</sup> Cf. Jagić 1881.

<sup>25</sup> *Vuk II* 17°.

<sup>26</sup> *Id.* p. 84 f..

<sup>27</sup> Cf. *SEZb LXXXVIII/1975*, 188.

<sup>28</sup> The fact that Rumanian form of this name is borrowed from Slavic would not contradict the mediatorial role of the Dacians in transferring this name to the Slavs, but rather the autochthony of Rumanians in Dacia.

<sup>29</sup> The same already Lichačev, cf. Łowmianski 1979, 127.

already familiar to the Slavs in their northern homeland (cf. the *Triglav* in Stetin; of course, some indigenous, Pre-Slavic deity in Pannonia or in the Balkans may have possessed a similar attribute, too). On the other hand, if *Dad'bbogō* became in Serbian legends and beliefs a kind of archidemon, while the Slavic glossator of Malala's chronicle transformed him into an ancient ruler of Egypt, identified with the Greek Helios, both of these transformations were perhaps due to a pagan myth making him an usurper of the cosmic sovereignty and a temporary owner of the sun.

### 3. Apollo : Veles

There are examples in Serbian toponymy of two adjacent geographical objects both of them bearing names of some mythological relevance. In an article published 1987 I discussed, among other "connected mythological designations" (as I proposed to call these cases), the names of two neighbouring hills near the city of Valjevo (NW Serbia), *Veleš* and *Vilinac*, the former – mentioned for the first time in 1725 as an old fortress: *Schloß Vellesch* – recalling Slavic theonym *Veles*, the latter deriving from serb. *vila* "fairy".<sup>30</sup> Recently an archaeological find was made in the vicinity, which seems to confirm the pagan provenance of both oronyms: an ara dedicated to Apollo, probably to a local hypostasis of him.<sup>31</sup> Dedications to this deity being unusual in the NW part of the Balkans, and the region of Valjevo generally lacking in Roman epigraphic monuments, it can hardly be by chance that the classical god of the poetry meets here a divine patron of poets, as *Veles* seems to have been among the pagan Slavs, according to Old-Russian epic "Slovo o polku Igorevu", where a poet is called his grandson (verses 78–79: *veščej Bojane, Velesovō vnuče*). The couple *Veles* - *Vila* may have, too, Pre-Slavic roots and reflect Apollo's association in the local worship with his sister Diana, whose name in the Balkans developed its significance into "fairy" (alb. *zanë*, rum. *zină*). This "topographical" identification of *Veles* with Apollo incites a reconsideration of the former views on the Slavic god. It proves that the mention made of him in "Slovo" points to an essential trait of his nature; consequently, the supposed identity of *Veles* with the "cattle-god" *Volos* becomes very doubtful, still more so since the linguistic equation of both names, on which this identity is based, clashes with the phonetic laws, *Veles* going back to Common Slavic \**Velesō* (cf. OTch. *velēs* "devil") and *Volos* to \**Volsō*.<sup>32</sup>

#### Additional note

Soon after having sent this paper, I received the manuscript of an article by Slavoljub Gacović, entitled "Petrecătura in the funeral customs of the Wallachs in northeastern Serbia", to appear in *Razvitak* (Zaječar). *Petrecătura* (Rum. "accompanying", i.e. farewell to the deceased) is a kind of funeral song describing the journey of a dead person's soul to the Paradise. Several motifs are to be noted, which recall the legend of the Silver King examined above as well as its classical connections: the well of oblivion (cf. Greek *Lethe*); a

<sup>30</sup> Loma 1987, 42 f.

<sup>31</sup> Published and commented by Svetlana Loma in *Starinar* XLV-XLVI, Belgrade 1994–95 pp. 173–179. Apollo bears the epithet *Gangarensis*, which is probably a local epiclesis of the Greco-Roman god, derived from a place-name.

<sup>32</sup> Cf. Loma 1987, 41 f.

castle made of gold and silver in the middle of a forest, a (narrow) bridge leading to it, a willow-shoot and a snake which helps the soul to cross this bridge (cf. the staff and the snake often coiled about it, as the most constant attributes of Asclepius), and especially the mythological figure named *Zin*, the ruler of the underworld and the master of the underground waters. Gacović supposes this name to be a Thracian equivalent of Greek Ζεῦς/Ζῆν (also identifiable as the final element in the epiclesis of Zalmoxis cited by Herodotus IV 94 Γεβελῆτις, cf. "Južnoslovenski filolog" XLIX/1993, p. 202); but it is more likely that *Zin* is simply a secondary masculine form derived from *zinä* "fairy" < *Diana*, the couple *Srebrni Carl/Smiljana* going back to Aesculapius and Diana, and *Zin* himself appearing in the "petrecătura" accompanied by a fairy (*Samodiva*).

#### References

- Bezljaj 1995: Fr. Bezljaj, Etimološki slovar slovenskega jezika, III, Ljubljana 1995.
- Čajkanović 1941: V. Čajkanović, *O srpskom vrhovnom bogu* (Posebna izdanja SKA CXXXII, Filozofski i filološki spisi 34), Beograd.
- Čajkanović 1985: V. Čajkanović, *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama*, ed. by V. J. Đurić, Beograd.
- Detschew 1957: D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien.
- Dušanić 1980: S. Dušanić, *Organizacija rimskog rudarstva u Noriku, Panoniji, Dalmaciji i Gornjoj Meziji*, Istorijski glasnik 1980 1–2, pp. 7–55.
- Đorđević 1932: T. R. Đorđević in Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu 7/1932, 106 ff. = id., Naš narodni život X, Beograd 1934, 120 ff.
- Jagić 1881: V. Jagić, *Mythologische Skizzen. II Daždbog/Dažbog/Dabog*, Archiv für slavische Philologie 5/1881, p. 1–14.
- Janković 1951: N. Đ. Janković, *Astronomija u predanjima, običajima i umotvorinama Srba*, Beograd (SEZb 43).
- Kanitz 1904: F. Kanitz, *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk von der Römerzeit bis zur Gegenwart I*, Leipzig (citations are made here according to Serbian translation, Belgrade 1985).
- Loma 1979: A. Loma, *Imena slovenskih božanstava kao antroponimi u Srba*, Treća jugoslavenska onomastička konferencija, Dubrovnik, 10-13. listopada 1979: Zbornik referata, Onomastica Jugoslavica 10/1982, pp. 121–124.
- Loma 1987: A. Loma, *Vezana mitološka nazvanja u toponimiji* (Verbundene mythologische Benennungen in der Toponymie), Onomatološki prilozi VIII, pp. 37–50.
- Loma 1993: A. Loma, *Podunavska prapostojbina Slovena: legenda ili istorijska realnost?*, Južnoslovenski filolog XLIX, pp. 187–220.
- Loma 1995: A. Loma, *Neke srpske paralele istočnoslovenskom Viju* (Some Serbian Parallels to East-Slavic Vij), Zbornik skupa o nižoj slovenskoj mitologiji održanog u Beogradu, Sokobanji i Zaječaru oktobra 1995 (in print).
- Loma 1997: A. Loma, *Drevnie slavjanske božestva u Serbov*, Živaja starina, Moskva (in print).
- Łowmianski 1979: H. Łowmianski, *Religia Słowian i jej upadek* (w. VI–XII), Warszawa.
- Fontes: Fontes historiae religionis slavicae, coll. K. H. Meyer, Berlin 1931.
- Miličević 1876: M.Đ. Miličević, *Kneževina Srbija*, Beograd.

- Milojković 1974: M.Milojković, *U tami blago. Legende iz naših krajeva*, Beograd.
- Radovanović-Erić 1981: B. Radovanović-Erić, *Dabina vodenica. Legende iz okoline Beograda*, Beograd.
- SEZb: Srpski etnografski zbornik, Beograd.
- Simić 1951: V. Simić, *Istoriski razvoj našeg rudarstva*, Beograd.
- Sofrić 1912: P. Sofrić, *Glavnije bilje u narodnom verovanju i pevanju kod nas Srba*, Niš.
- Vuk 1818: Vuk Stefanović Karadžić, *Srpski Rječnik*, Wien.
- Vuk I: Vuk Stefanović Karadžić, *Srpske narodne pjesme I*, Leipzig 1841.
- Vuk II: Vuk Stefanović Karadžić, *Srpske narodne pjesme II*, Leipzig 1845.
- ZNŽOJS: Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, Zagreb.

## **Interpretationes Slavicae. Некоторые ранние мифологические глоссы**

*Aleksandar Loma*

В статье рассматриваются три случая замены дославянского теонима славянским. Первые два касаются праславянского *\*Dad'ьbog'a*. В северо-восточной Сербии у рудника Кучайна есть гора *Дабог*, имя которой первоначально относилось к пребывающему в ней мифологическому персонажу *Серебряному царю*. Сопоставление сказаний о Серебряном царе с археологическими данными позволяет предположить, что славянские языческие представления здесь наслоились на античный культ Асклепия-Эскулапа, восходящего на этом месте к фракийскому или дако-гетскому божеству типа Залмоксиса. Тот же самый славянский теоним в форме *ДАБОГ* обозначает в преданиях из северозападной Сербии демоническое существо, соперничающее с христианским Богом. Тот факт, что в аналогичных ролях выступают такие легендарные персонажи, как цари Троян (= Траян) и Дуклян (= Диоклетиан), заставляет пересмотреть интерпретацию греческого Гелия как Дажьбога в славянском переводе хроники Иоанна Малалы. Речь идет там не о боге, а о древнем правителе Египта, который отождествлен с Солнцем, подобно тому как в славянском фольклоре римские цари наделяются мифологическими чертами. Таким способом Дажьбога-Гелия нельзя считать солярным божеством в полном смысле слова (в рамках древнерусского пантеона таким был вероятно Хорс); он является, в (псевдо)исторической перспективе, временным владельцем Солнца, сопоставимым с Диоклетианом - Дуклянцем и дьявольским царем (*Даба / Дабог*) сербской традиции, которые в вариантах космологического мифа фигурируют в качестве похитителей Солнца и узурпаторов Божьей власти. И в третьем нами рассматриваемом случае удалось, исходя из данных сербской топонимии, бросить дополнительный свет на природу одного древнерусского божества, на этот раз Велеса. К его имени можно возвести ороним *Велеш* в северозападной Сербии, мифологическая мотивировка которого подтверждается названием соседнего холма *Вилинац* (из вила "русалка"). Вблизи обнаружен жертвенник Аполлона, грекоримского бога покровительствующего певцам и музыкантам; та же функция приписывается и Велесу, так как Боян в "Слове о полку Игореве" называет его внуком. Поэтому кажется, что дославянская мифологическая пара Аполлон - Диана интерпретирована здесь славянскими именами *Велес* и *Вила* (ср. значение рум. *zîă*, алб. *zanë* "русалка" / лат. *Diana*).



# Einige Anmerkungen zur slowenischen mythopoetischen Tradition im Rahmen der slawischen Mythologie

*Nikolai Mikhailov*

*The treatise deals with certain questions concerning the use of some Slovene data for the reconstruction of Slavic mythology.*

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

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

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

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

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

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

<sup>1</sup> Man muß sofort anmerken, daß einige dieser Analogien sehr zweifelhaft sind. Keine von ihnen ist aber endgültig dementiert worden.



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

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

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

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

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

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

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

Zu den slawischen ([ur]slowenischen) heidnischen Kultstätten können wahrscheinlich auch der ehemalige heidnische Tempel in Millstatt (Österreich) und kleinere, vermutlich sakrale Naturobjekt und Plätze in Slowenien (bei Slovenj Gradec, Paški Kozjak, auf der Insel von Bled usw. u. a.) gezählt werden (viel und perspektivenreich in letzter Zeit Pleterski 1994; Pleterski 1996).

<sup>2</sup> Vgl. Linhart 1791, 256-257: «I. Triglav, ein dreiköpfiger Gott, wie es der Name anzeigt, weil sie ihm die Herrschaft über Luft, Erde, und Wasser zuschreiben.

Ihn verehrten vorzüglich die im nördlichen Deutschland wohnenden Slaven, wo sie ihm ansehnliche Tempel erbauet haben. Der Berg Terglav in Bohein, welcher der höchste in Krain ist, voll prächtiger Scenen der wilden Natur, scheint von dieser Gottheit seinen Namen zu führen».

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

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

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

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

Literatur

- Bezljaj 1951: F. Bezljaj, *Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih*, "Slovenski etnograf", III-IV, 1951, 342-353.
- Filipović 1948: M. S. Filipović, *Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena*, "Glasnik Zemaljskog muzeja v Sarajevu", Nova serija, III, 1948, 63-80.
- Kattnig, Zerzer 1982: F. Kattnig, J. Zerzer, *Dvojezična Koroška. Seznam dvojezičnih krajevnih imen južne Koroške. Zweisprachiges Kärnten. Zweisprachiges Ortsverzeichnis von Südkärnten*, Celovec / Klagenfurt 1982.
- Kelemina 1930: J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930.
- Korošec 1948: J. Korošec, *Slovensko svetišče na Ptujskem gradu*, Ljubljana 1948.
- Kretzenbacher 1941: L. Kretzenbacher, *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen. Ein Beitrag zu einer Kulturgestaltung im deutschen Grenzraum*, Graz 1941.
- Linhart 1791: A.T. Linhart, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Österreichs*, Zweiter Band, Laibach 1791.
- Mal 1940: J. Mal, *Slovenske mitološke starine. Donesek o sledovih poganstva med Slovenci*, "Glasnik Muzejskega društva Slovenije", 21, 1940, 1-37.
- Matičeto 1989: M. Matičeto, *O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu*, "Traditiones", 14, 1985, 23-32.
- Mikhailov 1994: N. Mikhailov, *Appunti su \*Belobog e \*Černobog*, "Ricerche slavistiche", 41, 40-51.
- Mikhailov 1996a: N. Mikhailov, *Baltico-slovenica. Alcuni paralleli mitologici*, "Res Balticae", 2, 1996, 151-178.
- Mikhailov 1996b: N. Mikhailov, *Slovenska mitologija in slovensko bajeslovje*, "Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu 1997, Celovec 1997", 11-114.
- Mikhailov 1996c: N. Mikhailov, *Fragment slovenske mifopoetične tradicije*, "Koncept dviženija. Struktura slovesnych i neslovesnych tekstov slavjanske tradicije", Moskva 1996, 127-141.
- Möderndorfer 1934: V. Möderndorfer, *Narodno blago koroških Slovencev*, Maribor 1934.
- Moszyński 1995: L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln - Weimar - Wien 1992.
- Nahtigal 1956: R. Nahtigal, *Svetovitü*, "Slavistična revija", IX. Letnik, 1-4, 1956, 1-9.
- Ovsec 1991: D.I. Ovsec, *Slovenska mitologija in verovanje*, Ljubljana 1991.
- Pajek 1884: J. Pajek, *Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev*, v Ljubljani 1884.
- Pleterski 1994: A. Pleterski, *Ecclesia demonibus addicta. Povedka o poganskem svetišču v Millstattu*, "Zgodovinski časopis", 48, 1994, 297-306.
- Pleterski 1996: A. Pleterski, *Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih*, "Zgodovinski časopis", 50, 1996, 163-185.
- Rusanova, Timoščuk 1993: I.P. Rusanova, B.A. Timoščuk, *Jazyčeskie svjatilišča drevnih slavjan*, Moskva 1993.
- SKI 1985: F. Jakopin, T. Korošec, T. Logar, J. Rigler, R. Savnik, S. Suhadolnik, *Slovenska krajevna imena*, Ljubljana 1985.

## **Alcune osservazioni sulla tradizione mitopoietica slovena nella cornice della mitologia slava**

*Nikolai Mikhailov*

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

# Pogansko bogovje slovanskega vzhoda in zahoda v luči slovenskih ljudskih pesmi

Vlado Nartnik

*Pagan gods of the Slavic East and West were outwardly extremely diverse. As a contrast to the double number of gods tied to different localities of the Slavic West, the six pagan gods of Slavic East mentioned in the treatise formed a rather harmonized system. Since Slovenes had been Christianized before any mention of either group of Slavic gods was recorded, the presence of their former pagan gods is reflected only in Slovene folk songs. The Slovene song heritage thus functions as a connecting link between the Slavic East and West.*

Za pogansko bogovje slovanskega vzhoda in zahoda je bilo značilno, da se je na zunaj skoraj v celoti razhajalo. Bogovje slovanskega vzhoda je znano z začetka vladanja kijevskega kneza Vladimira Svjatoslavljča. Ta je leta 980 na hribu pred svojo palačo v Kijevu postavil kipe šesterice bogov: najprej leseni kip gromovnika Peruna s srebrno glavo in z zlatimi brki, nato kipe Horsa, Dažboga, Striboga, Semargla in Mokoši - preden jih je ob pokristjanjenju leta 988 vse uničil.<sup>1</sup> V kijevsko šesterico pa ni bil vključen Perunov nasprotnik Veles ali Volos, čeprav je Vladimirov oče Svjatoslav Igorjevič še leta 971 pri sklepanju miru z Grki prisegel na Peruna in na boga živine Volosa.<sup>2</sup>

Nasproti sorazmerno skladnemu sistemu bogov slovanskega vzhoda, osredinjenega v Kijevu, se je dvanajst bogov slovanskega zahoda posamično vezalo na različne kraje ob Baltiku, pri čemer je bil prvi in glavni bog Sventovit v Arkoni. Imel je štiri glave in konja belca ter je predhajal Triglavu s tremi glavami in s konjem vrancem v Ščetinu. Sledila sta Svarožič ali Radgost z divjim merjascem v Retri in Jarovit z zlatim ščitom v Ologošču, nadaljnji nižji bogovi pa so bili Rujevit, Porevit, Porenut, Černobog, Prove, Pripegala, Podaga in Živa.<sup>3</sup> Med naštetimi bogovi slovanskega zahoda je bil edino Svarožič že po imenu primerljiv s Svarogovim sinom Dažbogom slovanskega vzhoda.<sup>4</sup>

Ker so bili Slovenci pokristjanjeni še pred omembami poganskega bogovja slovanskega vzhoda in zahoda, se njihovo nekdanje verovanje nakazuje kvečjemu posredno skozi ljudske pesmi. Primer posrednega nakazovanja je že pesem Začetek zemlje,<sup>5</sup> ki razlaga začetni svet takole:<sup>6</sup>

<sup>1</sup> N. Mikhailov: Slovanska mitologija in slovensko bajeslovje, v: Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu za leto 1997, 111.

<sup>2</sup> V. M. Mokienko: Obrazy russoj reči. Istoriko-etimologičeskie i etnolingvističeskie očerki frazeologii, Leningrad 1986, 159.

<sup>3</sup> A. E. Suprun: Vvedenie v slavnjanskuju filologiju, Minsk 1989, 254 in 255.

<sup>4</sup> D. J. Ovsec: Slovanska mitologija in verovanje, Ljubljana 1991, 123 in 142.

<sup>5</sup> I. Grafenauer: Bog-daritelj, praslavansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah, Bogoslovni vestnik XXIV (1944), 76 in 77.

<sup>6</sup> I. Grafenauer: Prakuilturne bajke pri Slovencih, Etnolog XIV (1942), 25 in 29.

*Ko ni bilo na začetku sveta  
Nič razen sonca, Boga in morja,  
Sonce prevroče prežene Boga,  
Da potopi se v globino morja.*

*Ko nad gladino glavo pomoli,  
Zernce peska mu noht očerni;  
Zernce peska Bogu izleti:  
Črna zemljica na morju leži.*

Pesem razlaga začetni svet tako, da protistavlja sonce Bogu in morje zemlji, medtem ko se luna in nebo ne omenjata posebej. Lahko pa je luna istovetna kar z Božjim nohtom, čeprav ustreza temu glede na majhnost zemlje tudi sedmerobarvna mavrica. Gledano v časoprostoru je Božji noht najprej bližnja popoldanska mavrica nad vzhodnim obzorjem, nato pa daljna mlada luna ob zrnih planetov v nebesnem morju nad zahodnim obzorjem.<sup>7</sup> Tako mavrica kakor luna sta ravno nasprotni soncu in se pred njim umikata ali potapljata že v medobratnem vročem pasu. V obobratnem zmernem pasu pa se vrh tega podreja nizko sonce božičnemu ščipu in nizki ščip kresnemu soncu. Nedolžne otročiče braneči božični ščip in grešnemu človeštvu grozeče kresno sonce je slutiti v naslednji protistavi<sup>8</sup> pesmi Jezus prosi za porodnice (SLP 20) ter pesmi Marija prosi za porodnice (SLP 114):

*Jezus po morji plava,  
Po morja globočin,  
Riba za njim perplava,  
Riba Faronika.  
"O čakaj, čakaj, riba,  
Riba Faronika:  
Te bomo kaj prašali,  
Kak se po svet godi."  
"Če bom jaz rep vzvila,  
Ves svet bo pogubljen;  
Če se bom obrnila,  
Ves svet bo potopljen."  
"Nikar, nikari, riba,  
Riba Faronika:  
Zavolj teh otročičov,  
Zavolj porodnih žen.  
Pekel se je napolnil,  
Svet raj pa prazen je!"*

*Leži, leži ravno polje,  
Leži prek polja cestica,  
Po cesti gre en majhen fant,  
Marija ga je srečala.  
"Hole, hole, ti mali fant,  
Le kam mi pojdeš ti?"  
"Jaz pa grem na Donavo,  
Koderkoli hodil bom,  
Za mano vse gorelo bo."  
"Le nej, le nej, ti mali fant,  
Ti mali fant sveti Florjan:  
Če se ne šonaš drugih mi,  
Šonaj se porodnih žen  
Ino drobnih otrok,  
Ki v zibelki počivljejo!"  
"Jaz se ne morem šonat več:  
Dete ni staro sedem let,  
Grehov že ma za tisoč let."*

Medtem ko se Jezus zavzame za porodnice pri ribi Faroniki, ki nosi svet na hrbtu in grozi grešnemu človeštvu bodisi s potresno pogubo bodisi z vesoljnim potopom, se Marija zavzame za porodnice pri malem fantu svetem Florjanu, ki grozi grešnemu človeštvu z vesoljnim požarom. Z vesoljnim potopom ter požarom grozeči bitji nasprotnih spolov družni še glasovna podobnost Faronikinega in Florjanovega imena, in ta daje misliti na delno pokristjanjenje nekdanjih imen Perunike in Peruna podobno, kakor daje protistava z Jezusovim ter Marijinim imenom misliti na pokristjanjenje nekdanjih imen Velesa ter Mokoši.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> V. Nartnik: Zvezdne poti. Poskusi novega branja slovenskih ljudskih pesmi, Kranj 1991, 7.

<sup>8</sup> Glej op. 7: 11.

<sup>9</sup> V. Nartnik: K razmejevanju legend od nelegend pri slovenskih ljudskih pesmih, v: Razvoj slovenske etnologije od Šteklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj, Ljubljana 1995, 92.

Za malega fanta svetega Florjana kot nekdanjega čeha Peruna v podobi pomladnega prvega krajca govori nato sveti Česko med svetim Velkom kot nekdanjim Velesom v podobi božičnega ščipa ter svetim Jurijem kot nekdanjim Svarogom v podobi kresnega sonca v pesmi Pastirska molitev (SNP 5003), ki se moli takole:<sup>10</sup>

*Sveti Velko, brani mojo belko,  
Sveti Česko, daj ji vime težko,  
Sveti Jurij, ti nam pa zakuri,  
Da bo sonce peklo  
Ino maslo teklo!*

Na nekdanjega Velesa in Peruna se pri tem navezujeta še sveti Valentin in Peregrin v pesmi Kaznovana birtinja (SLP 160):

*Stoji tam gora Limbarska,  
Leži pod goro tratica,  
Na tratici je hišica,  
V hiši mlada birtinja.  
Birtinja hčerko ma lepo  
In toči vinčece drago.  
Po cesti gresta brata dva,  
Prot hiši se obrneta,  
Ta prvi je svet Valentin,  
Ta drugi je svet Peregrin.  
Na pragu birtinja stoji,  
Šop ključov v rokah derži.  
Svet Valentin ji govori:  
"Bi naju prenočili vi?  
Naj se zgodi zavolj Boga,  
Da vam še večji srečo da."  
Se jezna žena oglasi,  
Z ošabnostjo odgovori:  
"Sreče že dosti jaz imam,  
Saj boljši hiše krog ne znam:  
Je v hlevu dost živinice,  
V kleti sladko vinčece,  
Denarjov v skrinji je lepo,  
V hiši pivcov vse polno.  
Kdor bo za sladko vince dal,  
Ta bo pod mojo streho spal."  
Svet Valentin odgovori  
In ženi z perstam zapreti:  
"Jaz nisem dal in ne bom dal,  
Ne bom pod tvojo streho spal.  
Pa vedi, ti prevzetnica,*

*Nocoj me boš še klicala!  
Še polnoči ne bode preč,  
Vse tvoje sreče ne bo več."  
Stori se kmalu temna noč,  
Se čudna skaže Božja moč:  
Še preden ura je devet,  
Popada v hlevu vsa goved.  
Je žena vsa prestrašena  
Glasno prot gori klicala:  
"Pomagaj Bog, svet Valentin  
In njega brat svet Peregrin!"  
Še preden ura je deset,  
Začne iz sodov vino vret.  
In žena bolj prestrašena  
Je še glasneje klicala:  
"Pomagaj Bog, svet Valentin  
In njega brat svet Peregrin!"  
Enajsta ura ne mini,  
Že hčerka mrtva tam leži.  
In žena vsa omamljena  
Rjoveče je zaklicala:  
"Pomagaj Bog, svet Valentin  
In njega brat svet Peregrin!"  
Dvanajsta ura ne mini,  
Z plamenam hiša vsa gori.  
Zdaj žena vsa ponižana  
Je milo k nebu klicala:  
"Pomagaj Bog, svet Valentin  
In njega brat svet Peregrin!"  
Tak polnoči je kmalu preč,  
Vse sreče birtinje ni več.*

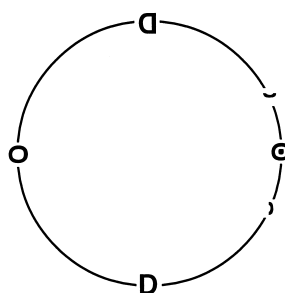
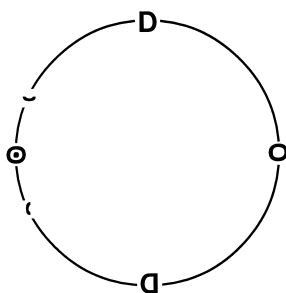
<sup>10</sup> Slovenske narodne pesmi 3. Iz tiskanih in pisanih virov zbral in vredil K. Štrekelj, Ljubljana 1904-1907, 142.

Sveti Valentin in Peregrin spominjata na zimskega Velesa in pomladnega Peruna tako glasovno kakor časovno.<sup>11</sup> Časovno se umetelno prepletata tudi Valentinovi oziroma Vele-  
sovi lihi uri, ko je ošabna in lakomna birtinja ob goved in hčerko, ter Peregrinovi oziroma  
Perunovi sodi uri, ko je prevzetnica ob vino in hišo. Samo pomladno podlago pa ima pesem  
Jezus razpostavi jogre (SLP 118), ki se niza takole:<sup>12</sup>)

*Jezus jogre je postavil  
Na vse štiri te strani:  
Svetga Petra je postavil  
Na lepo ravno polje,  
Svetga Janža je postavil  
Na vinograde lepe,  
Svetga Andraža je postavil  
Gor na visoke gore,  
Svetga Miklavža je postavil  
Dol na globoko morje,  
Svetga Tomaža je postavil  
Pa v deželo Indijo.*

*Svet Tomaž tako se veri  
Proti svojmu Jezusu:  
"Kaj si mene let postavil,  
Kjer ni videt romarja?"  
"Tiho, tiho, joger ljubi,  
Joger ljubi, svet Tomaž!  
Na svet lepši ni dežele  
Ko dežela Indija:  
V Indiji toča ne bije,  
Pšenico dvakrat žanjejo.  
V Indiji ga ni človeka,  
Da b bil hudobnega serca."*

Pesem je značilno dvodelna. V prvem delu razpostavi Jezus vsega pet jogrov tako, da  
se srednji sveti Peter protistavlja srednjemu svetemu Janžu in visoki sveti Andraž nizkemu  
svetemu Miklavžu, čezmorski sveti Tomaž pa tokrat samemu Jezusu glede na širši dvogovor  
v drugem delu. Pomenljivo je tudi, kako sveti Miklavž, ki niti ni bil joger, po imenu spomi-  
nja na nekdanjo boginjo Mokoš, ki se je v Kijevu protistavljala bogu Perunu.<sup>13</sup> V tej luči pa  
se protistava med Jezusom (Kristusom) in svetim Tomažem razkriva za protistavo med  
nekdanjim Hrsom v podobi pomladnega sonca<sup>14</sup> in nekdanjim Semarglom v podobi po-  
mladnega ščipa. Ustrezno se v protistavi med Petrovim srpom in Janževo kupo razkriva  
protistava med nekdanjim Stribogom v podobi stoječe stare lune in nekdanjim Dajbogom v  
podobi ležeče mlade lune, medtem ko se v protistavi med Andražovo goro in Miklavževim  
morjem razkriva protistava med nekdanjim Perunom v podobi visokega prvega krajca ter  
nekdanjo Mokošjo v podobi nizkega zadnjega krajca takole:<sup>15</sup>



<sup>11</sup> N. Kuret: Praznično leto Slovencev 2, Ljubljana 1989, 545 in 546.

<sup>12</sup> Slovenske ljudske pesmi 2. Uredili Z. Kumer, M. Matičetov in V. Vodušek, Ljubljana 1981, 389 in 390.

<sup>13</sup> Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar' pod redakcijem N. I. Tolstogo. Tom 1, Moskva 1995, 209.

<sup>14</sup> L. S. Hrenov: Narodnye primety i kalendar', Moskva 1991, 52.

<sup>15</sup> I. Šprajc: Arheoastronomija, Ljubljana 1991, 27.



Pol leta nato se slika obrne, ko se nekdanji Semargel v podobi jesenskega sonca med ležečo staro in stoječo mlado luno spoprime z nekdanjo Mokošjo v podobi nizkega prvega krajca. Takemu Semarglu in taki Mokoši namreč ustrežata sveti Tomaž in Božja dekla v pesmi Zaperta smert (SLP 47):

*Tomaž nabija sodec nov  
V ti deželi Indiji.  
Peršla je k njemu bela smert:  
"Tomaž, al daš kaj vinca pit?"  
"Kdor hoče sladko vince pit,  
Mora petice bele štet."  
"Belih petic ne znam jaz štet,  
Pa vendar hočem vince pit."*

*Tomaž nato se razjezi  
Pa Božjo deklo v sod zmaši.  
Bila je notri leta tri,  
Oj leta tri in mesce tri.  
Bog je Tomažu pošto dal:  
"Kam si pa mojo deklo djal?  
Po celem svetu ne zvoni,  
Obene duše v svet raj ni!"*

Božično-pomladno-kresno-jesensko četverostavo slovenskih ljudskih pesmi nadalje družijo srbska ljudska pesem z naslovom Sveci blago dijele:<sup>16</sup>

*Mili Bože, čuda velikoga!  
Ili grmi, il se zemlja trese?  
Il udara more o bregove?  
Niti grmi, nit se zemlja trese,  
Nit udara more o bregove,  
Več dijele blago svetilji:  
Sveti Petar i sveti Nikola,  
Sveti Jovan i sveti Ilija  
I sa njima sveti Pantelija.  
Njim dolazi Blažena Marija,  
Roni suze niz bijelo lice.*

*Nju mi pita Gromovnik Ilija:  
- Sestro naša, Blažena Marija!  
Kakva ti je golema nevolja  
Te ti roniš suze od obraza?*

*Al govori Blažena Marija:  
- A moj brate, Gromovnik Ilija!  
Kako neću suze prolijevati,  
Kad ja idem iz zemlje Indije,  
Iz Indije, iz zemlje proklete!  
U Indiji teško bezakonje:  
Ne poštuju mladi starijega,  
Ne slušaju djeca roditelja.  
Roditelji porod pogazili,*

*Crn im bio obraz na divanu  
Pred samijem Bogom istinijem!  
Kum svog kuma na sudove čera  
I dovede lažljive svjedoke,  
I bez vjere i bez čiste duše,  
I oglobi kuma vjenčanoga,  
Vjenčanoga ili krštenoga.  
A brat brata na mejdan zaziva,  
Djever snasi o sramoti radi,  
A brat sestru sestrom ne doziva.*

*Njoj govori Gromovnik Ilija:  
- Sejo naša, Blažena Marija!  
Uri suze od bijela lica,  
Dok mi ovdje blago podjelimo,  
Otić ćemo Bogu na divane  
Molit ćemo Boga istinoga  
Nek nam dade ključe od nebesa  
Da zatvorim sedmera nebesa,  
Da udarim pečat na oblake,  
Da ne padne dažda iz oblaka,  
Plaha dažda, niti rosa tiha,  
Niti noću sjajna mjesečina,  
Da ne padne za tri godinice!  
Da ne rodi vino ni pšenica,  
Ni za crkvu časna leturdija.*

<sup>16</sup> T. Čubelić: Povijest i historija usmene narodne književnosti, Zagreb 1990, 171.

*Kad to čula Blažena Marija,  
Utre suze od bijela lica.*

*Kada sveci blago podjeliše:  
Petar uze vince i pšenicu  
I ključeve od nebeskog carstva;  
A Ilija munje i gromove,  
Pantelija velike vrućine,  
Sveti Jovan kumstvo i bratimstvo  
I krstove od časnoga dreva;  
A Nikola vode i brodove.  
Pa odoše Bogu na divane,  
Moliše se tri bijela dana  
I tri tamne noći bez prestanka.*

*Moliše se i umoliše se:  
Bog im dade od nebesa ključe,  
Zatvoriše sedmera nebesa,  
Udariše pečat na oblake,  
Te ne padne dažda iz oblaka,*

*Plaha dažda, niti rosa tiha,  
Nit obasja sjajna mjesečina;  
I ne rodi vino i pšenica,  
Ni za crkvu časna leturdija,  
Puno vrijeme za tri godinice.  
Crna zemlja ispuca od suše,  
U nju živi propadoše ljudi;  
A Bog pusti tešku bolezanju,  
Bolezanju strašno srdobolju  
Te pomori i staro i mlado  
I rastavi i milo i drago.  
Što ostalo, to se pokajalo,  
Gospodina Boga vjerovalo.  
I ostaše božji blagoslovi,  
Da ne padne leda ni snijega,  
Do jedanput u godini dana.*

*Kako onda, tako i danasko.  
Bože mili, na svemu ti hvala!  
Što je bilo, više da ne bude.*

V srbski pesmi je tako združena motivika štirih slovenskih pesmi. Zasnova spominja na božično pesem Jezus prosi za porodnice, zaplet na pomladno pesem Jezus razpostavi jogre, razplet na kresno pesem Marija prosi za porodnice in razsnova na jesensko pesem Zaperta smert. Sprepletena motivika kaže na precej drugačno Indijo. Po srbski pesmi Indija ni le narobe svet, ampak tudi dežela smrti, ki jo je v slovenski pesmi Mlada Breda (SNP 103) zamenjala nekoliko bližja Turčija.<sup>17</sup> Tudi to pesem namreč uvaja pogajalno-nikalno-trdilna slovanska primera<sup>18</sup> sloneča na manjšalni igri samostalnikov vodica - gorica - meglica, ki ni tako daleč od zadevnega rimanja svetniških imen Andraža - Miklavža - Tomaža in s tem od delnega spomina na nekdanjega Peruna - Mokoš - Semargla:

*Breda vstane, ko se dan zazori,  
Se sprehaja sem ter tja po dvori -  
Si odpirat ide gornje line,  
Ide gledat doli na ravnine.  
Ko po ravnem polji se ozira,  
Vidi, kak se tam meglica zbira:  
"Ljuba mati, urno mi vstanite,  
Ljuba mati, ročno razložite,  
Al meglica ta je od vodice,  
Al meglica ta je od gorice,  
Al oblak je toče hudourne,  
Izpod neba zgnan od sile burne?"*

*Skerbna mati urno perspešila,  
Tak je svoji hčerki govorila:  
"Ta meglica ni ne od vodice,  
Ta meglica ni ne od gorice,  
Tud oblak ni toče hudourne,  
Izpod neba zgnan od sile burne;  
To je sapa turških konj meglena,  
Ki jih polna je steza zelena.  
Turki pote jezdijo - aj, Breda,  
Ne perhajaj mi tak silno bleđa!"*

<sup>17</sup> Slovenske narodne pesmi 1. Iz tiskanih in pisanih virov zbral in vredil K. Štrekelj, Ljubljana 1895-1898, 164.

<sup>18</sup> V. Nartnik: Slovniško-slovarska delitev samostalnikov, Slava IX (1995/96)/1, 27.

Podobno bi bila motivika kruha in vina lahko odsev svetnikov Petra in Janža in s tem delni spomin na nekdanjega Striboga in Dajboga:

*Od strahu je Breda obledela,  
Od bridkosti skoraj omedlela:  
"Kaj vas prosim, mila moja mati!  
O, nikarte mene Turku dati!  
Kaj počet mi bo nevesti tuji;  
Turk je hud in njega mat še huji -  
Kar po zemlji leze ino grede,  
Od hudobe nje kaj pravit vede:  
Osem žen je sinu že vmorila,  
Tudi mene bi vmorit vtegnila!  
Strupa mi bo v vinu napivala,  
Strupa mi bo v kruhu ponujala."*

*"Dobro me poslušaj, hčerka moja!  
Kaj ti pravim, skerbna mati tvoja:  
Ko ti huda tašča bo napila,  
Bodeš vino ti na trato zlila,  
Al ga zlila boš na skalo sivo,  
Ki z nje kuha apnar apno živo.  
Ko ti bode kruha ponujala,  
Ga ščenetu mlademu boš dala."*

*Mlada Breda se zajoka huje,  
Materi tako še beseduje:  
"Ko mi bojo balo nakladali,  
Nakladali, v skrinjo jo spravljali,  
Šlarasto mi pečo zgor denite,  
Jo verh vsega blaga položite -*

*Peče bodem najprej potrebvala,  
Z njo si serčne rane zavezvala."*

*Mlada Breda dalje govorila:  
"Kaj še pravim vam, vi mati mila!  
Kadar bojo Turki perjahali  
In raz konja na tla poskakali,  
Jih vi gor za mizo posadite,  
Jih gostite, dobro napojite!  
Ko si bojo jeli napivati  
In po mladi Bredi vprašovati -  
Takrat, mati, pome vi pošljite,  
Takrat hudmu Turku me peljite!"*

*Ko je mati balo nakladala,  
Nakladala, v skrinjo jo spravljala,  
So že turški svatje perjahali  
In raz konja na tla poskakali.  
Mat jih je za mizo posadila,  
Jih gostila, dobro napojila.  
Svatje so si jeli napivati,  
Jeli so po Bredi vprašovati.*

*Urno mati ponjo je poslala,  
Hudmu Turku jo je perpeljala.  
Gor za mizo so jo posadili,  
Z njo za mizo drago vince pili.*

Stribogu, Hrsu in Dajbogu sicer ustrezajo podrejeni moški liki<sup>19</sup> Bredinega ženina, urnega konja in mladega hlapca, medtem ko je zaporedje Peruna, Mokoši in Semargla primerljivo z Bredino razpetostjo med ljubo materjo in hudo svekrvjo kot prehodno stopnjo med prvotnim Semarglom in drugotno taščo:

*Mladega še perpeljajo konja,  
Urnega ko verh gora postojna.  
Nanj mi mlado Bredo posadijo  
In po ravnem polji proč zderčijo,  
Da se dela gosta mi meglica,  
Oj meglica, turških konj sapica.  
V diru se mi Bredin konj spotakne,*

*Se spotakne, se mu sedlo zmakne.  
V sedlu je bodalo skrito bilo,  
Bredi se je v serce zasadilo!*

*Mladi ženin berzga konja vstavi,  
Konja vstavi, svojim svatam pravi:  
"To je huda mati naredila,*

<sup>19</sup> Z. Šmitek: Antična tradicija o Indiji v slovenskem ljudskem izročilu, Traditiones 20, Ljubljana 1991, 101.

*Osem žen mi je že pomorila!  
Še deveto mi vmoriti hoče,  
Brez katere ni živet mogoče!"*

*Mladi ženin dalje beseduje,  
Svojemu malmu hlapcu ukazuje:  
"Kaj ti pravim, urni hlapec mali:  
Sedelce popravi Bredi zali!"*

*Hlapec začne se izgovarjati,  
Ženinu se začne ustavljati:  
"Kdor kušval bo Bredo drev in davi,  
Naj ji tudi sedelce popravi!"*

*Mlada Breda kliče ženna k sebi:  
"Kaj jaz pravim, mili ženin, tebi:  
Hiti skrinjo pisano odpreti,  
Hiti pečo šlarasto z nje vzeti!  
Z njo si bodem rano zavezala."  
Beseduje še mi Breda zala:  
"Povej meni, ženin serca mojga,  
Je li daleč še do grada tvojga?"*

*"Molči, molči, moja draga Breda!  
Saj že nama grad naproti gleda,  
Saj se vidi strešica že zlata,  
Saj se vidjo že sreberne vrata."  
Še čez ravno polje v dir derčijo,  
Kakor v zraku ptičice letijo,  
Da se dela gosta mi meglica,  
Oj meglica, turških konj sapica.*

*Ko so v beli grad mi perjahali  
In raz konja na tla poskakali,  
Jih je tašča v dvoru perčakvala,  
Mlado Bredo je ogovarjala:  
Kar po zemlji leze ino grede,  
Od lepote tvoje praviti vede;  
Vendar nisi tak cvetečga lica,  
Kakor gre od tebe gorovica."*

*Zdaj je Bredi jela napivati,  
Ji pogače jela ponujati:  
"Če boš pila vinčece erdeče,  
Boš imela lice bolj cveteče;  
Če pogačo bodeš pokušala,  
Boš pa polta belega postala."*

*Mlada Breda vinčeca ni pila,  
Na zeleno trato ga je zlila  
In ga zlila je na skalo sivo,  
Ki z nje kuha apnar apno živo.  
Trata se je migljaju vsušila,  
V migljaju se skala razvalila -  
In pogače da ščenetu jesti,  
Al razpoči ščene se na mesti!*

*Breda je pa tašči govorila:  
"Kaj vam pravim, tašča vi nemila!  
Kar po zemlji leze ino grede,  
Kaj hudobe od vas praviti vede;  
Pa le vendar tolko ne, oj tašča,  
Kolikoršna je hudoba vaša.  
Osem žen ste sinu že vmorila,  
Tudi meni strupa ste napila,  
Ste v pogači mi ga ponujala."*

*Tak je Breda svojmu možu djala:  
"Kaj ti pravim zdaj, moj ženin mladi!  
Kje je moja izba v tvojem gradi?  
Kje je meni spalnica odbrana?  
Kje je meni postelja postлана?"*

*Huda tašča pravi ino reče:  
"To pa meni v glavo iti neče,  
Da b imeli per nas to navado,  
Ko nevesto perpeljajo mlado,  
Da b po spalni izbi poprašvali,  
Posteljo da bi ogledovali -  
Ampak taka je navada naša,  
Da nevesta za ognjišče praša!"*

*V spalnico jo mladi ženin pelje,  
Ji pokaže postelje dve bele.  
V posteljo se mlada Breda vleže,  
Urno serčne rane si odveže.  
V zadnjič še spregovori in pravi:  
"Teci, teci, serca vir kervavi!  
Materi te ljubi bom poslala,  
Materi te dragi v spomin dala -  
Nič več vidla me ne bo na sveti,  
Slišala da b vsaj od mene peti!"*

*Še se mladi ženin mi zajoka,  
Se zajoka milo in zastoka:*

*"Kaj vam pravim, huda mati moja,  
Bog vam daj življenje brez pokoja!  
Žen devet ste že izbrala meni,  
Ali spal še nisem per nobeni!  
Tu per Bredi hočem pa zaspati,  
Nikdar več od Brede nočem vstati!"*

*Huda tašča gor in doli hodi,  
Od hudobe se ji glava blodi:  
Kaj vam pravim, vi sosedje, bratje,  
In vam drugim, ki ste moji svatje!  
Ženitvanje ste vi perčakvali,  
Bodete pa zdaj ju - pokopali!"*

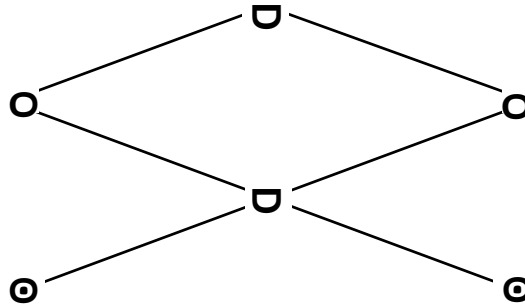
Ker je mlada Breda deveta nevesta, je njen ženin spet istoveten z devetim možem v pesmi Pogubljena mati (SLP 48), ki se glasi takole:<sup>20</sup>

*Po morji se vozijo barke tri:  
V eni se vozi Jezus Gospod,  
V drugi se vozi Gospod Bog,  
V tretji se vozi deveti mož,  
Deveti mož, žalostni mož.  
Tako je rekel Jezus Gospod:  
"Kaj je tebi, deveti mož,  
Da si tak močno žalosten?"  
Tako je rekel deveti mož:  
"Kaj bi ne bil jaz žalosten!  
Imel sem kar žlahtne stariše,  
Povsod sem že bil, nikjer jih ni,  
V svetih nebesih jih tudi ni."  
Tako je rekel Gospod Bog:  
"Kaj ti pravim, deveti mož!  
Pojdi si kupit v en lep semenj  
Rumene gosli in čern lok,  
Pa pojdi pred vrata peklenske gost;  
Pred peklam godi en letni dan,  
En letni dan in noč in dan.  
Ob leti pride satan ven,  
Poreče: 'Kaj damo teb za en lon,  
Ker godeš nam že en letni dan,  
Oj letni dan in noč in dan?  
Denarjov ti damo, kolkor jih hoč,  
Oj duš ti pa ne damo nič.'  
Od Kriščovih ran še jo zagod,  
Še drugič pride satan ven,  
Poreče: 'Vzem duš, kolkor jih hoč,  
Mi tebe ne mormo poslušat več!"*

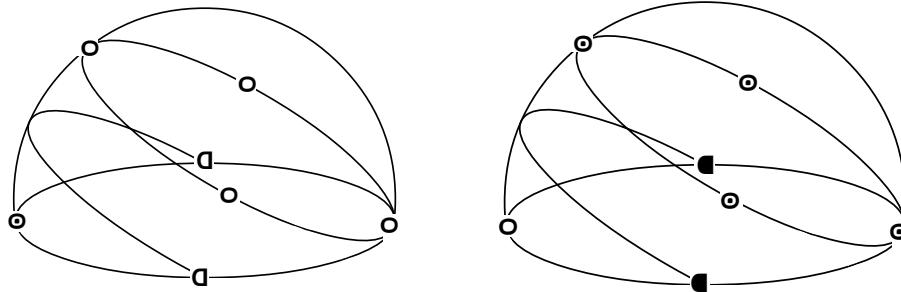
*Šel je mož kupit v en lep semenj  
Rumene gosli in čern lok,  
Šel je pred vrata peklenske gost.  
Pred peklam je godel en letni dan,  
En letni dan in noč in dan.  
Ob leti je peršel satan ven:  
"Kaj naj damo teb za en lon,  
Ker godeš nam že en letni dan,  
Oj letni dan in noč in dan?  
Denarjov ti damo, kolkor jih hoč,  
Oj duš ti pa ne damo nič."  
Od Kriščovih ran zagodel jo je,  
Še drugič je peršel satan ven:  
"Le pojdi si vzet duš, kolkor jih hoč,  
Mi tebe ne mormo poslušat več!"  
Deveti mož je šel v černi pekel,  
Za njim se je vlekel dolg plašč:  
"Perjemajte, duše, se plašča mojga!"  
Perjele so se ga duše vse.  
Kadar jih k verhu pernesel je,  
Se vtergala je njegova mat  
In z njo še druge duše tri.  
"Opiraj, Peter, vrata gor!  
Pekel sem izpraznil, napolnim nebo,  
Pozabil sem pa na mater svojo.  
Mati moja so goljufna bli,  
Goljufna bli, jezična bli:  
Kjer so vidli pijane ljudi,  
So vodo med vino pertakali,  
Prav dobro drago so jim rajtali."*

<sup>20</sup> V. Nartnik: Božanska komedija v luči slovenske ljudske legende, Slava VIII (1994/95)/1-2, 51.

Pesem se godi najprej v medobratnem vročem pasu. Zaporedje treh bark kaže na zaporedje nekdanjega Dajboga in Striboga v podobi ležečega prvega ter zadnjega krajca ob iščočem Svarožiču v podobi soncu nasprotnega božičnega ter kresnega ščipa takole:<sup>21</sup>



Medobratni Svarožič postane nato obtečajni Radgost, ki v podobi nevzhajajočega božičnega mlaja med stoječim zadnjim ter prvim krajcem zagode pred peklenskimi vrati, dokler kot Svetovit v podobi nezahajajočega ščipa ne obide vseh štirih strani neba v obtečajni dolgi noči. Ko pa v podobi nezahajajočega kresnega sonca v obtečajnem dolgem dnevu zakroži še mati Jarovita, jo potegne nazaj Triglav v podobi nevzhajajočega kresnega ščipa med stoječim zadnjim ter prvim protikrajcem:<sup>22</sup>



Slovenska medobratno-obtečajna pesem je pri tem še v zanimivem motivnem razmerju s starogrško bajko Orfej in Evridika ter novomehiško pravljico Deklica in muren. Zaporedje starogrško-novomehiških motivmov je naslednje:<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Glej op. 15: 18.

<sup>22</sup> Glej op. 7: 24.

<sup>23</sup> A. Dandis: Strukturnaja tipologija indejskih skazok Severnoj Ameriki, v: Zarubežnye issledovanija po semiotike fol'klora. Zbornik statej, Moskva 1985, 188.

Motivemi	Orfej in Evridika	Deklica in muren
Želja	Orfej si želi Evridiko iz hada	Deklica si želi murna s polja
Izpolnitev želje	Orfej pelje Evridiko domov	Deklica nese murna domov
Prepoved	Orfej se ne sme ozirati za Evridiko	Deklica ne sme gladiti murna
Prekršitev prepovedi	Orfej se ozre za Evridiko	Deklica gladi murna
Nasledek	Evridika umre	Muren umre

Ob enakem zaporedju motivemov ter poklicni primerljivosti med Orfejem in murnom je položaj enega in drugega ravno nasproten. Medtem ko je v starogrški bajki predmet Orfejeve želje Evridika, je v novomehiški pravljici predmet dekličine želje muren. V tem smislu je slovenska pesem Pogubljena mati bližja starogrški bajki.<sup>24</sup> Novomehiški pravljici je že nekoliko bližja slovenska pesem Pogubljeni sin (SLP 41), ki se hkrati protistavlja slovenski pesmi Zveličani svetnik (SLP 119) takole:<sup>25</sup>

*Vstani, vstani, jager mlad,  
Dans je nedelja kvaterna,  
Ljudje vsi k maši mi gredo,  
Pojdi še ti mi, jager mlad!”  
Jager pa le še terdo spi  
Na svoji beli postljici.  
Šla klicat ga je drugič mat:  
“Vstani, vstani, jager mlad,  
Dans je nedelja kvaterna,  
Ljudje vsi k maši mi gredo,  
Pojdi še ti mi, jager mlad!”  
Jager pa le še terdo spi  
Na svoji beli postljici.  
Šla klicat ga je tretjič mat:  
“Vstani, vstani, jager mlad!”  
Hitro se bil napravil je  
V obleko svojo zeleno,  
Pojde na goro visoko,*

*Bo streljal divje jelene.  
Še se mi vzdigne ino gre,  
Kamor predaleč peršel je,  
Srečal ga je jelen strašan:  
Na herbtu mel je mašni plašč,  
Na čelu mel je kelih zlat.  
Hitro se je nazaj vernil,  
Hitro mi je domov peršel,  
Rekel je materi svoji:  
“Po spovednika pojte mi,  
Pojte mi berž po mašnika,  
Po mašnika žegnanega!”  
Po mašnika je hitro šla,  
Al kadar je nazaj peršla,  
Dobila je že mertvega:  
Na njem sta bla dva črna psa,  
Po sred sta ga pretergala,  
Zavlekla sta ga dno pekla.*

<sup>24</sup> J. Strajnar: Mitološke prvine v slovenski ljudski pesmi, Traditiones 19, Ljubljana 1990, 196.

<sup>25</sup> V. Nartnik: Še nekaj o zvezdnih imenih med Slovenci, v: Zbornik razprav iz slovanskega jezikoslovja. Tinetu Logarju ob sedemdesetletnici, Ljubljana 1989, 194.

*Sveti Tomaž v logu leži,  
V logu leži, milo ječi.  
K njemu peršla volka sta dva,  
k njemu peršla volka siva.  
Hola, hola, volka siva,  
Kaj bi rada va od mene?"*  
*"Mi bi rada tvoje meso,  
Tvoje meso, tvoje kosti."  
"Čajta, čajta, volka siva,  
Da bode son zahajala.  
Te dobila moje meso,  
Moje meso, moje kosti."*

*Sveti Tomaž v logu leži,  
V logu leži, milo ječi.  
K njemu peršla vrana sta dva,  
K njemu peršla vrana černa.  
"Hola, hola, vrana černa,  
Kaj bi rada va od mene?"*

*"Mi bi rada tvoje meso,  
Tvoje meso, tvoje oči."  
"Čajta, čajta, vrana černa,  
Da bode son zahajala.  
Te dobila moje meso,  
Moje meso, moje oči."*

*Sveti Tomaž v logu leži,  
V logu leži, milo ječi.  
K njemu peršla golobca sta.  
"Hola, hola, golobca dva,  
Kaj bi rada va od mene?"*  
*"Mi bi rada tvoje telo,  
Tvoje telo, tvojo dušo."  
"Čajta, čajta, golobca dva,  
Da bode son zahajala."  
Son pa je že zahajala,  
Dobila sta njega telo,  
Nesla dušo v sveto nebo.*

Prva pesem se namreč godi proti jutru, ko se lunin zadnji krajec prazni v mlaj, sklepno pogubljenje pa je ravno skladno z njegovo črno barvo, medtem ko se druga pesem godi proti večeru, ko se lunin prvi krajec polni v ščip, sklepno zveličanje pa je spet skladno z njegovo belo barvo. Tako sta nekdanji jari sin in sveti mož postala jager mlad in sveti Tomaž,<sup>26</sup> nekdanjega pasje-ptičjega Semargla<sup>27</sup> pa sta dopolnila po dva psa ali volkova ter vrana in goloba. Na poti od vzhodnega Semargla do zahodnega Triglava se za vezni člen potemtakem pomembno razkriva slovensko izročilo ljudskih pesmi.

<sup>26</sup> V. Nartnik: Sveti Jurij in začetki glagolice, Riječ 1 (1995)/ 1-2, 28.

<sup>27</sup> A. M. Kempinski: Słownik mitologii ludow indoeuropejskich, Poznan 1993, 380 in 381.



*Vlado Nartnik*

## **Pagan Deities of the Slavic East and West in Slovene Folk Songs**

*Vlado Nartnik*

Pagan deities of the Slavic East and West were outwardly extremely diverse. As a contrast to the double number of gods tied to different localities of the Slavic West, the six pagan gods of the Slavic East mentioned in the treatise formed a rather harmonized system. Since Slovenes had been christianized before any mention of either group of Slavic gods was recorded, the presence of their former pagan gods is reflected only in Slovene folk songs. Boy Florian for instance, in opposition to Faronika the fish, is linked with former boy Perun against Saint Velko or Valentine. While it is possible to confront Hrs and Semargel, who appear in Slovene songs as Saint George and Thomas, also with Jarovit and Svetovit of the West, the eastern opposites of Perun and Mokoš again correspond to the song opposites of Saint Andrew against Saint Nicholas. The Slovene song heritage thus functions as a connecting link between the Slavic East and West.



# Словенските пантеони во ликовниот медиум: Сварог

Никос Чаусидис

*The article represents a segment of global research emanating from the visual images of the Slavic deities, mostly manifested on archaeological finds, in this particular case, early Slavic artefacts (the plates of a cult character, and the so-called radiate-headed fibulae) found in the Balkans. By analysis of the iconography and symbolical features of these finds, the author attempts to define a type of mythical picture of an "anthropomorphic firmament with the phases of a solar cycle". By its Slavic analogies, he follows this mythical picture through to the 19th century. Then, by use of iconographic analogy, and by comparison of visual images, attributes, and functions (the comparison is foremost made to the Iranian-Avesta god Z'rvan), the author suggests that this image should be identified as a mythical picture of the Slavic god Svarog who is manifested as the anthropomorphic sky. Finally, the author connects his proposed hypothesis with the known written sources, toponyms and etymological definitions related to the theonym Svarog.*

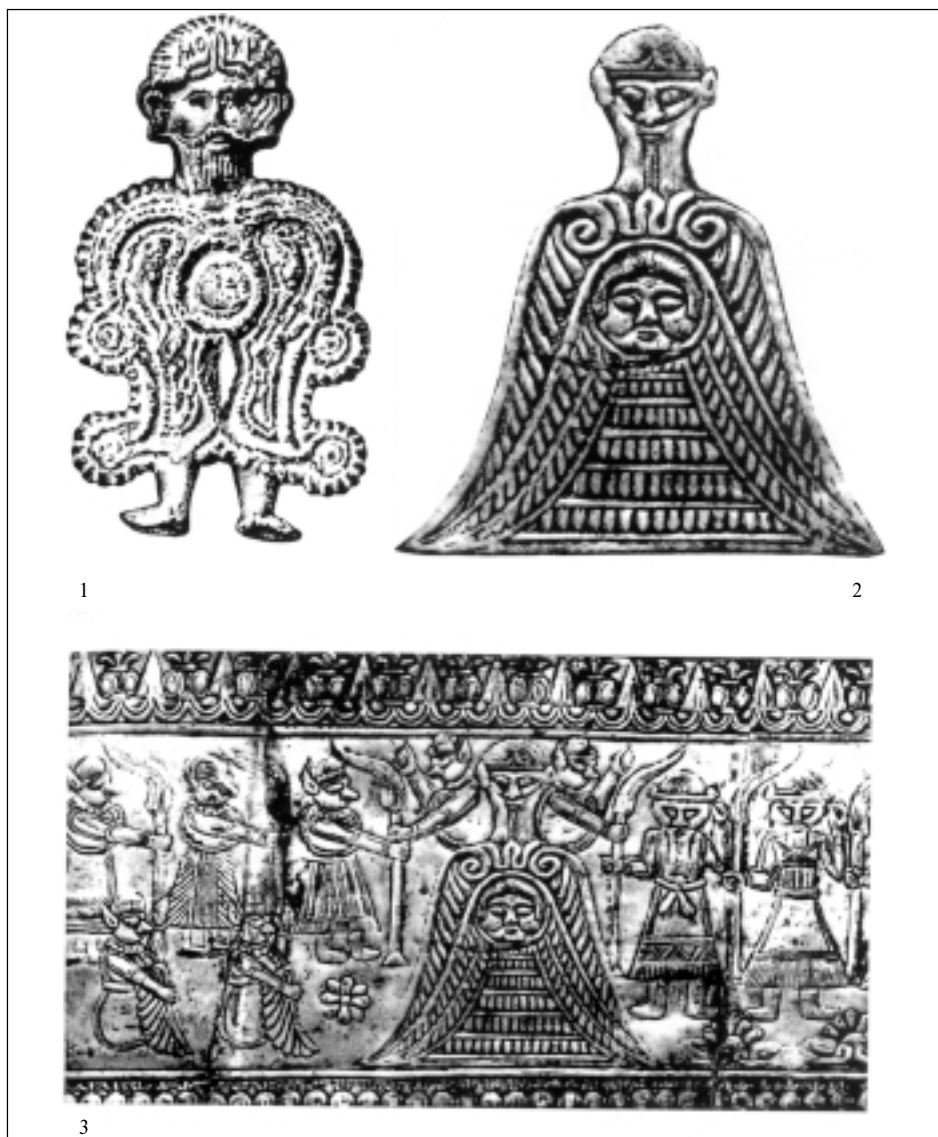
Во досегашните истражувања на словенските митолошко -религиски системи или конкретно на пантеоните, ликовните претстави на словенските божества биле во мала мера користени како базичен, почетен и автономен материјал, туку многу почесто, само како потврда или илустрација на резултатите, остварени врз основа на историските, лингвистичките и етнолошките истражувања.<sup>1</sup>

Оваа статија е конкретен сегмент од едно глобално истражување кое тргнува токму од ликовните претстави на словенските богови, изобразени на разни предмети (пред се археолошки наоди) кои можат да го носат епитетот "словенски". До карактерот и значењето (општото, а по можност и конкретно) на прикажаните ликови, се доаѓа најпрво преку методите на симболичката (според друга терминологија семиотичка) анализа на прикажаните фигури, а дури потоа се прави обид, добиените резултати да се поврзат, прошират, конкретизираат и проверат по пат на нивно сопоставување со соодветните историски извори, лингвистичките и етнолошки факти, како и преку компарирање со аналогните феномени од други култури.<sup>2</sup>

Во нашите досегашни истражувања, во неколку наврати обративме внимание на една специфична митска слика, застапена во повеќе археолошки комплекси кои

<sup>1</sup> Во оваа смисла донекаде би ги издвоиле истражувањата на Рыбаков (1981, 1987).

<sup>2</sup> Ова проучување се надоврзува на резултатите од нашите претходни истражувања од ваков карактер (види: Чаусидис 1994; тука види и за методите на симболичката анализа: стр. 38-67.



Т. I

1. Велестино, Тесалија; 2, 3. Луристан, Иран.

носат словенски обележја. Станува збор за симболичка претстава на небесниот свод, поистоветен со човечко торзо, со прикажани фази од соларниот циклус, која што, во контекст на нашата симболичко-иконографска анализа ја идентификувавме како претстава на словенското небеско божество.<sup>3</sup> Во оваа статија ќе се обидеме, оваа претстава да ја поврземе конкретно со словенскиот бог Сварог.

<sup>3</sup> Детално за ова, вклучително и за аргументите во прилог на ова толкување: Чаусидис 1994, 105-122.

### Анализа на ликовните претстави

Клучна претстава за определување на значењето на овој иконографски тип е металната плочка (висина 9 цм) која што припаќа на едно депо составено од уште 20 слични плочки, пронајдени во Тесалија (село Велестино) и датирани во VII в. (Т.И-1; Т.П-2; Т.П-1).<sup>4</sup> Обликувана е во вид на машка фигура со полукружно торзо, наметнато со плашт - туника, на ивиците дополнета со 4 розети; на градите се наоѓа кружен, а под него листест сегмент. Фигурата е без раце, со убаво обликувана глава, со бујна коса, брада и мустаки; долу, од облеката се спуштаат потколениците.

Од претставената плочка можат да се извлечат следните типолошки одлики и значења на прикажаното божество:

-бог - поистоветен со небото т.е. небесниот свод (или обратно, антропоморфизирани т.е. деифицирано небо);

-во раскошна облека која што ја симболизира дневната светлина што го исполнува небото;

-со розети на работ од облеката што ги претставуваат одделните фази од дневното движењето на сонцето по небесниот свод.

Од овие одлики следат и основните функции на ова божество: -покровителство над небото како простор т.е. космичка зона, на соларниот циклус и веројатно на некои други процеси што на него се одвиваат.<sup>5</sup>

На претставата од Велестино, според сите одделни елементи и се приближуваат четири, разни по хронологија и карактер ликовни манифестации на овој иконографски тип:

а) Мотивите од издолжениот дел на 5 словенски (според некои автори и конкретно антски) двоплочести фибули од истиот период (Т.П-3-6 /последниот, во пар од две еднакви фибули/; Т.П-4,7). Заеднички црти: -пропорции на торзото и на брадестата глава; внатрешн расчленувања; -обликот, бројот и распоредот на четирите розети. Разлики: -схематизација и “растворање” на фигурата, како плод на специфичниот карактер и функции на накитот.<sup>6</sup>

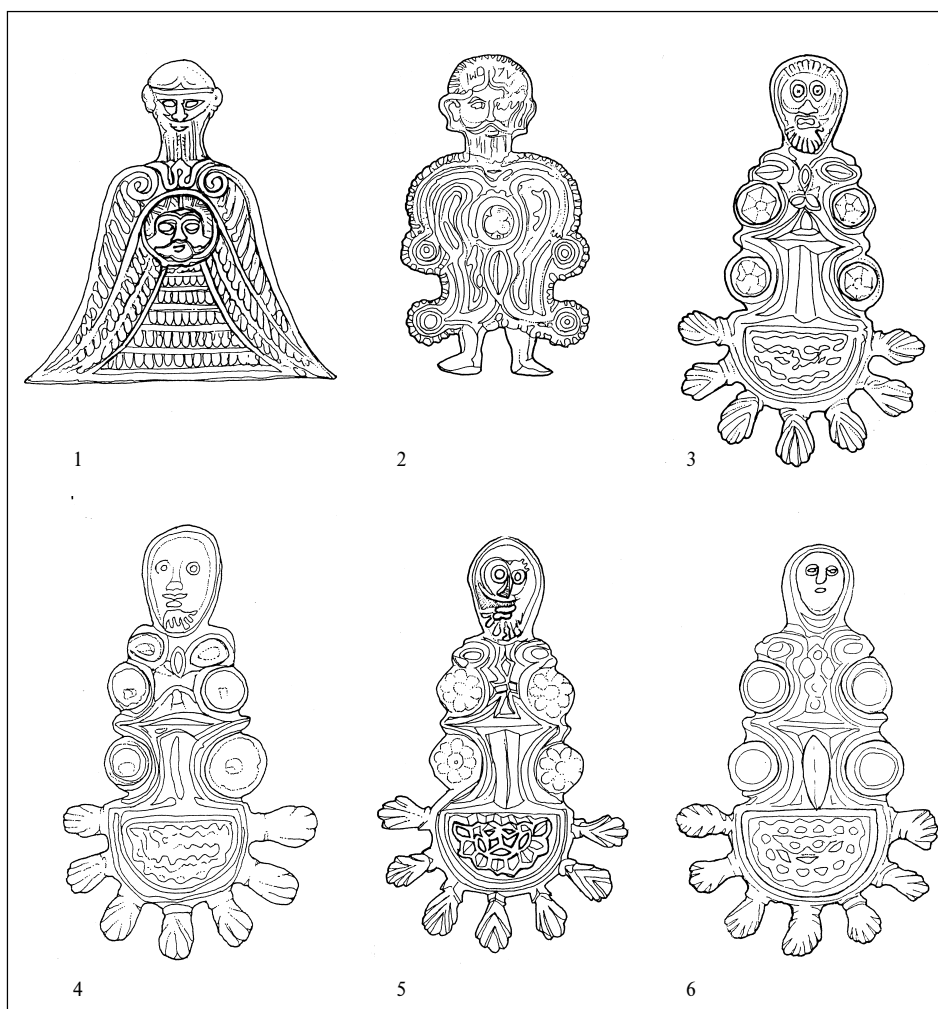
б) Релјефи од доцносредновековните надгробни споменици (“стеќци”) од подрачјето на некогашна централна СФР Југославија (Т.П-2,5,8,9). За разлика од предходните аналогии, овие се блиски на плочката од Велестино само на ниво на основните елементи: централна фронтална фигура, схематизирана на поинаков начин, овој пат со раце, без елементи на лицето, окружена со четири или два круга или розети. На едниот пример (2), долу под нозете на фигурата стои месечев срп -доказ за дневно-ноќното значење на оваа митска претстава. Разликите во композицијата, стилот и деталите се должат на хронолошката оддалеченост, и спецификите на техниката (релјеф во камен, најверојатно според дрвени прототипови).

в) Мотиви од текстилната орнаментика (Т.П-3,6,12,13), засега само од подрачјето на Источните Словени (XIX почеток на XX век), со сите наведени

<sup>4</sup> Werner 1952, 3-8; Толкување на овие наоди во контекст на словенската паганска религија и митологија: Чаусидис 1992/93, (I) 141-166; (II) 159-178; Чаусидис 1994, 120 и натаму.

<sup>5</sup> Детално за овој иконографски тип: Чаусидис 1992/93, 141-166; 159-178; Чаусидис 1994, 120 и натаму; во контекст на хтонскиот бог: Чаусидис 1997, 58-61.

<sup>6</sup> За митско-религискиот хоризонт во овие фибули и научниот пристап кон нив: Чаусидис 1996/97; за претставите на словенските богови - опоненти на нив: Чаусидис 1997, 62-64.



Т. II

1. Луристан, Иран; 2. Велестино, Тесалија; 3. Дубовац, Војводина; 4. Бела Сркава, Вршац, Војводина; 5. Мала Азија; 6. Леж (Lezhe), Албанија.

иконографски елементи, но само на ниво на содржината (не и формата и стилот) што се должи на специфичната стилизација што ја диктира технологијата на ткаење и везење и, како во претходниот случај, временскиот и културно-географски распон во однос на велестинската парадигма.<sup>7</sup>

Дотука претставениот материјал ни овозможи општа идентификација на значењето на оваа митска слика, потврдување на поширокиот словенски карактер и

<sup>7</sup> За последните две категории предмети: Чаусидис 1994, 120-122. Мотивот се следи и на средновековниот накит и графитите (види: Т. III-10,11).

нејзино начелно поврзување со соодветните словенски теоними (што им припаќале на небесни и врховни божества, како што е Вид, Сварог и Род), но без аргументи за било каква конкретна релација.

Една таква можност, неочекувано се појави кога нашиот тип, и особено велестинската плочка, ги споредивме со, не особено блиската по хронологија и културна припадност аналогична: централната фигура од една сребрена плочка од познатиот комплекс на луристанските метални предмети, датирана во VIII в. п.н.е. (Т.1-2,3).<sup>8</sup>

Со оглед на хронолошката разлика од околу 1400 години, блискоста на овие претстави се покажува како изненадувачка (спореди: Т.1-1 со 2): - идентична композиција т.е. габарит; -идентично обработена глава, со голем кружен череп, хоризонтална ивица на фризура и патец на средчело; -строго лице со правилни црти, со слични мустаќи и вертикални локни на брадата; -своновидно торзо т.е. облека - плашт, орнаментирани и со централен кружен мотив на градите.

Се појавуваат и одреден разлики: -на луристанската плочка, во медаљонот е прикажано машко лице кое на велестинската или го нема или не е констатирано,<sup>9</sup> -на неа, во контекст на луристанската аналогична можат да се препознаат и веќе сосем орнаментирани крила; - за разлика од тесалиската фигура, луристанската го нема листестиот сегмент и нозете (сосем покриени од долгата туника); велестинската пак, ги нема двете симетрични човечки бисти кои извираат од рамењата на првата (Т.1-3). Сметаме дека овие две бисти (гледано од ликовено-композициски аспект) не се органски поврзани со основната фигура, што упатува на тоа дека не егзистирале (т.е. не се развивале) со овој иконографски тип, туку се производ на секундарна интерполација.<sup>10</sup>

Релациите со велестинската плочка и воопшто со иконографскиот тип што го дефинираме, се уште поинтересни на ниво на предлозите за идентификација на луристанската фигура, односно нејзиното поврзување со иранската т.е. авестинската митологија. Како најсоодветна се покажува нејзината идентификација со З'рван (Зерван, Зурван) - богот на времето, или фактички, самиот инкарнација персонификација на "вечното време" т.е. на "бесконечното" или на "почетното време" (време на ембрионалната егзистенција на светот).<sup>11</sup> Од разните епитети и функции на овој бог, дијахроно распоредени во текот на неговата речиси двеилјадна егзистенција, освен спомнатата, се издвојуваат и следните: -тој е андрогинно божество; -го предодредува сето што се одвива на овој свет, вклучително и човековиот живот; -ги создава (пораќа) боговите - инкарнација е на двете етички начела (доброто и злото); -самиот фигурира над овие етички категории; -станува врховен бог на религиозното движење (по него наречено З'рванизам) кое му било спротивставено на маздаизмот.<sup>12</sup>

Уште едно изненадување предизвикува фактот што овие авестински епитети на З'рван, многу подобро кореспондираат токму со некои детали од Велестинскиот

<sup>8</sup> Предметот се чува во музејот во Синсинати - САД ( Дандамаев, Луконин 1980, 68); фотографија: Нец Lagousse 1968, 323.

<sup>9</sup> Со оглед на несовершената фотографија според која работевме, таквата можност не е исклучена. Да потсетиме на петтото лице на Поренут, поставено на градите (види: Иванов, Топоров 1965, 40,45,48).

<sup>10</sup> Со ова не ги негираме, туку како елементи на друга варијанта од истиов иконографски тип, ги оставаме за едно засебно истражување.

<sup>11</sup> Идентификација на R. Ghirshman (L'Iran des origines à l' Islam, Paris, 1976, 100-101, t. III, IV /2/ ) - цитирано според: Дандамаев, Луконин 1980, 68.

<sup>12</sup> Дандамаев Луконин 1980, 66-68, 310; Грантовский 1980; Брандт 1989, за општата староиранска религиска констелација: 410-471, за з'рванизмот: 414, 467.

примерок кои од своја страна, отсутствуваат на луристанскиот. Склони сме ова да го протолкуваме како повисок степен на изворност на првата, во однос на предложената индоиранска или индоевропска парадигма, пројавена преку Авестата. Станува збор за следните елементи (споредувај со **Т. И - 1**):

-розетите на фигурата од Велестино, веќе порано (независно од овој факт) идентификувани како фази од соларниот циклус,<sup>13</sup> совршено соответствуваат на епитетот на З’рван, како “небеско божество и персонификација на вечното бесконечно време”;

-листестиот мотив во пределот на гениталиите и неговата релација со обликот на отворена вулва (на што исто така укажавме порано)<sup>14</sup>, со оглед на изразито машкиот лик на божеството, се јавува како несомнен атрибут на неговата двополовост -андрогиност.

Доколку идните опсервации ќе покажат дека и на медалионот на тесалискиот примерок е претставен човечки лик, тој мотив би можел да се поврзе со уште една функција на ова божество - ракањето на едниот од З’рвановите синови (Ахриман или Ормузд) од утробата на божеството, преку отвор на неговото тело (на градите или stomакот).

#### Релации на ниво на теонимите

Не само сликата туку и името на овој авестијско - ирански бог може да се постави во релација со некој од словенските богови. Неколку факти одат во прилог на врската што ни се наметна уште при иконографската анализа: З’рван Сварог.<sup>15</sup>

Ако се земе предвид дека слоогообразовниот карактер на “р” во името на З’рван, сочинува консонатската група која, поради тешкиот изговор предизвикува метатези, можно е хипотетичното \*Зв’р - ан; \*Звар - ан, што е на чекор од Свар - ог кој, меѓу другото, во изворите се сретнува и како Соварог и Зварог. Разликите во суфиксот донекаде ги релативизира балтскиот теоним *Жворуна*,<sup>16</sup> и готското *snjaran*,<sup>17</sup> кои би можеле да индицираат на хипотетичните \*Зварун, \*Зварен, \*Зваран, (т.е. \*Сварун, \*Сварен, \*Сваран), што би претставувале корелат на Сварог и З’рван.

Претставените иконографски и фонетски релации добиваат потврда и на семантичко - етимологиско ниво. Коренот на теонимот Сварог се сведува на “svag” или “svarg” и во релација со индо-ирански паралели се толкува како небо, светло т.е. сјајно небо, небеска светлина, сонце.<sup>18</sup> Во прилог на ова оди глосата *svor* (во делото “*Mater verborum*”), во значење на *zodiacus*, што во овој случај би можело да значи: -небо во движење или, во потесната смисла на зборот, “соларен круг” (“сунцопас”), “сончева патека”, пат по кој се движи сонцето,<sup>19</sup> што е во согласност со добиените иконографски толкувања (“бог-небо” по кој се движи сонцето).

<sup>13</sup> Чаусидис 1994, 120.

<sup>14</sup> Чаусидис 1997, 64 - фус нота 24.

<sup>15</sup> За првите претпоставки околу врската на прикажаните словенски митски претстави со Сварог: Чаусидис 1992/93, (И), 144.

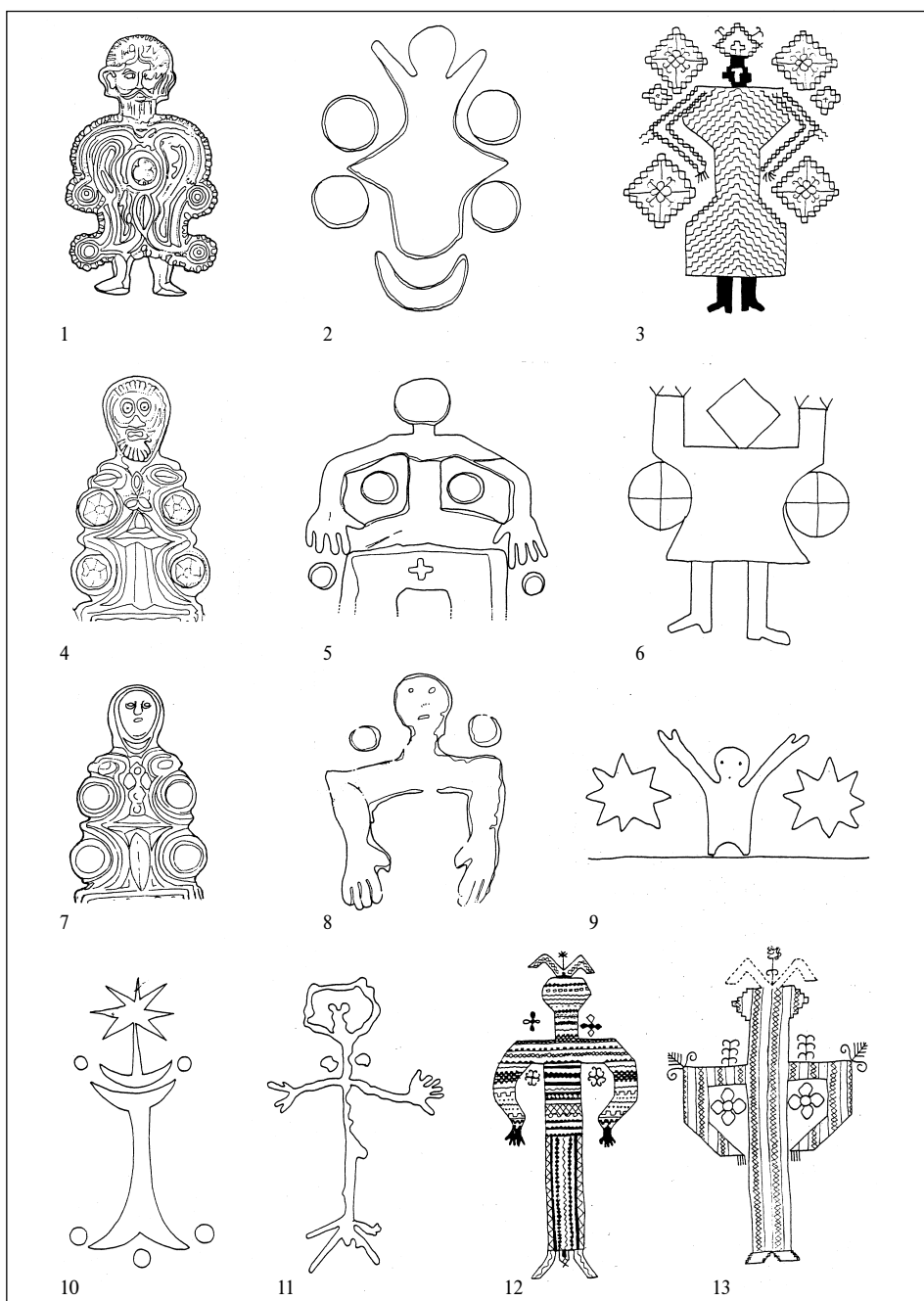
<sup>16</sup> За Жворуна: Иванов, Топоров 1980, 155. Индикативно е што името на оваа, инаку нејасна по карактер божица, се појавува во контекст на ковањето на сонцето - функција соодветна на Сварог (види: Mansikka 1922, 69-70).

<sup>17</sup> Со поинакво значење (Skok 1974).

<sup>18</sup> Фасмер 1967; Ježić 1987, 35; Maurhofer 1974, види: svargah, svarnarah.

<sup>19</sup> Ова значење го актуализирал уште Афанасьев (1865, 129, 130).





**Т. III**

1. Велестино, Тесалија; 2. Ступа, Неум, Босанско Приморје; 3. Русија; 4. Дубовац, Војводина; 5. Горњи Студенци, Љубушки, Херцеговина; 6. Русија; 7. Леж (Lezhe), Албанија; 8. Клашник, Вишеград, Босна; 9. Селине, Имотски, Далмација; 10. Косово Метохија; 11. Горни Козјак, Штип, Македонија; 12, 13. Русија.

### Историски избори

Во прилог на оваа релација говорат и функциите на Сварог, содржани во историските извори. Но нивната сложеност и дури проблематичност, налагаат, до овие функции да се дојде преку сложена анализа на нивната содржина, проследена со постојани споредувања со други соодветни факти, што ќе биде направено во завршните пасуси на овој труд.

Најпрво ќе ги наведеме клучните фрагменти:

Словенски превод на хрониката на Јован Малала (XII век); Ипатјевска летопис (1114 год.):

“поча цѣсарьствовати (...) по немь Феоста, иже и Сварога (во оригинал: Соварога, Зварога) нарекоша Егуптыяне. (...) въ время цѣсарьства его, съпадоша клѣзѣ съ небесе, и нача ковати оружие, преже бо того палицами и камениемь бивахуся. Тъже Феоста законъ устави женамъ за единъ мужъ посагати и ходити говѣющи (воздржано) (...) и устави единому мужю едину жену имѣти и женѣ за единъ мужъ посагати; аще ли кѣто переступитъ, да въвѣргутъ и въ пещь огньну. Сего ради прозъваша и Сварогъмь, и блажиша и Егуптыяне. И по семь цѣсарьствова сынъ его, именемь Сълньце, егоже наричютъ Дажьбогъ ... Сълньце цѣсарь, сынъ Свароговъ, еже естъ Дажьбогъ, бѣ мужъ сильнъ; (...) не хотя отъца своего закона расыпати, Сварожа. ...”<sup>20</sup>

Неколку други извори говорат за Сварог посредно, преку неговата релација со Сварожич (патроним од Сварог). Според нив паганите “огневи молять же ся зовуце его сварожичем”.<sup>21</sup>

Еден доцнежн извор кој очевидно се повикува на постари известувања, експлицитно го апострофира она на што имплицитно укажуваат претходните текстови. Таму, меѓу другото, се говори како просветениот христијанин Кинамон (во IX век) го убедувал бугарскиот пагански кнез Бојан дека “огонь также творение Божие, а не Богъ сварогъ”.<sup>22</sup>

Тука треба да се спомне и натписот “СВАРОК” врежан на дното од средновековен керамички сад од XIII-XIV в., откриен на локалитетот “Царевец”, Велико Трново во Бугарија. Тој го докажува присуството на овој теоним на Балканот, дури и ако во конкретниот случај можел да го означува само личното име на сопственикот на садот.<sup>23</sup>

### Топоними

Топонимите што го содржат во себе името на Сварог, барем во сегашниот степен на истраженост (во контекст на карактерот на местата на кои се однесуваат), даваат

<sup>20</sup> Цитати и толкувања: Mansikka 1922, 66,68; Иванов, Топоров 1995, 348, 349; Рыбаков 1981, 9, 10.

<sup>21</sup> “Слово некоего христороубца”; “Слово о том как погани сущея языщи кланялися идоломъ”(според: Иванов, Топоров 1965, 17; други варијанти: Ниендерле 1916, 106. Сварожич (Zuarsis, види: Niederle 1916, 106-107) е присутен и во изворите што се однесуваат на балтиските словени во Ретра, но во нив, космолошките (се чини главно соларни) функции на богот се во сенка на воено општественте.

<sup>22</sup> Филарет 1894, 70 (можеби изворно: “ Бога сварога” ?).

<sup>23</sup> Георгиева 1974, 11, 12, 53: обр. 41/2, 56; обр. 41; Георгиева 1986.

само еден заклучок, за некогашната распространетост на овој теоним, а оттука и на самото божество и неговиот култ низ словенската екумена. Ги наведуваме следните: село Саварка на реката Рось (по преданија Савара); градиште Саварка (денес село Сваромье) близу Киев;<sup>24</sup> Сваружево, Сварыж (Псковска губернија); Snjaruczen Snjarzevo, Snjarunie, Snjarocin, Snjarzadz, Svarov (Полска); Svaroženo (Кашубска земја); Znjartonj, Znjartovek, Snjarzenjo, Snjariseno;<sup>25</sup> Tnjarog, Tnjarožna gora, Snjarožuno siodlo (повторно на Кашубско подрачје).<sup>26</sup>

Топоними на Сварог се евидентирани и на Балканот (Сварог - назив на возвишено место крај селската река до с. Ракита, Брезнишко;<sup>27</sup> "Сварогово место" / со даб/ близу Софија,<sup>28</sup> што говори за присуството на овој теоним и во јужнословенските традиции. Со оглед на тоа што повеќето од обработените митски слики потекнуваат од Балканот, неопходно е, во прилог на ова, да се наведат и други факти. Освен веќе спомнатиот натпис на садот од "Саревец" и фрагментот од житието на Бојан, тука условно би се однесувал и пасусот за Сварог од словенскиот превод на Хоринаката на Јован Малала. Имено, постојат претпоставки дека словенските теоними и одредени факти поврзани со нив, не доспеале во овој текст преку неговата руска редакција (од XII-XIII век), туку постоеле уште во првиот превод, создаден во X. век во јужнословенскиот ареал.<sup>29</sup>

#### Реконструкција на карактерот и функциите на Сварог

(врз основа на компарации на фактите од иконографската анализа, значењето на теонимот и анализата на историските извори)

Во најобемниот, погоре наведен писмен извор за Сварог, овој бог (како ни Дажбог) не е основна цел на исказот, туку сретство преку кое, едно егзотично по култура и време античко сиже, (еднаш веќе реинтерпретирано во христијански контекст), требало да биде доближено до читателот кој припаѓал на една средновековна словенска култура. Оттука, во однос на научната употребливост на овој извор се поставува ако клучно прашањето, до кој степен и во кои конкретни елементи, словенските богови од преводот се совпаѓале со античките парадигми од оригиналот, а во кои не. Сметаме дека досега применуваниот принцип на "прифаќање само на различното" е одвеќе рестриктивен, бидејќи го исклучува словенскиот карактер на сите факти од преводот што се присутни и во оригиналот. Со тоа се деградираат оние особености што евентуално би биле заеднички за Феост т.е. Хефест од хрониката и за Сварог, а кои всушност и го навеле словенскиот преведувач да го земе вториот како аналогон на првиот. Бидејќи таквото детално оценување на фактите не го овозможува самиот текст, ниту било кои други извори, се решивме да го изведеме

<sup>24</sup> Боровский 1982, 13 (на последното место се претпоставува светилиште на Сварог). Можно е некои од овие и наредните топоними да не биле директно поврзани со Сварог, туку со веќе наведените сродни или сосем други значења на коренот "свар" (за овие значења: Skok 1974).

<sup>25</sup> Според Niederle 1916, 106 фус нота 3.

<sup>26</sup> Иванов, Топоров 1965, 141. Тука треба да се спомне и чешката персоналија Svar (XII век) која во аналогна форма, во XIII век се јавува и во документите од Померанија (Niederle 1916, 108, 109, фус нота 4).

<sup>27</sup> Герасимов 1960, 557 фус нота 3.

<sup>28</sup> Вџарова 1986.

<sup>29</sup> Niederle 1916, 105-107.

на интердисциплинарно ниво, споредувајќи ги елементите од содржината на текстот со аналогни факти од други сфери на традиционалната култура на Словените. Ова го применуваме свесни дека ваквиот пристап не обезбедува апсолутна потврда на фактите од текстот, туку претставува прилог во долгиот процес на доближување до вистинските решенија.

Хеопходно беше, на почетокот, од овој и останатите извори да се издвојат и групираат сите потенцијални односи, карактери и функции, ставени под името на Феост т.е. Сварог, чиј број се покажа не така мал:<sup>30</sup>

1. Сар - владее над некаква територија со глобален карактер (светот - вселената - човештвото) во одреден (по ран) период

2. Репрезент на дамнешни времиња (по линија наретходната функција)<sup>31</sup>

3. Покоровителство над редот - поредокот, преку:

- а) востановување на законот за моногамија
- б) казнување на прекршителите на тој закон
- в) уредување, делење, организирање на светот (судејќи според ликовните претстави)<sup>32</sup>

4. Функција на родител (татко)

- а) експлицитно на богот по име “Сонце” нарекуван Дажбог
- б) на огнот т.е. богот Сварожич (имплицитно преку истиот корен на обете имиња, како и конкретната патронимска форма на Сварог (во значење на “потекнат од Сварог”, “син на Сварог”, “припадност на Сварог”)
- в) од овие е можна и генерализација: -функцијата татко на уште некои или на сите други богови<sup>33</sup>

5. Врска со (покровителство над) семејството (можеби посредно и со плодноста на луѓето),<sup>34</sup> преку:

<sup>30</sup> Се решивме да не ги анулираме ни оние за кои во науката постои начелен (но неаргументиран) став дека не можеле да му припаѓаат на Сварог.

<sup>31</sup> Во чешскиот и словачкиот јазик постои глоса *praboh, prabuh* (прабог) која може да биде одраз на оваа функција (види Леже 1984, 55; Афанасьев 1865, 133).

<sup>32</sup> Според Миролубов (1981, 213), во Јурьевка, над иконите се обесувало крстче со повеќе краси, нарекувано “зворжим” или “зворожим” (спореди со Сварог, Зварог). кое имало облик на крст дури и ако се гледало отстрана. Се верувало дека тоа ја дели земјата на четири дела (за крстот и врховниот бог: Чаусидис 1994, 471-473).

<sup>33</sup> Во прилог на постоењето таков однос меѓу врховниот и останатите богови од словенските пантеони, говорат и други извори: -според Хелмолд (сап. 84 с. 160), Ободритите веруваат дека постои на небото еден врховен бог “... а другите богови ... потекнуваат од неговата крв ...”; говорејќи за Русите и Бугарите на Волга, Ибн-Фадлан (99/210 б) го спомнува главното божество (“нашиот господ”) чиј идол, во светилиштето се издигал над помалите фигури што го окружувале и ги прикажувале “... жените на нашиот господ, ќерките негови и синовите негови” (Ковалевскин 1956, 142, 143). Афанасьев (1865, 133) во врска со врховниот бог го актуализира терминот “прибоги”, во значење на богови, помлади или произлезени од него.

<sup>34</sup> Оваа функција можела да биде овоплотена преку засебна хипостаза на врховниот бог, манифестирана преку посебен теоним (Род) и митска слика (антропоморфизирани фалус). За ова види: Рыбаков 1981, 438-470; Чаусидис 1994, 341-365, 446-453.

- а) востановување на законот за моногамија
- б) казнување на прекршителите
- в) функцијата родител - татко (експлицитно на Дажбог и имплицитно на Сварожич)

6. Врска со огнот, преку:

- а) казнувањето на промискуитетните во “огнени печки”
- б) добивање на името Сварог во контекст на спомнатата казна (оган - печка - горење)<sup>35</sup>
- в) посредно, преку врските со металургијата<sup>36</sup>
- г) преку огнот кој луѓето го нарекуваат Сварожич - форма која индицира на врската татко Сварог - син Сварожич<sup>37</sup>
- д) посредно преку функцијата татко на Сонцето - Дажбог (имплицитно: сонцето како аналогон на огнот)

7. Врска со металургијата:

- а) во време на владеењето на богот, од небо паѓаат (имплицира: тој ги фрла) клешти со помош на кои луѓето коваат оружје (кое порано било дрвено и камено)
- б) создавање (имплицира ковање ?) на сонцето<sup>38</sup>
- в) посредно, во релација со функциите поврзани со огнот

8. Врска со сонцето преку:

- а) функцијата татко на Сонцето наречено Дажбог, експлицитно наведен како негов син<sup>39</sup>
- б) функцијата творец на сонцето<sup>40</sup>
- в) присуството на сонцето (мултиплицирано) во наведените митски слики

<sup>35</sup> Во прилог на ова одат: -словенската позајмица *šfarog* во румунскиот, со карактер на придавка, во значење на “сув”, “изгорен” (Skok 1974); *Rarog* - огнен дух од чешките, словачките и украинските баења, според Иванов, Топоров (1965, 141) веројатно во врска со Сварог, (види ја формата *Svarovšek*: стр. 61).

<sup>36</sup> Во некои словенски јазиси “свар”, е вклучен во поими поврзани со металургијата (на пример: “сварка” = ковање, спојување), но изгледа во поширок контекст на “термичка обработка” која вклучува и готвење (варење).

<sup>37</sup> Во јужнословенските песни (во контекст на обредите околу палењето на светиот оган), експлицитно се појавува односот “Бадњак = стар бог / Божиќ = млад бог”, кој дозволува релација “Бадњак = Сварог = стар бог / Божиќ = Сварожич (и Дажбог ?) = млад бог (Иванов, Топоров 1965, 133, 134). Својството “Сварог - стар бог” оди и во прилог на функцијата 1 и 2 од нашата листа.

<sup>38</sup> За ковањето на сонцето види фус нота 16.

<sup>39</sup> Според една приказна од Мачва (западна Србија) “Био Дабог сар на земљи а Господ Бог на небесима” (Kulišić 1979b, 203) од што може да следи: Господ Бог = Небесен бог - Сварог (татко на Дабог т.е. Дажбог). Ако е Дажбог = Сонце, тогаш оваа функција ја одразува и познатата песна “Sar nebesni kad ženjaše sunce” (Нодило 1981, 148).

<sup>40</sup> Бидејќи денот настапувал пред појавата на сонцето, архаичниот човек не го третираше сонцето како причина за појавата на дневната светлина, туку обратно, како нејзин објект, т.е. последиса; во изворите тоа е “дневное око” (око на денот) “вещ бо есть слнце свету ...” (Рыбаков 1987, 440, 441); види исто така: Nodilo 1981, 148.

9. Врска со небото:

а) Фигурата на претпоставениот Сварог, на обработуваните митски слики е поистоветена со небесниот свод<sup>41</sup>

б) од небото паѓаат клешти (имплицитно тој од таму ги фрла, од што следи дека таму и престојува)

в) функцијата “творење на сонцето”, со оглед на претходниот факт и врската сонце - небо, имплицира дека и чинот на творењето се одвива на небото, односно дека и Сварог е на небо

г) посредно, преку функцијата татко на Сонцето - Дажбог и тоа во контекст “Сварог - сонце; сонце - небо; Сварог - небо”, или во опозиција: “Дажбог - Дабог - цар на земјата, неговиот татко (Сварог?) - цар на небото”<sup>42</sup>

10. Прв во човештвото - “историјата”, главен - врховен - единствен бог (може да произлезе преку фактите според кои, во епохите пред владеењето на Сварог постои плурализам од богови)<sup>43</sup>

11. Творец - создател на:

а) сонцето - експлицитно како татко, без или со дефиниран чин на креација (“творение” и “ковање”)

б) огнот (имплицитно како татко, преку релација со патронимскиот облик Сварожич)

в) имплицитно на ковачките клешти и преку нив на самата металургија

г) имплицитно на законот (може да следи и општо законите и генерално редот - поредокот) преку основање на конкретен закон и казнување на оние што не го почитуваат

д) имплицитно на семејството (моногамно), преку претходните функции

Сметаме дека оваа анализа го покажува согласието меѓу повеќето спорни карактери на Сварог од словенскиот превод на Малалината хроника и изворните словенски митолошко-религиски традиции, што говори во прилог на тоа дека повеќето од функциите на Хефест од хрониката, барем во општа смисла, соодветствувале на карактерот и функциите на неговиот словенски аналогон Сварог.<sup>44</sup>

### Завршни согледувања

После ова истражување, претставите за словенскиот бог Сварог значително се прошируваат, ако не повеќе, тогаш барем во смисла на некакви нови потенцијални

<sup>41</sup> Според Vasiljev (1986, 40), во Ипатијевската летопис изричито се вели дека Словените, небото го нарекуваа Сварог (поради непровереноста, фактот не го наведовме во пасусот со останатите извори). Во прилог на ова оди и глосата *свор* (во “*Mater verborum*”), во значење на *zodiacus* = небо во движење (види фус нота 19).

<sup>42</sup> Види фус нота 39.

<sup>43</sup> Во контекст на овој карактер може да се земат чешките *Svebuh* (персоналија) и *svebohu* (топоним) во кои се крие епитетот и на првобитниот и врховен бог (би додале сеопфатен, апсолутен бог кој го опфаќа сето, меѓу другото и сите богови): Leže 1984, 55.

<sup>44</sup> Многу потемелна таква анализа би можела да се оствари со проширување на контекстот на поопшто ниво, поврзано и со останатите словенски врховни небесни богови.

насоки во чии рамки, во иднина, би можеле да се бараат дополнителни аргументи и докази.

Особено е важно што сите категории на факти, дојдени од разни научни дисциплини, се сложуваат околу небото и светлината поточно “светлото небо” или “небеската светлина” како суштествен симбол и елемент на Сварог. Во однос на уточнувањето и правилното разбирање на, се чини, прилично езотеричната суштина на ова божество, од особено значење се двете негови еманации - сонцето и огнот - (персонализирани во засебни богови), околу кои, меѓу другото, се одвивале и основните недоразбирања на повеќето од досегашните истражувачи.<sup>45</sup> Иако врската на Сварог со сонцето и огнот не може да се оспори, тој сепак го застапува всушност само она што е заедничко за овие два елемента и што, во претставите на древниот човек се јавува како нивна причина, генератор, а тоа е елементарната т.е. супстанцијалната светлина, изворно иманентна на дневното небо, самата недофатна, непознатлива, дури и неделотворна, но содржана во овие два (како и во уште некој) елементи. Такви својства таа му влева и на богот што ја овоплотува и персонализира. Затоа и Сварог, судејќи според наведените факти е самиот нематеријален неопиплив, недофатлив, неконкретен, неделотворен дури и “несегашен” и не докрај антропоморфен, се додека не се овоплоти, генерира во своите конкретни и делотворни еманации: сонцето Дажбог и огнот (домашниот оган) Сварожич.

Овие одлики го сврстуваат во добро познатата и темелно истражена категорија на богови од типот “*deus otiosus*” (предодредена за врховните небесни богови), за кои се својствени функциите: -владеење со светот во дамнешни, митски, идеални времиња; - подоцна повлекување од конкретните функции и воопшто од сферите дофатни на човекот; -престој во космички (пред се небески) зони, недостапни за луѓето; - оставање на намесник (наследник, син) на земјата кој го продолжува владеењето.<sup>46</sup>

Фактот што Сварог и неговите идоли не се спомнуваат во средновековните слова против паганството, што го нема ни во познатите словенски пантеони, во контекст на претходните информации укажува на тоа дека навистина се работи или за врховен бог “во сенка” кој дејствува преку свои намесници, а непосредно само во особено неопходни случаи, или пак, дека е навистина “стар” т.е. “древен” бог кој на ниво на култот е заменет од наследници, па оттука, во средниот век е присутен само во митологијата, од каде ќе навлезе и во делата со книжевно-историски карактер. Ваквата негова, од аспект на култот неактуелна состојба, изгледа не била доволна да ги иницира христијаните за негово критикување (што не се однесува и на неговиот имењак Сварожич).

Враќајќи се, после ваквата анализа на Свароговиот лик, кон добро познатите во науката историски извори, не можеме а да не ги согледаме како далекувиди и актуални тезите изречени уште од Афанасјев, дека зад безимениот врховен бог кај Прокопиј и Хелмолд се крие врховно божество од спомнатиот тип, а можеби и конкретно Сварог.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Види: Kulišić 1979a, 170-173. Идентификацијата на Сварог со огнот се провлекува и во најновите трудови (на пример: Иванов, Топоров 1995, 348, 349) и покрај тоа што, според нас вистинското решение е веќе одамна апострофирано (Афанасјев 1865, 129-132).

<sup>46</sup> Елијаде 1986, 118-120; Елијаде 1992, 104-109.

<sup>47</sup> Афанасјев 1865, 131-133.

Во завршниот дела на оваа статија должиме некакво, барем начелно културно-историско оправдување на клучната во ова истражување релација меѓу словенскиот Сварог и авестинскиот З’рван. Свесни за сложеноста на ова прашање и компетенциите што ги бара од истражувачот, се решивме само да ги наведеме трите основни модели во чии рамки сметаме дека мора да се наоѓа решението. Според нив, релациите меѓу сликите од велестинската и луристанската плочка и имињата на Сварог и З’рван би се базирале:

-врз некоја заедничка парадигма од времето на индоевропската празаедница

-на индоиранската компонента која преку северозападната гранка на иранските народи (Скити, Савромати, Кимеријци ...), по пат на културни и демографски влијанија се вградила во културата на некои идни словенски популации.<sup>48</sup>

-на некакви уште подоцнежни влијанија на одредени ирански или иранојазички популации врз Словените, или на нивното учество во етногенезата и културното конституирање на словенскиот етнос (непосредно пред или во текот на самата голема преселба на народите).<sup>49</sup>

Предложените обележја и функции, освен со веќе спомнатиот З’рван, го врзуваат Сварог со неколку митски ликови кои, како и тој, носат печат на “прастари божества” што го изгубиле својот култен карактер, преживувајќи единствено во медиумот на митот (Кронос - Хронос, Сатурн, Имир, Пуруша ...). Како и претпоставениот Сварог од прикажаните митски слики, и овие негови аналози го носат карактерот на прасуштества со гигантски макрокосмички размери, често бесполови или хермафродитни, ставени во функција на градители, организатори или поддржувачи на небото или пошироко на космосот.

Релацијата меѓу Хефест и Сварог во словенскиот превод на Хрониката на Јован Малала, меѓу другото, го покажува и нашето непознавање на вистинскиот карактер на архаичниот, преолимпски Хефест. Клучната функција, заедничка за обата бога е секако господарството со огнот. Во контекст на нашата релација со карактерот на Сварог и неговите митски слики, заслужува внимание и хипотетичната етимологија (можеби изворна праetimологија) на името на Хефест, која според Гревс изворно гласела “hemeo-phaistos” во значење на “оној кој сјае дење”. Истиот автор предлага, дваесетте Хефестови треножници да се толкуваат како златни сончеви дискови со три нозе, што обрамувале некоја негова рана икона (спореди со соларните розети околу телото на словенскиот бог: **Т. I-1**).<sup>50</sup>

Согледан во дијахрониски и компаративно-митолошки контекст, Сварог е средна фаза на еден религиски процес на кој можело да му претходи женско божество со макрокосмички карактер, манифестирано преку типот на таканаречена “фалусна мајка”, (на пример: Горгона-Медуза, Дурга - Кали, Белона ...), а му следи некој тесно специјализиран врховен бог, (кај Словените, покрај спомнатите, особено громовникот и конкретно Перун), кој ќе наследи многу од неговите функции и својства.

<sup>48</sup> Таквата иранска (скитско-сармауско-аланска) генеза на Сварог ја допушта и Niederle (1916, 109). Воопшто, во последно време, во науката повторно се актуализира значењето на иранската компонента во оформувањето на словенските етноси и нивната култура (и религија), на пример, во делата на В.В.Седов, Б.А.Рыбаков, Z. Binski, А. Лома (види: Чаусидис 1996, 256,257).

<sup>49</sup> Можеби со посретство на Антите, Србите и Хрватите (во кои е присутна значителна иранска компонента), или преку туркојазичните народи (Бугари, Авари ...).

<sup>50</sup> Graves 1974, глава 23/1.2. Во оваа смисла се чини близок и иконографскиот тип на хиндуистичкиот Шива-Натараца, кој го игра тансот на космичките циклуси под свод (или во круг) од мултиплицирани пламени.



Литература:

- Афанасьев А. 1865, Поэтические воззрения славян на природу, Т. I, Москва.
- Боровский Я.Е. 1982, Мифологический мир древних киевлян, Киев.
- Brandt M. 1989, Izbori zla, Zagreb.
- Чаусидис Н. 1992/93, Пагано-словенски култни предмети од Тесалија (I), (II), Годишен зборник на Филозофскиот факултет, 19(45), 20 (46), Скопје, 1992, 1993.
- Чаусидис Н. 1994, Митските слики на Јужните Словени, Скопје.
- Чаусидис Н. 1996, Дијахронското компарирање на религиозните и етно-културните процеси на почвата на Македонија, во: Религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија, Скопје.
- Чаусидис Н. 1996/97, Как изучать славянские двухпластинчатые фибулы в дальнейшем? в: Труды VI Международного конгресса славянской археологии, Москва, (во печат).
- Чаусидис Н. 1997, Претставите на словенските богови-опоненти во ликовниот медиум, Културен живот, 1997/1, Скопје.
- Дандамаев М.А. Луконин В.Г. 1980, Култура и економика древнего Ирана, Москва.
- Елијаде М. 1986, Свето и профано (Le Sacre et le Profane), Нови Сад, 1986.
- Елијаде М. 1992, Аспекти на митот (Aspects du Mythe), Скопје.
- Фасмер М. 1967, Этимологический словарь русского языка, Москва.
- Филарет 1894, Святыя южных славянь, С.-Петербургъ.
- Георгиева С. 1974, Керамиката од двореца на Царевец, во: Царевград Трнов, София.
- Георгиева С. 1986, Вещественные остатки славянского paganism во время развитого феодализма (XII-XIV вв.) в Болгарии (резиме на рефератот од симпозиумот “Словенска паганска религија - материјални остатоци и писмени извори, Прилеп).
- Герасимов Т. 1960, Сведение за един мраморен идол у българските славяни в Солунско, во: Езиковедско етнографски изследвания в памет на акад. С. Романски, София.
- Грантовский Э. А. 1980, Зерван, во: Мифы народов мира, Москва
- Graves R. 1974, Grški mitovi (The Greek Myths), Beograd
- Иванов В.В., Топоров В.Н., 1965, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, Москва.
- Иванов В.В., В. Н. Топоров 1980, Балтийская мифология, во: Мифы народов мира, Москва.
- Иванов В.В., Топоров, В.Н. 1995, Сварог, во: Славянская мифология (Энциклопедический словарь), Москва.
- Ježić M. 1987, R'gvedski himni - izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe, Zagreb.
- Ковалевский А.П. 1956, Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 годах, Харьков, 1956.
- Kulišić Š. 1979a, Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških, Sarajevo.
- Kulišić Š. 1979b, Dabog i nebesni bog u svjetlu novijih istraživanja, Traditiones, 5-6 (1976-77), Ljubljana.
- Leže L. 1984, Slovenska mitologija (L. Leger. La mythologie slave), Beograd.
- Mansikka V.J. 1922, Die Religion der Ostslaven, Helsinki.

- Mayrhofer 1974, A concise etymological sanskrit dictionary, Heidelberg.
- Миролюбов Ю. 1981, Риг-Веда и язычество, Мюнхен.
- New Larousse 1968, New Larousse encyclopaedia of mythology.
- Niederle L. 1916, Slovanske starožitnosti, Praha.
- Nodilo N. 1981, Stara vjera Srba i Hrvata, Split.
- Рыбаков Б.А. 1981, Язычество древних славян, Москва.
- Рыбаков Б.А. 1987, Язычество древней Руси, Москва.
- Skok P. 1974, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Zagreb.
- Vasiljev S. 1986, Slovenska mitologija, Beograd,
- Werner J, 1953, Slawische Bronzefiguren aus Nordgriechenland, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1952/2, Berlin.
- Въжарова Ж. 1986, Язычество у южных славян - болгар, (резиме на рефератот од симпозиумот “Словенска паганска религија материјални остатоци и писмени извори”, Прилеп).

## **The Slavic Pantheons in visual medium - Svarog**

*Nikos Čausidis*

In the research on Slavic mythological-religious systems - or, in this particular case the pantheon - that have been conducted so far, visual images of Slavic deities have been mostly used as “illustrative material”, only in a few cases were they considered as basic autonomous research material. The article represents a segment of a global research emanating precisely from the visual images of the Slavic deities. In this particular case, the primary research starts from the early Slavic artefacts dated from the 7th century A.D. - the plates of a cult character found in Velestino in Thessaly, and a particular type of the so-called radiate-headed fibulae, found in Pannonia, Albania and Asia Minor. On the basis of his earlier research and by analysis of iconography and symbolical features of these finds, the author attempts to define a type of a mythical picture that could be described as “anthropomorphic firmament with the phases of a solar cycle”. By its Slavic analogies he diachronically follows this mythical picture on the standing tombstones (“stečci”) found in the Balkans and dated from the late Middle Ages, as well as jewellery, and folk embroideries dated from the 19th and the beginning of the 20th centuries.

Subsequently, by comparative analysis, this iconographic type (especially the Thessaly finds) is compared to the almost 1400-year-old analogue image on a silver plate belonging to the group of the so-called Luristan bronzes. Furthermore, the author applies the principles of comparative analysis to the deities who are associated with these mythical pictures (the Iranian-Avesta god Z’rvan, and the Slavic god Svarog). The close relations of their theonyms (Z’rvan - Zvarun - Zvarog - Svarog) as well as the etymological components of their names (svar, svarg = the sky, the bright sky, celestial light) point to the close relations between Z’rvan and Svarog. The author cites written sources, toponyms, and other language traces associated with the Slavic Svarog. On the basis of iconographic, etymological and semiotic analysis, as well as the analysis of the ancient written sources (especially the Slavic translation of the Malala’s Chronicle), the author suggests a list of potential functions and attributes of Svarog, as well as his sphere of existence and activities.

In conclusion, the author sums up the results of his earlier analysis, which reveal the profoundly esoteric essence of Svarog. Although Svarog is related to the fire and sun (and the deities Svarožič and Dažbog who represent those two elements), in its very essence Svarog incarnates only the most elementary, i.e. substantial light (which is unreachable, non-material, and unfathomable) originally immanent to daylight but also included in the above-mentioned elements. These characteristics justify the key functions ascribed to Svarog: his supreme character on the one hand, and non-activity (deus otiosus) on the other hand; he is assigned the roles of a procreator, the father and the supreme ruler of the gods, the universe and order, as well as the role of being a link to former times.

Finally, the author introduces some Indo-European parallels towards such an understanding of a macrocosmic, semi-anthropomorphic Svarog (Cronus, Saturnus, Puruša, Ymir), and suggests three alternatives for the cultural-historic justifications for the Iranian-Avesta-Slavic relations, which are the underlying basis of the research.

# Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction

Zmago Šmitek

*The Slovene Kresnik tradition has numerous parallels in Indo-European mythologies. Research has established connections between the myth about a hero's fight with a snake (dragon) and the vegetational cult of Jarilo/Zeleni Jurij. The Author establishes a hypothesis about Iranian influences (resemblance to figures of Yima/Yama and Mithra) and outlines a later transformation of Kresnik in the period of Christianization.*

If it is possible to find a mythological figure in Slovene folk tradition which is reminiscent of a "higher" deity, this would undoubtedly be Kresnik. It is therefore not strange that different researchers were of the opinion that Kresnik represented the key to old Slovene mythology and religion.<sup>1</sup> Their explanations, however, are mostly outdated, insufficiently explained or contrasting in the context of contemporary findings of comparative mythology and religiology. Equally doubtful is also the authenticity of older records about Kresnik since the still living traditions seem not to verify them.<sup>2</sup> Kresnik thus remains a controversial and mysterious image as far as the origin of his name is concerned, but also concerning the role and the function it was supposed to have in old Slovene, Slavic and Indo-European mythological structures.

The first extensive and thorough comparative study about Kr(e)snik was written by Maja Bošković-Stulli.<sup>3</sup> She justly ascertained that there were differences between the majority of Slovene records on Kresnik and the data on a being with the same name collected in Croatia and east of it. On the other hand, however, certain fragments of Slovene tradition did correspond to the image of Krsnik which she had documented during the course of her

<sup>1</sup> Kresnik was linked to Božič or Svarožič (Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Znanstvena knjižnica, Tome 4, Celje 1930, p. 8), with Svetovit (Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev I*, 2nd ed., Ljubljana 1989, p. 385), he was thought to be the "Sun personified", (Ivan Grafenauer, *Bogastvo in ubožstvo v slovenski narodni pesmi in v irski legendi*, *Razprave IV.*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede, Ljubljana 1958, p. 61), a lunar deity (Damjan J. Ovsec, *Slovanska mitologija in verovanje*, Ljubljana 1991, p. 470), and Davorin Trstenjak compared him with the Indian god Krishna (*Raziskavanja na polji staroslovanske mythologie*, *Letopis Slovenske matice* 1870, p. 25).

<sup>2</sup> According to Milko Matičetov the data by Davorin Trstenjak could be deemed the most questionable of all (Milko Matičetov, *O bajnih bitjih s prstavkom o Kurentu*, *Traditiones* 1985, p. 25).

<sup>3</sup> Maja Bošković-Stulli, *Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung*, *Fabula* 1960, No. 3, pp. 275-298; idem, *Hrvatske i slovenske usmene predaje o Krsniku - Kresniku*; in: *Usmena književnost kao umjetnost riječi*, Zagreb 1975, pp. 205-227; idem, *Testimonianze orali croate e slovene sul Krsnik - Kresnik*, *Metodi e ricerche*, n.s., VII (1988), No. 1, pp. 32-50. The Author published part of the material on Krsnik in Dalmatia under the title *Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača*, *Narodna umjetnost* 1975, No. 11-12, pp. 5-159.

field work in Istria, the image about which there are also records from the Quarnero islands and Dalmatia. Since this geographic area did not have close historic or linguistic connections with the territory of present Slovenia, she assumed that the extension of Kresnik is the result of old Slavic colonization and/or a potential influence of pre-Slavic cultures in this area.<sup>4</sup> Based on this supposition she derived a logical, yet questionable conclusion: if this is an identical or kindred ethnic substratum, then the figure of Kresnik should be uniform everywhere, typologically as well as functionally. Anything disruptive of this supposed uniformity was thus disturbing and suspicious. Hence she was ready to believe Slovene data on Kresnik only if it matched the information she or other expertly trained researchers collected mostly outside Slovene ethnic territory. Consequently she did not find objectionable Kelemina's reports that Kresnik watches over the well-being of his territory, that he turns into different animals, or that those who fight him have to be born on the same day, because all of these particulars have been verified on the territory of her "own" fieldwork.<sup>5</sup> She also accepted Kelemina's note that the Kresniks fought one another despite the fact that in Istria the opponents of the Kresniks were only the "štrige/štrigoni") because this is parallel to the South Slavic legends about "Moguti" and "Zduhači".<sup>6</sup> She labelled most of the other notes from Kelemina's collection as utterly unreliable and an alleged product of the fantasy of romantically-inclined note-takers of the 19th century.<sup>7</sup> Since it is not possible to estimate the authenticity of cultural elements in individual Slovene areas (i.e. in Štajerska and Koroška) only by making analogies with Istria and Dalmatia, this was a methodological mistake. The fact that Kresnik, despite the same name, proved to originate from two entirely different traditions, was thus interpreted in the wrong way.

In view of obvious difficulties with the inductive method of Kresnik's mythological explanation, deduction is becoming more valuable again. A more recent attempt at a mythological explanation of Kresnik by Nikolai Mikhailov follows this orientation.<sup>8</sup> Unlike Maja Bošković-Stulli, he not only has no doubts regarding the value of Slovene legends about Kresnik, but sees Kresnik's role in the very center of Proto-Slavic or Balto-Slavic mythology, in the "basic myth" as has been reconstructed and quite persuasively argued by V.V. Ivanov and V.N. Toporov.<sup>9</sup> This is the myth about the duel between Perun, the god of heavens (the thundermaker), and his evil opponent Veles, a chthonic deity. A female figure was supposed to be connected with the two, but it was impossible to establish its original name. This reconstruction is based primarily on East Slavic (especially Belarus) data, but was also confirmed for the area of South Slavs by R. Katičić and other authors.<sup>10</sup> While the scheme of the "basic myth" was thought to be identical throughout the Balto-Slavic area, the names of the partakers and their attributes change in different versions.

<sup>4</sup> Bošković-Stulli 1960, p. 296

<sup>5</sup> Kelemina, p. 39 (2.III), pp. 88-90 (35.I-III); Bošković-Stulli 1960, p. 291.

<sup>6</sup> Kelemina, p. 90 (36.I-II), p. 92 (37), p. 93 (38); Bošković-Stulli 1960, p. 289.

<sup>7</sup> Bošković-Stulli 1960, p. 275, 278; idem, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, p. 224, 234.

<sup>8</sup> N.A. Mihajlov, *Fragment slovenskoj mifologičeskoj tradicii*, in: *Koncept dviženija v jazyke i kul'ture*, Rossijskaja akademija nauk, Institut slavjanovedenija i balkanistiki, Moscow 1996, pp. 127-141.

<sup>9</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*, Moscow 1974.

<sup>10</sup> Radoslav Katičić, *Hoditi-roditi*, *Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus*, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* (= *WSIJ*) 33 (1987), pp. 23-43; idem, *Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen*, *WSIJ* 34 (1988), pp. 57-75; idem, *Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines*

In Slovene notes about Kresnik, Mikhailov recognized some of the key motifs of the “basic myth”: Kresnik fights a negative hero who appears in the form of either a snake, a snake king or queen, a dragon, a giant, etc., or another, hostile Kresnik. During the fight, or afterwards, Kresnik’s victory is followed by a storm, by black fog or clouds, lightning and thunder, rain or hail, all of which bring about a bountiful harvest.<sup>11</sup> According to Mikhailov, the fight among the Kresniks and the figure of “the evil Kresnik” (Vidovin) already belong to a degenerative phase of the myth under the influence of Christianity. Moreover, it was presumed that three chronological sequences of Kresnik were evident in folk tradition: a deity, a good demon, and a benevolent hero.<sup>12</sup> Kresnik’s dwelling on a mountain or in the sky, his attributes which link him with fire, lightning and the color of gold, his connection with certain animals and atmospheric phenomena - all of these place him in the role of the thundermaking god. Mikhailov was also in favour of analyzing some other folk sources about Kresnik (i.e. song tradition) and of researching the St. John’s Eve ceremony. In connection with the term *kres* and the process of the St. John’s Eve celebration he indicated connections with the Baltic area and with an Old Prussian ceremony (*kresze, krysze, keyse*) which is described in sources from the 15th century, but about which no details are known. He also stressed the analogy between Kresnik and his Lithuanian, Latvian and Old Prussian double (*Perkūnas, Perkons, \*Perkuns*).<sup>13</sup> According to Mikhailov the etymology of the word *kres* is almost certainly connected with the notion of fire, but also with striking a fire (hitting, setting ablaze, sparkling, glittering). The third variant is: “*kresen* = lively, strong.” This last interpretation originates mainly from the Balto-Slavic linguistic fund.<sup>14</sup> Mikhailov finds meaningful especially the association *kres - kresanje* (sparkling) which is thought to denote the thundermaker, a deity of lightning and thunder.

Speaking of etymologies, let me remind the reader that older researchers (G. Krek, J. Šuman, J. Kelemina) derived Kresnik from the name of East Slavic sun god Hors (*Khors*). *Khors* was thought to be borrowed from Iranian *Khursid* (personified Sun). Kresnik, however, was thought to be only a nickname of the god whose real name was Svarožič (Božič), thus the son of Svarog, the god of light.<sup>15</sup> This explanation has already been rejected by F. Bezlaj, and is thought to be problematic by N. Mikhailov as well.<sup>16</sup>

---

urslawischen Fruchtbarkeitsritus 1-2, WSIJ 35 (1989), pp. 57-98, 36(1990), pp. 61-93; idem, Nachtrage zur Rekonstruktion der Texte eines slawischen Fruchtbarkeitsritus 1-2, WSIJ 36 (1990), pp. 187-190, 37 (1991), pp. 37-39; idem, Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, WSIJ 38 (1992), pp.53-73; idem, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawische Fruchtbarkeitsritus 1-2, WSIJ 39 (1993), pp. 35-56; 40 (1994), pp. 7-35; Vitomir Belaj, Randbemerkungen zu Katičić’ “Nachlese”, WSIJ 34 (1988), pp. 159-161; idem, Hoditi - goniti. Drugi aspekt jednoga praslavenskog obreda za plodnost, Studia ethnologica 2 (1990), pp. 49-75; idem, Mladenkin vijenac na suhoj grani. Mitska pozadina jednoga svadbenog običaja u sjevernoj Hrvatskoj, Studia Ethnologica Croatica 4 (1992), pp. 81-91; idem, Der mythologische Hintergrund eines kroatischen Hohzeitsbrauches, WSIJ 41 (1995), pp. 43-50.

<sup>11</sup> Mihajlov, p. 130.

<sup>12</sup> idem, p. 135.

<sup>13</sup> Nikolai Mikhailov, Baltico-Slovenica. Alcuni paralleli mitologici, Res Balticae 1996, pp. 164-166, 168-169; idem, Eine slowenisch-prussische lexikalisch-mythologische Parallele: *kres/ kresze*, Slovenski jezik - Slovene Linguistic Studies 1 (1997), pp. 151-159. The first to mention the Old Prussian St. John’s Day bonfire-making, in comparison with the one celebrated in Slovenia, was Gregor Krek in his etymological treatise *Kres* (Kres 1881, p. 54, 55).

<sup>14</sup> Mikhailov, pp. 165-166.

<sup>15</sup> Gregor Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, 2. Aufgabe, Graz 1887, pp. 393-394; Josef Šuman, Die Slovenen, Die Volker Oesterreich-Ungarns, Bd. 10, Wien und Teschen 1881, p. 22; Kelemina 1930, p. 8.

<sup>16</sup> France Bezlaj, Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih, Slovenski etnograf 3-4 (1951), p. 346; Mikhailov 1997, p. 5.

Maja Bošković-Stulli was also of the opinion that Kresnik has no connection with personified Fire and Sun. She suggested a derivation from the word *krst* (meaning cross and baptizing). In support of her hypothesis that this expression is Old Slavic and thus pre-Christian she also cited some other authors, among them F. Miklošič.<sup>17</sup> Old Serbians knew the *krstovi* as guardians of territories, settlements and borders.<sup>18</sup> These primitive idols were made in the shape of a cross which represented protection of property and harvest in more traditional parts of the Balkans as well.<sup>19</sup> Of interest is her presumption that even before they had settled on the present territory, Slavs encountered Christianity and its symbols, which might have affected the image of Kresnik.

Franc Jeza explained the origin of the word *kres* in a totally different way. He tied it to the Old Norse expression *hress*, meaning “fresh, fiery, alive, lively, merry.” *Hressa* denotes “to refresh, to invigorate, to encourage.” *Hress-foerr*, for instance, would thus denote “burning lively,” the same as “*Freundfeuer*, ogin tuga veselja, krejs” (the fire of joy, bonfire) as defined by Hippolytus in his *Dictionarium trilingue* (II, 63) at the beginning of the 18th century.<sup>20</sup> The fire of merry celebration should also present the center of each solstice celebration.

Finally, let us also mention the explanation of Alemko Gluhak that aside from fire and the position of the sun, the Old Slavic word *kres* denoted mainly the revival and awakening of nature and man. This is where the rituals of Jarylo and Zeleni Jurij come from. On St. George’s Day, the pre-Christian *Božitъ*, son of God, appears in order to revive vegetation and make the wheat harvest plentiful. Gluhak’s opinion that the Indo-European root *\*ker-*, *ker-*, *kre-*, “to grow, to feed” appears in, for instance, in ion. *κουροζ*, dor. *κῶροζ*, “young man” (lat. *Ceres*, -eris, Italic and Roman goddess of fertility) is by no means meaningless for our research of the Indo-European context of Kresnik.<sup>21</sup>

Marija Gimbutas stressed the fact that parallels should be found for Slavic mythological figures in a wider Indo-European territory. Along with this, she also drew attention to the etymological relationship of Slavic terms from the sphere of religion and ethics with the corresponding Iranian vocabulary. We can also agree with her notion that a reconstruction of Slavic religion must be based mainly on a hypothesis about the existence of a god similar to the already-known gods from the Indo-European or Indo-Iranian pantheon; evidence and modifications in written sources and in the still-living folklore must be found afterwards.<sup>22</sup> Within such a comparative frame we can find numerous interesting parallels to the Slovene Kresnik, and more: “romantic fantasies” about Kresnik prove to be a rather consistent system. This is a confirmation and supplementation of some findings already arrived at by Mikhailov in his comparative study. But before we embark on a detailed analysis, it is im-

<sup>17</sup> Franz Miklosich, *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. Eine Sprachgeschichtliche Untersuchung*, Denkschriften der keiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe, Bd. 24 (1876), pp. 1-57.

<sup>18</sup> Veselin Čajkanović, *Studije iz religije i folklor*, Srpski etnografski zbornik XXXI, Beograd 1924, p. 106; Bošković-Stulli 1960, p. 296.

<sup>19</sup> Bošković-Stulli 1960, p. 297.

<sup>20</sup> Franc Jeza, *O ključnih vprašanjih rane karantansko-slovenske zgodovine*, Buenos Aires 1977, pp. 107-108; Jože Stabej, *Iz zgodovine slovenskega besedja*, Jezik in slovstvo 1969, No. 4, p. 122.

<sup>21</sup> Alemko Gluhak, *\*Vъzъm i\*Vъskrs*, *Filologija* 20-21, Zagreb 1992-93, p. 119, 122-123; also compare Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, Bern-München 1959, p. 577.

<sup>22</sup> Marija Gimbutas, *Ancient Slavic Religion: A Synopsis*, in: *To Honor Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday*, *Janua Linguarum, Series Maior XXXI*, Vol.1, The Hague-Paris 1967, p. 739.



perative to separate the mythological elements of Kresnik from other (possibly just as archaic) additions.

We have already noted that Slovene legends about Kresnik are mostly different from the ones in Istria and in other parts of Croatia. Since it is difficult to defend the hypothesis that all these differences spring solely from the rich fantasy of unscrupulous researchers (more about this later) it seems that we are dealing with two separate traditions, both present in our territory, yet with centers in different regions. If they really do originate from the same common basis, they can be defined as an "older" (motivically more accomplished) and a "younger" tradition. These labels were also used by Mikhailov, who had written that, as a "local spirit", Kresnik is the result of a later degradation of the original myth.<sup>23</sup> The "younger" cycle lacks all of Kresnik's mythological biography, and his figure is set in a wholly different, everyday environment on earth. The common traits - which (although only in certain variants) unite both cycles - are Kresnik's uncommon birth, his unusual capabilities, fighting this or that opponent, changing into different animal figures, the element of air in which fights take place, and Kresnik's influence on atmospheric phenomena. Kresnik as the protector of territory, *genius loci*, is thus only loosely connected with the "older" Kresnik who was the supreme ruler of the earth.

The findings of Carlo Ginzburg, who discovered parallels with the "younger" Kresnik among our Friulian and Hungarian neighbours and also in numerous other European cultures where Kresnik, of course, assumes other names, also testify that close relations between the two types of Kresnik are rather unconvincing.<sup>24</sup> Kresnik in his "younger" edition is thus not limited solely to the South Slavic cultural area and cannot be linked solely to Slavs and the time of their settlement.

Ecstatic cults, according to Ginzburg, are in some way connected with old Eurasian shamanism.<sup>25</sup> In view of our data this explanation seems convincing: let us remember, for instance, a typical shamanistic motif, the fight of the Kresniks under a (world) tree, the dismemberment of one of them, and his subsequent revival. In view of all this we cannot, of course, speak about the "older" and the "more recent" Kresnik. For practical reasons we shall name both alleged cycles of Kresnik the "mythological" and the "ecstatic" Kresnik. This is the structure of their contents (asterisk\* denotes partial or complete analogy) :

"Mythological Kresnik" :

1. There is only one Kresnik.
2. Kresnik is the son of god.
3. He is a "positive" hero.
4. He appears as a prince.
5. \*His mother gives birth to him after a nine-year pregnancy; he has a birthmark.

"Ecstatic Kresnik" :

1. There are several Kresniks who gather in groups.
2. Kresnik is a human (man or woman) with special powers.
3. He is an ambivalent creature.
4. Outwardly he does not differ from other people.
5. \*Unusual birth (placenta).

<sup>23</sup> Mihajlov, p. 140.

<sup>24</sup> Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, pp.130-160.

<sup>25</sup> *Idem*, pp. 149-151.

- |  |   |
|--|---|
| 6. He is connected to sun and fire.  | 6. Kresniks are mainly creatures of the night.  |
| 7. He travels across the sky in a golden chariot pulled by horses.                             |   |
| 8. His weapons are lightning, a mace, an axe, a hammer, a sword...                             |   |
| 9. He lives in "the ninth country."  | 9. They live nearby.  |
| 10. His palace is on the top of a mountain.  |   |
| 11. A tree grows by a well on top of the mountain.   |   |
| 12. On the mountain Kresnik grazes his herd or hunts.  |   |
| 13. His assistant is a dog.  |   |
| 14. Kresnik has a (twin?) brother or a sister.   |   |
| 15. He has an incestuous relationship with his sister (marries her).                           |   |
| 16. His opponent steals his herd, or wife/sister.  |   |
| 17. *Kresnik fights his opponent (a snake).  | 17. *Kresniks fight one another or wizards/witches.                                       |
| 18. *During the fight fighters turn into different animals.                                    | 18. *Opponents can also assume different animal shapes during their fights.               |
| 19. *The fight takes place on a mountain, in the air, or underground.                          | 19. *The battleground is in the air, in the middle of the crossroads, or below the trees. |
| 20. He saves his wife, or his property, from the underground or from water.                    |   |
| 21. *The cause for fighting can also be of local character - - the "happiness of his country." | 21. *Kresnik is the protector of his own territory.                                       |
| 22. When Kresnik defeats his rival, there begins to rain down water or golden wheat.           | 22. Kresnik can stop the hail (prevent crop destruction).                                 |

In view of all this we cannot, of course, defend all of what is ungenue in notes dating from the second half of the 19th century. It is true that some notes are doubtful, some details biased, and that the comparative school of mythology intensively researched the motif of the fight between a mythological hero and a snake demon in the very years after 1850 when these notes originated. Yet even this trend might be understood as an incentive to look for similar motifs on our territory, and not only as a possible pattern for uncritical copying. Finally: could researchers from the second half of the 19th century (whose educational backgrounds and local origins were very diverse, and with no coordination between them) really have "invented" a homogenous entirety which would correspond to the Indo-European mythological structure even in details? A tendency towards "inventing" Slovene mythology, in combination with a certain degree of professional knowledge, could be ascribed only to Davorin Trstenjak.<sup>26</sup> His texts (e.g. the one about the Vurberk Kresnik) do manifest traces of literary revision. But

<sup>26</sup> Kelemina, p. 342-343 (245.III).

since the story about the Vurberk Kresnik “was recorded by the late Vurberk priest A. Donau who gave it to the late Professor Dr. Puff”<sup>27</sup>, it is clear that the oldest known note of this tradition originated as early as 1831-1834, long before Trstenjak started his career.<sup>28</sup> Consequently Trstenjak did not “invent” the Vurberk Kresnik, but learned about this tradition from Maribor Professor Rudolf Gustav Puff with whom he often associated.<sup>29</sup> Even if he altered the language and style of the story, the core of its contents must have remained. The essential element of the story is Kresnik’s rescue of the princess who was captured in her castle by a demon in the shape of a snake or a dragon. During the fight in the air, which was supposed to have taken place on St. George’s Day, the dragon revealed that the princess was Kresnik’s sister. Despite this, Kresnik married her after his victory and chained the dragon to the castle well.<sup>30</sup> Trstenjak himself wrote down a variant which he had “heard from the mouth of the folk and the truth and certainty of which can be verified by anybody”: in the story, a large white snake crawled across the Drava river and wrapped itself around the Vurberk castle. Kresnik defeated it, took the golden crown from its head and chained it inside the castle well. As a reward he married the daughter of the Vurberk squire.<sup>31</sup>

The thesis about the age of the Vurberk Kresnik is confirmed by the coat-of-arms of the Vurberk castle. Already in 1204 it had a dragon in it.<sup>32</sup> Otokar’s Austrian rhymed chronicle from the beginning of the 14th century describes it as the figure of a black snake with a yellow background.<sup>33</sup> In the middle of the 13th century the estate and the coat-of-arms were taken over by the feudal family of Ptuj. The headstone of Friderik V. of Ptuj from 1438, which is walled into the Ptuj castle, features a shield with a fire-spitting snake in three coils and with an upturned tail. The Vurberk castle was an institution of the Salzburg archbishops from the second half of the 12th century. It was built in a populated countryside, on a hill where a smaller Roman settlement with a Mithraic temple presumably stood.<sup>34</sup> It was first indirectly mentioned in 1238, directly in 1244. There is a legend about its origin, according to which it was built at the end of the 11th century by a Styrian knight on the spot where he had killed with a burning log a dragon living in the Metava swamp on Ptujsko polje.<sup>35</sup>

It has already been mentioned that an argument in favour of Kresnik’s authenticity might be the “completeness” of its “mythological” Slovene tradition. Even more decisive is the fact that numerous elements from Kresnik’s mythological cycle can be recognized in other segments of the Slovene oral tradition, although not bearing the name of Kresnik. Connections of the hero with fire, light and warmth, the figure of a young prince, his

<sup>27</sup> Trstenjak, p. 22.

<sup>28</sup> Johann Georg Donau (and not A. Donau as cited by Trstenjak!), born in October 1793, completed his studies of theology in Graz and afterwards worked as a chaplain in Ptuj’s military hospital. On April 23, 1831 he was appointed vicar in Vurberk, where he died on February 2, 1835. In addition to German, Latin and some Italian, he spoke Slovene as well (Personalstand der Sekular- und Regular- Geistlichkeit des Bisthums Seckau in Steyermark im Jahre 1835, p. 77; Škofijski arhiv Maribor, D 22 (Ptuj); *Matične knjige, Vurberk, MMK 2, 1833-1861*).

<sup>29</sup> Trstenjak, p. 24.

<sup>30</sup> Kelemina, pp. 342-343 (245.III).

<sup>31</sup> Davorin Trstenjak, *Višnutova Kršna-Avatara*, Novice 1853, No. 41, p. 163.

<sup>32</sup> Ivan Stopar, *Grajske stavbe v vzhodni Sloveniji, I. Območje Maribora in Ptuja*, Ljubljana 1990, p. 141.

<sup>33</sup> Josef Seemüller, *Otokars österreichische Reimchronik*, Monumenta Germaniae historica, Deutsche Chroniken 5/1, Berlin 1890.

<sup>34</sup> Balduin Saria, *Nova raziskavanja po stari Poetoviji*, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 28 (1933), pp. 127-128.

<sup>35</sup> Matthäus Slekovec, *Wurmberg. Topographisch- historische Skizze*, Separatabdruck aus der Zeitschrift “Südsteirische Post”, Marburg 1895, p. 22, 38-39; Jože Koropec, *Časopis za zgodovino in narodopisje*, n.v. 4 (1968), pp. 117-136; Kelemina, p. 245 (178.II).

celestial character (“shooter”), his dwelling on the world mountain, his marriage to his sister, abduction of his wife, his fight with a demon in the form of a snake, and the rescue of his wife and property can actually be discovered in prose and song tradition. These key elements are consequently present in our folklore, even if we do not consider the available records about Kresnik. We shall now deal with them in detail, analyzing each point from the list above :

### 1.

In any case Kresnik would not have left such visible traces in Slovene tradition had he had but a marginal position in mythological hierarchy, especially if he was only one of the numerous local “guardians of the territory.” It is hardly believable that the Slovene ancestors did not know higher deities, but only tribal “protectors”, in the period before Christianization. We can thus presume with considerable certainty that Kresnik is one of the central figures of the pre-Christian pantheon, appearing in more or less clear outlines in the folklore of Western and Eastern Slavs as well. Still more concrete, N. Mikhailov defends the link between Kresnik and Perun or Svetovit.<sup>36</sup> This time we shall center our attention mainly on the older phase, on the Indo-European prototype of Kresnik as illustrated by Yima of Old Iran and by Yama, his double from Old India, and later - to a certain degree - also Mithra, an Iranian deity.<sup>37</sup> Our main available sources are the Pahlavi writings from the 9th century (especially *Bundahišn* and *Denkart*), *Avesta* (notably the *Yašt* and *Vendidad* or *Videvdad* sections) from the period between the 3rd and the 7th century, and *Rig Veda* from the second half of the second millennium B.C.<sup>38</sup>

Yima (Jamshed in New Persian) is undoubtedly one of the most colourful figures in Iranian mythology and possesses a clearly recognizable identity. Like Indian Yama, he was the first mortal on Earth. Both have been elevated by gods to the status of their almost (Yima) or completely (Yama) equal. On god’s initiative, Yima also became the first earthly king. But because he defied God<sup>39</sup> - much the same as Slovenian god-defying King Matjaž - or because he indulged in the pleasures of the world<sup>40</sup>, he lost God’s benevolence after a millennium (or after 616 years) of ruling the earth. He had to leave his place to his demonic opponent.

### 2.

In our “mythological” tradition Kresnik was denoted as the “son of the heavenly ruler.”<sup>41</sup> Even if this relation had not been so (suspiciously?) clearly defined, we could anticipate it if we compared it to the Iranian Yima or Indian Yama. According to the *Avesta*, Yima was the son of sun god Vivasvant (Vivahvant). Yama was also an offspring of father Vivasvat, that is the Sun, and goddess Saranyu (*Rig Veda* 10. 17. 1-2). His grandfather was

<sup>36</sup> Mihajlov, p. 140.

<sup>37</sup> In connection with our mythological tradition, Davorin Trstenjak stressed the role of Yima/Yama as the first king, teacher and judge of the dead in his treatise *Ueber den Gott Latovius, Mittheilungen des historischen Vereines für Krain 1858*, pp. 2-3.

<sup>38</sup> *Denkart*, A Pahlavi Text, ed. M.J. Dresden, Wiesbaden 1966; *Avesta*, ed. K.F. Geldner, Stuttgart 1896; *The Hymns of Rgveda 1-2*, ed. Ralph T.H. Griffith, *The Chowkhamba Sanskrit Studies 35*, Varanasi 1963.

<sup>39</sup> *Yašt* 19.33-34 mentions Yima’s “wrong, false words” in this connection.

<sup>40</sup> Arthur Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l’histoire légendaire des iraniens*, 2e partie, *Archives d’études orientales*, Vol. 14 : 2, Leide 1934, p. 50.

<sup>41</sup> Kelemina, p. 35 (1.1), 341 (245.1).

Kasyapa, one of the seven Indian wise men who were the predecessors of mankind. So Yama was of divine origin from birth. By contrast, *Atharva Veda* (18.3.13) names Yama as the first mortal, which is similar to the Iranian tradition. Yama was supposed to acquire godly status only after he showed the way to the land of the dead and became its ruler. Unlike his Iranian namesake he left the role of the first human to his half-brother Manu, while the warrior function (fighting demons, defeating a dragon or a snake) fell to the god Indra. Yama was at first the ruler of souls in the radiant sky, under the rule of the Sun (*Rig Veda* 10.14.9), but later he ruled in the subterranean land of the dead somewhere on the southern rim of the world. As the god of death, he acquired attributes which do not have much in common with his original figure.<sup>42</sup>

In contrast to him, the Iranian Yima never ascended into the realm of the gods. He was the first man, the first earthly king and a mighty warrior, or (according to an explanation by priests and ordinary people) the master of the homeland of the blessed in the afterworld. Despite his earthly origin, his cult was widespread and persistent, much the same as the cult of Heracles among the Ancient Greeks. It is very possible that the Indian Indra was originally a human hero, not even a god.<sup>43</sup>

### 3.

Yima's reign remained in the collective memory as the happiest period, the "golden age" of mankind. According to the Iranian tradition, death did not exist then, since Yima closed the door of hell and kept death from coming into the world.<sup>44</sup> We can find a similar motif in Slovene songs about the death which was shut in a barrel by St. Thomas in the "land of India".<sup>45</sup> Yima himself always represented the forces of good and was an active protagonist in the cosmic battle with the creatures of darkness and evil.<sup>46</sup> He taught people different trades, and established a three- or four-part social structure. Each Iranian ruler was the symbolic successor of Yima and a personification of his good properties.

Likewise in the Slovene "mythological" tradition Kresnik has an entirely positive and benevolent character, while the "ecstatic" type of the Kresniks is ambivalent: beneficent to people from their region, but dangerous and harmful to strangers. This double nature is also illustrated by different Kresniks fighting each other.<sup>47</sup>

### 4.

The royal position on Earth was offered to Yima by Ahura Mazda and Yima accepted it together with his ruler's insignia. In the Slovene prose tradition Kresnik is also mentioned as a young man of the ruling lineage.<sup>48</sup> In certain Slovene songs, sung on St. John's Day,

<sup>42</sup> Christensen, p. 33, 45.

<sup>43</sup> Mislav Ježić, *Rgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljedje*, Zagreb 1987, p. 82.

<sup>44</sup> Christensen, p. 68ss. (cites a translation from *Rivayat*).

<sup>45</sup> *Slovenske ljudske pesmi 1-3*, Ljubljana 1970-1992, (further SLP), No. 47/1-6; Fran Ilešič, *Sitni prilozki. Zatvorena smrt (Vječni Žid)*, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena X (U Zagrebu 1905), pp. 7-8; M. Valjavec heard from his mother, either in prose or sung, a tale about an imprisoned death, and summarized it in *Novice* 1854, p. 208. See also L. Podgoriški, *Pripovedka o smerti*, *Slovenski glasnik* 1862, p. 110, and Radonski, *Smrt v ječi*, *Besednik* 1871, pp. 70-71. International motif AaTh 330.

<sup>46</sup> Marijan Mole, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, *Annales du musée Guimet, Bibliotheque d'études*, Tome LXIX, PUF 1963, p. 223.

<sup>47</sup> Kelemina, p. 39 (2.I-III), 349 (245.X).

<sup>48</sup> *Idem*, p. 35 (1.I), 36 (1.III-IV), 37 (1.V), 339-340 (245. I), etc.

there is a prince from the ninth land whose name we do not know, but may presume that he was Kresnik (more about the connection of Kresnik with the celebration of St. John's Day in item 22). The most significant one is from Podgorje in Rosenthal in Austria, recorded by Matija Majar before 1851:

*Devise tri kresujejo,  
na sred vesi kres nitijo:  
"Bog daj ti dro, oj kralič mwad!"*

*Taku lepu sprepihlajo,  
da se je daleč šlišawo,  
daleč v deveto dežawo.<sup>49</sup>*

In the song a prince who comes riding on his horse chooses one of the girls and takes her with him to the Ninth Land. "A young prince" appears also in a St. John's Day song from Tolmin; he joins the circle around the bonfire celebrating the occasion.<sup>50</sup> Even before the end of the 19th century the figure of the St. John's Day prince started to fade. This is evident from three variants of the above-mentioned song which instead of a prince know only a "noble gentleman." We can also notice the process of contamination with other motifs and the changing of mythological contents into a Christian legend.<sup>51</sup> According to Ivan Grafenauer, the core of this song was "the marriage of the sun hero Kresnik, the personified Sun, to a human girl celebrating St. John's Day who personified Earth"<sup>52</sup>, but this explanation would correspond more to a cosmogonic myth than to our context.

It is important to underline the social dimension of celebrating St. John's Day as described in the song above. The three girls singing around St. John's Day fire very clearly belong to three different social (economic) categories. The message of the song is consequently that the ceremony unites them, thus maintaining social stability. Kresnik as a young prince (a representative of all social classes) transcended antagonisms and represented the social microcosmos. This role of social connection was especially stressed in the Iranian Mithra. Some kind of "equality of all before the king" is evident also in this song in which the young prince takes with him the girl who is the poorest of all, but has the prettiest voice.

## 5.

Kresnik was supposed to be born after "nine years beneath his mother's heart; " he had to be baptized nine times, and he had a birthmark in the shape of horse hooves. He was also the twelfth brother.<sup>53</sup> These characteristics are obviously linked to the myth about Zeleni Jurij/Jarylo who is the ninth brother in a Russian ballad, whereas in Croatian songs sung on St. John's Day he has nine brothers, which makes him the tenth child in the family.<sup>54</sup>

The figure of the tenth brother/sister is one of the most characteristic in Slovene folk tradition. It seems that this is the personification of the year divided into ten months as in the old Roman calendar. The legend of the tenth brother is reminiscent of George's vegetational cycle because of the following elements: departure from home, returning after

<sup>49</sup> Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi 1-4*, Ljubljana 1895-1923 (further SNP), No. 297; SLP, No. 57/2; compare also SNP, No. 5151.

<sup>50</sup> SNP, No. 300.

<sup>51</sup> Grafenauer, p. 60 (24).

<sup>52</sup> Idem, p. 61 (25).

<sup>53</sup> Kelemina, p.35 (1.I), 40 (2.IV), 341 (245.I); Jožef Pajek, *Pravljica o Vurbergu in tamošnjem Krsniku*, Popotnik 5 (1884), No. 1, pp. 11-13.

<sup>54</sup> Katičić 1989, p. 64.

a long sojourn abroad, spending the night in his childhood home, taking part in a wedding (although not his own as is the case with Jurij), and again departure into the world. In the case of the tenth sister the scene of the event is a green field and wheat reaped by twelve sisters (the twelve months of the year?).<sup>55</sup> The image of the horse or his symbols (hooves) is characteristic of Zeleni Jurij. Due to all these similarities some authors are of the opinion that the "ninth man" and the "ninth king" are simply a "synonym for Jurij - the ninth brother," a Slavic mythical figure.<sup>56</sup> Yet this conclusion would be rather too simplified. If we accept the conclusions about the solar symbolism of St. John's Day (such as rolling fire wheels downhill, shooting burning arrows in the air, running with torches)<sup>57</sup> it is extraordinary that Zeleni Jurij and not Kresnik would appear in such a context. Even though they do have numerous similar features, they cannot be viewed as one. More on this in item 22.

## 6.

The figure of a solar deity was very widespread on Eurasian territory. Indo-European mythology also knew a number of gods who radiated light and were thus tied to the Sun and fire in one way or another. Because of his genealogical relation to the sun (see item 2) Yima acquired the nickname *khšaeta* (*Xšaeta*; New Persian *-shed*), meaning "radiant." In yet other words: his characteristic feature was *khvarənah* (*xvarənah*; Avest. *hvar*, Ved. *svar*) which represented the blessing of the highest god in the form of light. This is probably also the origin of the name of East Slavic Svarog and Svarožič. According to Marija Gimbutas the suffix *-og* denoted the Scythian origin of this name. The same author assumed that Western Slavs also knew Svarog, justifying this by toponyms in Poland (Swarocin, Swariszew), Bohemia (Tvarožna gora) and in Styria (Twaroch, Twarog in the 14th century).<sup>58</sup>

The rays of light were represented by the color of gold. Yašt (15.15), the youngest of the Yima texts, describes him on the mountain of Hara Berezaiti "all glittering with gold, sitting on a golden throne, on a pillow and a carpet embroidered with gold", offering a sacrifice on the Hukairja mountain, i.e. on the highest peak of the mountain of gods...<sup>59</sup> When Yima defied God, *khvarənah* came into the possession of Mithra who did not have this characteristic in the early Avesta tradition (comp. *Videvdāt* 19.28-29). Since we will discuss the connection of the Yima cult with the worship of Mithra elsewhere, let us only mention the Greek text of Mithra's mysteries from Egypt (around 300) which praises a handsome, radiant young man in white robes, with flaming locks and a blazing crown on his head.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> SNP, No. 310-313, 315. See also: Dušan Ludvik, *Izvor desetništva*, Slovenski etnograf 1960, pp. 79-90.

<sup>56</sup> Compare the figure of the "ninth man" and the "ninth king" in the song *Godec pred peklom*, SLP I, pp. 258-259 (No. 3-4); Mirjana Mencej, *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*, M.A. thesis, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Ljubljana 1996, p. 56.

<sup>57</sup> Kuret 1967, Vol. 2, pp. 84-86, 92-97.

<sup>58</sup> Marija Gimbutas, op. cit., p. 748. On place names derived from Tvarog and Trot see Kelemina's review of J. Peisker, *Tvarog, Jungfernsprung*, etc. in *Etnolog* 1926/27, pp. 166-169. One of such toponyms is also the name of the Svarošek farmstead in the Paka area, (Pavle Blaznik, *Slovenska Štajerska in jugoslovanski del Koroške do leta 1500, Historična topografija Slovenije II (N-Ž)*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Zgodovinski inštitut Milka Kosa, Maribor 1988, p. 358).

<sup>59</sup> Christensen, p. 46.

<sup>60</sup> Manfred Clauss, *Mithras, Kult und Mysterien*, Munchen 1990, p. 15 (this text is part of a collection of what are known as the *Paris magic papyri* and was published entirely in: Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903, p. 11, 67-68).

As the first human, Yima was also the first sacrificer, and fire was the mediator between earth and sky at each sacrifice. "Earthly fire," on the other hand, was only an ambassador of the "world fire," Yima's father Vivasvant. This points to the close connection of Yima's image with fire and Sun and may also explain relations of this kind concerning Kresnik. By analogy with Yima, we could thus also maintain that Kresnik was never a sun or a moon god, but nevertheless closely connected with the Sun, fire and light.

To honor Yima, ancient Iranians lit fires on mountain peaks (*Bundahišn* 17.5), while *Rig Veda* (2.35.11) mentions that during some sacrificial ceremonies fire was lit by young girls (compare with the song, sung on St. John's Day in item 4). *Rig Veda* notes (3.14.2; 7.11.1-2; 10.98.9) prove that Vedic god of fire Agni was invited to attend sacrifices. Agni also came from the afterworld in the form of a young man with golden hair. According to H. Güntert, Agni could assume the roles of other gods due to his mediator function and his radiant essence.<sup>61</sup>

## 7.

Astral mythologization of the ruling gods influenced court ceremonies of their earthly representatives from the era of the Sassanids to the period of the Late Roman Empire.<sup>62</sup> One of such elements was also the elevation of the enthroned emperor towards the symbolic "sky." The moving throne and the sky chariot or ship<sup>63</sup> were thus placed in such mutual relation. Let us therefore mention a note, written down by Firdausi that lesser gods (*devs*) carried Yima into the sky on a throne. The two shapes of divine vehicles can also be explained by the supposition that a chariot is used for travelling across the sky while a boat or a ship sails on the watery "lower world."<sup>64</sup>

According to Iranian mythology, Yima was the owner of a glass chariot built by demons with which he flew from his home to Babylon. The spring equinox New Year's celebration (*Nau Ruz*) was reminiscent of this event.<sup>65</sup> The glass of Yima's chariot represents the afterworld, the same as the "glass mountain" in our fairytales. The god Mithra was also supposed to travel across the sky in a sun chariot pulled by four white horses.<sup>66</sup> The image of the riding Mitra became widespread only later. In general it stands that myths about chariot-riding gods are older than those in which gods are portrayed as riders; in the oldest phase the gods themselves assume the image of the horse.<sup>67</sup>

White was the color of sacred and sacrificial horses for Iranians, Greeks, Romans and Germans. According to our legends Kresnik rides in a golden chariot pulled by four white horses and accompanied by his brother.<sup>68</sup> His horses are sometimes named "four lively green horses" which is identical with the "green horse" of Zeleni Jurij.<sup>69</sup> A combination of colors - white-grey-green - which can also alternate - is repeated in the cycle of Zeleni Jurij.

<sup>61</sup> Güntert, p. 281.

<sup>62</sup> H.P.L'Orange, Studies on the iconography of cosmic Kingship in the Ancient World, Institutet for Sammenlignende kulturforskning, Serie A, XXIII, Oslo, etc. 1953, p. 28.

<sup>63</sup> Idem, pp. 110-111.

<sup>64</sup> Bal Gangadhar Tilak, Arktička pradomovina Veda, Biblioteka Istok-zapad 6, Beograd 1987, p. 259.

<sup>65</sup> Comp. reports of Tabari and Biruni in: Christensen, op. cit., p. 86, 99.

<sup>66</sup> H.S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, Bd. 43, Leipzig 1938, p. 60.

<sup>67</sup> Joseph Wiesner, Fahrende und reitende Götter, Archiv für Religionswissenschaft 37 (1941/42), p. 36-46.

<sup>68</sup> Kelemina, p. 38 (I.VII.), 273 (202.II).

<sup>69</sup> Idem, p. 38 (I.VII); SNP, No. 4987. See Monika Kropčej's treatise on the connection between the hero and the horse in this volume.



This is why the Belarus Jarylo, double of our Zeleni Jurij, is clad in white, riding a white horse. Exchanges of the same colours are also documented in Croatian and Serbian traditions.<sup>70</sup> According to Christian explanations the radiant chariot belonged to St. Eliah, while St. George rode on a white horse.<sup>71</sup> The latter also kept the properties of the rain master, the promoter of fertility and the protector of farmers.<sup>72</sup>

#### 8.

Kresnik is armed with a sword, a mace, an iron hammer or an axe, all of which are typical for the image of the thundermaker.<sup>73</sup> His brother was also supposed to fight with a golden axe.<sup>74</sup> The burning log with which the builder of Vurberk supposedly killed the dragon (see above) is reminiscent of a blazing mace or lightning. The Kresniks were supposed to cause lightning which was not accompanied by thunder, also in the "ecstatic" tradition.<sup>75</sup> The farmers of Štajerska believed that stone and copper axes, found while plowing their fields, were the remains of sky lightning and kept them in their homes to protect them from fires.<sup>76</sup> According to Trstenjak, thunderbolt is supposed to represent the thundermaker's golden axe thrust into the ground; the one who plows it from the soil and brings it into his house will enjoy happiness and prosperity. Such an axe protected cattle from animal plague and also helped to summon rain.<sup>77</sup> People believed that lightning penetrates so deeply into the ground that it would take seven years to reach it, but after seven years it surfaces by itself.<sup>78</sup> As a "shooter", Kresnik (originally the thrower of lightning) has gained the status of a magic hunter with a gun (Jurij with a gun, Lampret, etc.) According to people's beliefs, even St. Eliah used a gun.<sup>79</sup>

#### 9.

Ancient Iranians believed that Yama's home was in paradise in the center of the world, in the land of *Airjanəm vaejah* (Pahl. *Eran vej*). This was also the country of important religious events and a mythological homeland of the Iranians. Souls of deserving ancestors lived here in blessed abundance. After the example of Mesopotamia, Iranian and Indian cosmologies located paradise north of their own countries. The Bible also stated that paradise was close to the sources of the Euphrates and the Tigris, therefore north or northeast of Mesopotamia. From the point of view of the area of Slovene settlement, it was entirely in accordance with this belief that Kresnik's "home" was in the Land of the Rising Sun, in the East.<sup>80</sup> This land was also called the Ninth Land because it lay "beyond nine black mountains."<sup>81</sup> In Russian folklore, the "black mountain" was replaced by the "dark

<sup>70</sup> Katičič 1990, p. 64.

<sup>71</sup> Kelemina, p. 275 (203).

<sup>72</sup> Franz Cumont, St. George and Mithra "The Cattle-Thief," *The Journal of Roman Studies* 27 (1937), pp. 63-71.

<sup>73</sup> Kelemina, p. 35 (1.I), 38 (1.VII), 342 (245.II-III).

<sup>74</sup> Idem, p. 273 (202.II).

<sup>75</sup> Idem, p. 39 (2.II-III), 40-41 (3.I-III).

<sup>76</sup> Stanko Pahič, *Arheološki spomeniki v Slovenskih goricah*, Ptujski zbornik II, Ptuj 1962, p. 188, 199 (note 8); Kelemina, p. 396 (note 202).

<sup>77</sup> Davorin Trstenjak, *O gromski sekiri*, imenovani "Taran -balta-sekira," *Novice* 1859, No. 1, p. 2; Kelemina, p. 273 (202.I).

<sup>78</sup> Henrik Rešek, *Nekaj o besedi "Paukon, Paukonje,"* *Novice* 1860, p. 27.

<sup>79</sup> Kelemina, p. 72 (21), 75-78 (24), 275 (203).

<sup>80</sup> Idem, p. 36 (1.IV).

<sup>81</sup> SNP, No. 1095.

forest”, which is not very different, especially if the original meaning denoted the “wooded mountains.”<sup>82</sup> Since people’s notion of creation was the same as this one it is not surprising that Zeleni Jurij encountered a sea, a mountain, a forest and a field during his journey from the afterworld.

#### 10.

According to some data, Kresnik’s castle was supposed to be “far away in the Land of the Rising Sun” on a Golden or a Glass Mountain.<sup>83</sup> This is not the only time this mountain is mentioned in Slovene oral tradition. It is described in a number of older and more recent records (on the Golden Bird, on Living Water, on the Golden-Haired Devil, etc.), most of which could be ranked within the AaTh 460 A, 460 B, and 461 motif groups. This is the archetypal “world mountain” which is present in myths and fairy-tales of numerous ethnic groups in the form of a glimmering, crystal, diamond, golden, silver, marble mountain, etc. It usually consists of three parts. Its peak is the home of the chosen, while other deceased go to the underground world. In some Slovene songs sung on St. George’s Day, the mythological scene is set in a fenced area or garden with the world tree which, like the mountain, is the symbol of the cosmic axis.<sup>84</sup>

The paradise of the Iranian god Yima also stood in the center of the world, on the “world mountain.” Originally it was a fenced-in garden (Avest. *pairidaeza*, Gr. *paradeisos*, Lat. *paradisus*), later a cave beneath the very top of the mountain. It was believed that Yima built an underground shelter (*var*) after the instructions of the god Ahura Mazda in order to keep - like biblical Noah - people, animals and plants from freezing cold and from sun storms. Paradise on top of the “world mountain” or in a cave inside it are but two forms of the same idea, and it is no coincidence that the cave (like the mountain) was divided into three floors (*Vendidad* 2.30). Later on, the owner of the palace on top of the highest mountain was supposed to be Mithra as well. It was built for him by the supreme gods Ahura Mazda and Aməša Spənta. Like Yima before him, Mithra was also known as the “Lord of All Lands.”<sup>85</sup> There are also obvious parallels between the paradise of Yima and Greek Olympus and Elysium. The master of the latter was the fair-haired (golden-haired ?) youth Rhadamantys.

#### 11.

The record of Kresnik’s dwelling on the Golden Mountain mentions golden apples which grow on the mountain and which bring immortality.<sup>86</sup> One of the Slovene folk songs describes such a golden apple-tree, but already in the Christian heavenly realm :

*V našem polji zlata jablan,  
pod jablanko zlata miza,  
okol mize zlati stoli,  
na njih sedi Bog, Marija.*<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Comp. Katičič 1989, pp. 59-60.

<sup>83</sup> Josip Pajek, Črtice iz duševnega žitka Štajerskih Slovencev, V Ljubljani 1884, p. 177; Kelemina, p. 36 (1.IV).

<sup>84</sup> Katičič 1987, pp. 23-43.

<sup>85</sup> Mircea Eliade, Zgodovina religioznih verovanj in idej I, Ljubljana 1996, p. 210.

<sup>86</sup> Kelemina, pp. 36-37 (1.IV).

<sup>87</sup> SNP, No. 5183.

The three golden apples of the song (and in the SNP, No. 5189 variant) bring fertility to the village, to fields and vineyards, which is also consistent with Kresnik's main function.<sup>88</sup> According to paradise iconography, there should be a source of water ("the well of life") in direct proximity to the tree. In some of the Kresnik stories, this role has been assumed by the "castle spring" or a well. Identical notions of trees and wells in the dwelling of the deceased were also present in Slovene tradition concerning Attila's grave.<sup>89</sup> Such stereotypic images prevailed also in other archaic cultures, from India and the Near East to Europe. In front of old German Wallhalla (the palace of the dead), for instance, there grew trees with golden leaves.

## 12.

If the records are to be believed, Kresnik was a hunter and a stockbreeder.<sup>90</sup> This is another trait that links him with Yima, whose nickname was *hvatva*, "owner of good herds." Yima represented a "good shepherd" (*Vendidad* 11.21) and was portrayed on Indian Parsi ivory sculptures sitting, with his legs crossed, on top of the world mountain. With one arm supporting his head, as if dreaming or sleeping, he holds a lamb in his lap while another lamb leans on his shoulder.<sup>91</sup> It is interesting that a cross-legged position represented the pondering posture of a judge even in European Medieval symbolism, and appears in the ceremony of the crowning of the Carinthian dukes.<sup>92</sup> South Slavs knew Jurij as a (sleeping) shepherd grazing a herd of sheep.<sup>93</sup>

Like Yima's other numerous features, Mithra later assumed the reputation of the "good shepherd." He was believed to be a landlord and protector of pastures, a creature with a thousand ears and a thousand eyes who gazes from above far into all corners of the world, never sleeping, always watchful (*Yašt* 10.4.12-13). Some details in this text denote that it originated among settled cattle breeders of Eastern Iran.<sup>94</sup> Some of the late antique Roman reliefs portray Mithra also as a hunter with a dog.<sup>95</sup>

The "lord of pastures" was linked (on Slovene territory as well) to the notion of the afterworld as a pasture and the deceased as sheep.<sup>96</sup> The figure of the "good shepherd" surrounded with his herd or carrying a lamb on his shoulders was taken over from Mithraism by early Christian art.

## 13.

A record preserved in *Bundahišn* (19.33) states that in ancient Iran the dog (besides the rooster) had the function of the protector from evil deeds of demons and enemies.<sup>97</sup> It

<sup>88</sup> Katičić analyzed Slavic parallels (Katičić 1989, pp. 77-82, 92) and linked them also with the symbolism of lightning and thunder.

<sup>89</sup> Zmago Šmitek, Primerjalni vidiki slovenskega ljudskega izročila o Atili, *Traditiones* 1994, pp. 196-197.

<sup>90</sup> Kelemina, p. 35 (I.I), 38 (I.VII), 341 (245.II).

<sup>91</sup> Josef Strzygowski, *Das indogermanische Ahnenerbe des deutschen Volkes und die Kunstgeschichte der Zukunft*, Wien 1941, pp. 67-69 (ill. 40, 41).

<sup>92</sup> Bogo Grafenauer, Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za zgodovinske in družbene vede, *Dela* 7, Ljubljana 1952, pp. 288-289; Andrej Pleterski, Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov, *Zgodovinski časopis* 1996, No. 4, p. 513.

<sup>93</sup> Katičić 1987, 23-43.

<sup>94</sup> Nyberg, op. cit., p. 53, 55.

<sup>95</sup> Fritz Saxl, *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1931, p. 13, ill. 37.

<sup>96</sup> Mirjam Mencej, Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih, *Anthropos* 1995, No. 5-6, p. 207.

<sup>97</sup> Christensen, p. 94-95.

is true that the dog is not specifically mentioned in Iranian holy books as Yima's partner, but in Indian Vedic mythology two four-eyed dogs guard the path to the palace of god Yama, judge of the dead (*Rig Veda* 10.14.10). It was believed that Kresnik also had a four-eyed dog who was his helper and who appeared in several episodes of his "mythological" cycle.<sup>98</sup> In Slovenia this was linked to the belief that a farming dog with white or brown spots above his eyes (thus with "four eyes") is capable of sensing death and can announce its arrival.<sup>99</sup> According to east and south Slavic folklore, hunting dogs or wolves accompany St. George who resembles Kresnik, or some other mythical/saintly figure.<sup>100</sup>

#### 14.

It was believed that Kresnik had a brother Trot, but records do not reveal much about him beyond the fact that he accompanied Kresnik in a golden chariot and helped him in his fights.<sup>101</sup> According to Fran Ramovš the name Trot originates from *trotiti* - "to strike, to hit". *Trot* - "tinder, amadou", and Latv. *truts* - "grindstone" from the pre-Balt. *\*trantas*, were believed to belong to the same etymological group.<sup>102</sup> The name Trot thus carries a meaning similar to Kresnik's name. The existence of this name in Slovenia is confirmed by toponyms such as Trot, Trotkova, Trotkovski vrh, Trotovnik, Trotovškov dol.<sup>103</sup>

The Slovene "Čarostrelec", a figure similar or equal to Kresnik, also had a brother.<sup>104</sup> Yet it is unclear whether Kresnik and his brother had the same father, or if their characters were similar or different, for all these possibilities are present in the mythologies of Indo-European peoples.<sup>105</sup> A note that Kresnik was simultaneously a hunter and a shepherd (see item 12) is somewhat reminiscent of the two different functions of the twins and of two different activities, the first of which is linked with arms and aggressiveness, the second with quiet and patient work. Contrasts can cause a fight between the twins and a violent death of one of them. In the case of Slovene folklore, Kresnik fights with "George with a gun", or a magic shooter, and hunter Lampret fights his agricultural brother Perko.<sup>106</sup>

There are numerous foreign instances of such dioscurism. Let us mention as parallels only the "combative" relationship between the Iranian Ohrmazd and Ahriman, and the peaceful coexistence of Yima with his half-brother Manus, or Yama with Manu. Similarly, the brother of the Greek Lord of Paradise, Rhadamantys, was known as Minos (compare with item 10). It was believed that Manus as well as Minos looked after laws and regulations; the latter also became judge of the dead. In India, Yama was often equalled to, or mistaken

<sup>98</sup> Kelemina, p. 38 (1.VII), 342 (245.II), 345 (245.IV), 346 (245.V).

<sup>99</sup> Pajek, p. 137.

<sup>100</sup> Katičić 1990, pp. 79-86.

<sup>101</sup> Kelemina, p. 38 (1. VIII), 273 (202.II).

<sup>102</sup> Fran Ramovš, *Sprachliche Miscellen aus dem Slovenischen. Der steinerne Himmel bei den Slaven*, *Archiv für slavische Philologie* 36 (1916), pp. 457-460; idem, *Jezikovni drobci iz slovenščine (Kamnito nebo pri Slovanih)*, in: Fran Ramovš, *Zbrano delo*, Vol. 1, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede, *Dela* 23/I, Inštitut za slovenski jezik 11/I, Ljubljana 1971, pp. 275-277.

<sup>103</sup> *Atlas Slovenije*, Ljubljana 1996, p. 421; *Krajevni leksikon Dravske banovine*, Ljubljana 1937, p. 437.

<sup>104</sup> Kelemina, pp. 76-78 (24).

<sup>105</sup> Donald Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, *Folklore Studies* 19, Univ. of California Press, Berkeley - Los Angeles 1968, pp. 12-14; Leo Sternberg, *Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie*, *Zeitschrift für Ethnologie* 61 (1929), pp. 156-157.

<sup>106</sup> Kelemina, p. 72 (21), 78 (24). In a variant on p. 77 (24), Lampret's victim is "the Ljubljana count."

for, his half-brother Manu.<sup>107</sup> It was consequently possible to equate one with another, and these pairs gradually blended into a single person.

The Slovene tradition about the “mythological” Kresnik also mentions his sister Deva or Vesina.<sup>108</sup> There is only one instance (from Bela krajina) of an indirect indication that she is also his twin.<sup>109</sup> Writings from Central Iran (the *Bundahišn*, etc., but not the *Avesta*) mention Yima’s twin sister Yimak. According to Indian *Rig Veda* (10.10) there was an analogous pair named Yama/Yami. Both female figures were rather colourless and, according to H. Güntert, reflect the belief that the first man was an offspring of a hermaphrodite cosmic pre-being.<sup>110</sup> In relation to this, Herodotus’s mention of the female side of Mithra (I., 131) might be rather vague. The Baltic pair Jumis/Jumala has more pronounced vegetational characteristics (connection to the underground, mud, forest, a horse image...), assuming Perun’s features only on occasion.<sup>111</sup>

## 15.

The Indian Yami tried to persuade Yama to commit incest, but her brother declined (*Rig Veda* 10.10). Yet this episode has no connection with any actual custom of marrying a relative among ancient Indo-Europeans and can be explained only as a memory of the mythological hermaphrodite Pre-being from whom the world originated. Besides Yima and Yama, other “twins” were also Iranian Gayomart, Zurvan, Ohrmazd and their European parallels Tuisto, Ymir, Tveggi. Yima and Yama thus appear in a pair with their mythological female companions when the aspect of fertility connected to the cosmic Pre-being is concerned. This role was taken over from Yima by his close relative Manus whose body “gave birth” to his daughter Ida with whom he engendered mankind. There is also a tradition maintaining that Ida was neither male nor female.<sup>112</sup>

It is a fact that in some Indian mythological variants Yama’s sister has the status of his spouse. It is therefore important that a mention of Kresnik’s wife (Deva, Alenčica, Vesina, Zora, Marjetica) is also present in his “mythological” tradition.<sup>113</sup> One case clearly states that the maiden he had saved became his sweetheart.<sup>114</sup> Such notions about the original couple were also present in a part of the territory along Slovene-Croatian border. Partly they are linked to the St. John’s Day celebration, but much more recognizable are elements of the Zeleni Jurij ceremonies. Songs sung in Adlešiči and Tribučje in Bela krajina describe a bride awaiting the arrival of a mythological hero from the afterworld; sometimes she sets out on a difficult journey to meet him on her own.<sup>115</sup> Some Zeleni Jurij songs mention the bride as sister Mara whom Jurij marries on his journey from the land of the dead into the

<sup>107</sup>Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmaśāstra*, Vol. 1, Part 1, Poona 1968, pp. 522-528.

<sup>108</sup>Kelemina, p. 36 (I.III), 342 (245.III).

<sup>109</sup>SNP, No. 5014; Belaj 1990, p. 72.

<sup>110</sup>Güntert, pp. 318-332.

<sup>111</sup>Belaj 1990, pp. 67-68.

<sup>112</sup>Bruce Lincoln, *Myth, cosmos and society. Indo-European themes of creation and destruction*, Cambridge Mass.-London, Harvard Univ. Press 1968, p. 132; Güntert, op. cit., pp. 336-340, 347.

<sup>113</sup>Kelemina, p. 36 (I.III), 38 (I.IX-XI), 342 (245.III), 346 (245.VI), 347 (245.VIII), 349 (245.X).

<sup>114</sup>Idem, p. 36 (I.III).

<sup>115</sup>SNP, No. 1095, 5080; Ivan Šašelj, *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada II.*, Ljubljana 1909, p. 11 (No. 1), 16 (No. 6); Mirjam Mencej, *Gora v slovenskih ljudskih pesmih*, Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1996, No. 1, p. 13.

world of humans.<sup>116</sup> It is possible to discover allusions to incest in some Croatian songs of this type in the “kaj” dialect.<sup>117</sup>

#### 16.

According to some explanations, the name of the demon Vrtra with whom the god Indra fought in the Vedic tradition, denotes “the one who holds on to something, or who covers or veils something.”<sup>118</sup> The characteristic of demons to appropriate something at all times is evident also when our “mythological” Kresnik is concerned. A demon steals his herd or something else that belongs to Kresnik, and locks it in a deep cave.<sup>119</sup> The Snake Queen or Trdoglav (also Krutoglav or Potoglav) abduct his sister or his wife and lock her in their dwellings underground or under water.<sup>120</sup> Trdoglav and the abducted wife appear in Slovene folk songs (Trdoglav and Marjetica) describing the demon’s castle which is golden inside and covered with moss on the outside. This dwelling, which is similar to a snake den underground, has no windows or doors save a single crevice. The same motif is also recognizable in songs about Alenčica of Ribnica and about the Shooter and the Bewitched Young Lady, even though their mythological core has already been depleted. The demonic abductor in them has been changed into a Turkish man, while the rescuer is “a young count” or the Shooter; but the latter still possesses the recognizable traits of the thundermaker - the thrower of lightnings.<sup>121</sup>

The German settlers in the slovene Kočevje area sung ballads about a young girl named “die schöne Meererin” who is saved from captivity by her brother and her husband. France Marolt tried to reject the explanation of some German experts that this is a popular version of the story from the Middle High German epic *Kudrun*. Marolt wanted to prove that the ballad’s content is linked to the Slovene folk tradition. It was presumed that ballads about the Primorka/Meererin originated from the beginning of the 14th century and contained much older elements as well. The two men who take the girl home by ship could be identified as divine twins from Indo-European mythology.<sup>122</sup>

#### 17.

On the basis of different Indo-European variants, Bruce Lincoln reconstructed the structure of a myth in which Kresnik can be incorporated as well: it concerns the fight of the hero with a three-headed snake which at first takes away his cattle (or those belonging to someone close to the hero). The hero, fortified by an intoxicating potion, and helped by the god of war, defeats the monster in the second encounter and takes back its prey.<sup>123</sup> Lincoln tried to link this myth to genuine social circumstances within cattle-breeding

<sup>116</sup>Katičić 1989, pp. 58-70.

<sup>117</sup>SNP, No. 5014-5018.

<sup>118</sup>Güntert, p. 21.

<sup>119</sup>Kelemina. p. 35 (I.I); 341-342 (245.II).

<sup>120</sup>Idem, p. 36 (I.III), 51-53 (8.I), 71 (18), 245-246 (179), 346-347 (245.VI).

<sup>121</sup>SLP, No. 21/1-6; SNP, No. 86-88; Mihajlov, p. 141, note 27.

<sup>122</sup>Adolf Hauffen, *Die deutsche Sprachinsel Gottschee, Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer* 3, Graz 1895, pp. 404-405; France Marolt, *Slovenske prvine v kočevski ljudski pesmi*, Kočevski zbornik, Ljubljana 1939, p. 311; Ward, p. 86-87.

<sup>123</sup>Bruce Lincoln, *Priests, warriors and cattle. A study in the ecology of religions*, Berkeley - Los Angeles - London: Univ. of California Press 1981, pp. 103-124.

communities in which the wish to own cattle became synonymous with conflict or fighting (compare *Rig Veda* 3.16, 3.31, 3.53, 4.22, 6.17, 8.75).<sup>124</sup>

Yima's greatest opponent in Ancient Iranian mythology was Azhi Dahaka (Dahak, later Zohak). According to sources from Pahlavi literature, Dahak was a demon and a sorcerer, and in the *Bundahišn* his snake nature was indicated by the two snakes he carried on his shoulders.<sup>125</sup> Dahak was at first linked to a location in Eastern Iran and later with Babylon.<sup>126</sup> The "Babylonian Snake Queen" and the snake "King Babylon" might have been preserved in our Kresnik tradition under the influence of medieval literature (to cite an example, the Ancient Russian text *Skazanie o Vavilone*), but their older foundations should also not be overlooked.<sup>127</sup>

When the "Snake queen" is mentioned in our fairy-tales, the question arises as to whether the principal Old Slavic chthonic being was female. This is namely indicated by the syntagm : female ruler of the underground - water - fertility - death. The Scythian underground goddess (Herodot IV., 8 ff.) was likewise half woman, half snake.<sup>128</sup>

## 18.

Opponents trained in magical skills, who turn into different animals during their fights, appeared especially frequently in the traditions of shamanistic cultures, but were also known in the Old Indo-European territory. The duel of Kresnik in the form of an animal is described in Kresnik's "mythological" as well as "ecstatic" tradition.<sup>129</sup> In his "mythological" tradition the two rivals appear as two boars or two bulls.<sup>130</sup> The fight of two animals (i.e. rams) is a characteristic of the afterworld in Slovene fairy-tales.<sup>131</sup> This is yet another instance of an accordance with Indian and Iranian mythology : the souls of the righteous deceased (*pitris*, *fravashi*) are involved in fights with demons and take part in cosmic and meteorological phenomena such as the circulation of the sun, the moon and stars, the appearance of dawn and the flowing of waters. (*Yašt* 13.57; *Rig Veda* 7.76.4, 10.68.11, 10.107.1). This is why these deceased appear in the same symbolic roles as the two main protagonists of the cosmic fight. The fight of two oxen on St. John's Day is also incorporated into a Slovene folk-tale about Peter Klepec, which indirectly links it to Kresnik.<sup>132</sup> And since we insist on comparing Kresnik to Yima/Yama let us also mention that the Indian Yama rode a black bull or assumed a buffalo image himself.

<sup>124</sup>Idem, p. 131.

<sup>125</sup>Ehsan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3(1), Cambridge Univ. Press 1983, p. 427.

<sup>126</sup>Idem, p. 426.

<sup>127</sup>M.V. Naboko, *Skazanie o Vavilone i novaja zapis' epičeskoj pesni o Zmee Tugarine*, *Živaja starina* 1994, No. 4, pp. 9-10; Kelemina, p. 35 (1.I), 346 (245.V).

<sup>128</sup>Wilhelm Brandenstein, *Die Ursprungssagen der Skythen*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 1953, For European and Slovene parallels between *underground* and *fertility* see treatise by the same author, *Die Göttin von Dupljaja*, *Carinthia I*, 1956, Heft 3-4, pp. 422-423.

<sup>129</sup>Bošković-Stulli 1960, p. 280.

<sup>130</sup>Kelemina, p. 346 (245.V), 347 (245.VII). Such an example from the other part of Europe is a fight of two bulls or two "twin" magicians in Irish epic *Táin Bó Cúalnge* (4854-4920) and in one of the prologues to this epic, *De Chophur in da Muccida* (Lincoln, 1981, pp. 87-93).

<sup>131</sup>Vinko Möderndorfer, *Narodne pripovedke iz Mežiške doline*, Ljubljana 1924, pp. 113-115 (Zaklete duše).

<sup>132</sup>Kelemina, p. 373 (259.I).

19.

Kresnik fought in three spheres of the world : in the sky (in the air, in clouds), on earth (on a mountain, etc.), and in underground (in a cave, under the sea). This points to his sovereignty over the whole world and to his cosmological character. The sky, the earth and water are also three elements of the macrocosmos; the fourth element, fire, is represented by Kresnik himself. Likewise, in *Rig Veda* (1.95.3) fire (Agni) permeates the ocean, the sky and heavens.

20.

Apart from the above-mentioned Vrtra demon, Vala was Indra's opponent as well. Indra saved a herd of cows of the Morning Dawn from Vala's underground cave by bursting a rocky door.<sup>133</sup> There is an analogous story in Kresnik's cycle, too; in it F. Ramovš saw a modification of the Indoeuropean myth about a hero who shatters the sky arch with a rocky hammer, enabling light and rain to reach the earth.<sup>134</sup> Indian mythology contains episodes in which Indra saves an abducted woman from the demon's captivity, or opens the path to water current (rain) held back by the demon. According to some explanations, the herd which was set free by Indra, is a metaphor for rain clouds, just as the roaring waters in *Rig Veda* (1.32.2; 4.26.2) have been compared to the trampling and mooing of a herd of cattle. Followers of the Old Indian exegetical school of Nairukta had already explained the Vedic myths as a triumph of light over darkness, or a liberation of sun rays and water from dark clouds. Bal Gangadhar Tilak added to these Indian and later European interpretations maintaining that in Vedic literature "water" often denotes a river from heaven which circles from gathering-places in the "lower world" to the sky and stimulates the movement of celestial bodies. Vrtra stopped this circular current, which could be fatal for the activity of the universe. According to this explanation, mountains which had been shattered by heavenly God lay on the border between the upper and the lower world. After the demon's defeat the sun, the dawn and cows returned along with the water current.<sup>135</sup>

The sun god of the Eastern Slavs was linked with water as well as with cattle. A herd of cattle denoted general wealth. This is the origin of the fairy-tale motif of the snake guarding water = herd = treasure. In the Slovene folk tradition snakes also guard the magic golden apple which assures wealth for its owner (compare with item 11).<sup>136</sup>

21.

Based on Vedic texts (*Rig Veda*), Alfred Hillebrandt reconstructed the myth about a hero who defeats a demon resembling a dragon and opens the inside of mountains from which captive rivers and lakes pour out. The hero was supposed to be the spring god, the sun god, and the dragon a "winter giant."<sup>137</sup> Hillebrandt's conclusions were partly revised by H. Güntert whose opinion was that the chthonic demon in a way restrains waters (rain,

<sup>133</sup>Güntert, p. 21.

<sup>134</sup>Kelemina, p. 35 (1.1); Ramovš 1971, pp. 275-277.

<sup>135</sup>Tilak, p. 253.

<sup>136</sup>Kelemina, p. 136 (86.1).

<sup>137</sup>Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie III.*, Breslau 1902, p. 173 f. D.Trstenjak also explained the story of the Vurberk Kresnik as a "fight of the son god with a winter or thunder dragon who was the master of the goddess of earth." (Trstenjak 1870, p. 22).



etc.) which are released after his defeat.<sup>138</sup> Such a water-restraining demon in Old Iranian tradition was Apaosha. After he was defeated by the star hero Tishtrya, winds, rain clouds and "cloud-forming fog" appeared (*Yašt* 8.29 f.).<sup>139</sup> The Snake demon Dahak was probably also linked with the idea of destructive drought (*Yasna* 9.8; *Yašt* 14.10).<sup>140</sup> Traces of these myths are still recognizable in Mithraism: one of late Antique Roman reliefs depicts Mithra shooting an arrow into a cloud, releasing a stream of water which will water the earth.<sup>141</sup>

A snake lying on a water spring is a very frequent fairy-tale motif in Europe as well.<sup>142</sup> Valvasor's resumé of the tale about a large cave on a mountain above Kranj (Slovenia), from which rain, snow, thunder and hail erupt if anyone throws a stone into it, probably has the same background.<sup>143</sup> It is significant that also in the story about the Vurberk Kresnik, a snake restrains the Drava river stream with its body.<sup>144</sup> Because of this connection with water, Kresnik "throws the defeated snake into the castle spring (where it had come from) and chains it with a huge chain to a cliff where it remains even nowadays."<sup>145</sup> Let us stress yet another detail: chaining a demon (snake) to a wall is an old mythological motif known in Iran as well. Demon Dahak was likewise chained and imprisoned in the Demavend mountain.<sup>146</sup>

## 22.

The connection between field fertility and water was especially stressed in St. John's Day customs. *Tiragan*, a holiday in Old Iran (around June 18, therefore close to our St. John's Day) on which participants poured water on each other was also called "the day of water."<sup>147</sup> The same act was performed around the fire on St. John's Eve in some places in Slovenia.<sup>148</sup> Christianity preserved the connection of this holiday with water in the person of John the Baptist. Like rain, golden wheat falling from the sky after Kresnik's victory is a sign of fertility as well. "Golden wheat" is also present in Croatian folk poetry in relation to fertility rites.<sup>149</sup> According to Belarus folk tradition it is St. George who is linked to the wheat harvest.<sup>150</sup>

It is evident from the above-mentioned comparisons that elements of the original Indo-European myth about a hero's fight with a snake demon and a myth about the yearly return and marriage of the god of vegetation and fertility are intertwined in Kresnik's "mythological" cycle (*Jarilo/Zeleni Jurij*). Along with all that has been said, allusions to Kresnik's (incestuous) marriage, his wedding, his infidelity and violent death all recall the

<sup>138</sup>Güntert, pp. 20-21.

<sup>139</sup>Idem, p. 22.

<sup>140</sup>Yarshater, p. 426.

<sup>141</sup>Saxl, p. 76, ill. 167.

<sup>142</sup>Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, Vol. 1, FF Communications 106, Helsinki 1932, No. H 1292, l. s. (Why Is the Well not Working?).

<sup>143</sup>Johann Weichard Valvasor, *Die Ehre dess Hertzogtums Crain*, Laybach 1689, Vol. 2, p. 164.

<sup>144</sup>Kelemina, p. 342 (245.III), 350 (245.X).

<sup>145</sup>Idem, p. 343 (245.III).

<sup>146</sup>Yarshater, p. 426.

<sup>147</sup>Waldemar Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, Teil II, FF Communications 119, Helsinki 1938, p. 505.

<sup>148</sup>Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev*, Vol. 2, Celje 1967, pp. 108-109.

<sup>149</sup>Vinko Žganec, *Hrvatske narodne popijevke iz Koprivnice i okoline*, Zagreb 1962, p. 44, (63); Katičić 1989, p. 66.

<sup>150</sup>Katičić 1989, pp. 57-58.

image of Zeleni Jurij.<sup>151</sup> Jurij, on the other hand, differs from Kresnik in that he can be represented in processions by a young woman<sup>152</sup>, that he is periodically born and dies, that he comes from the underground (the home of the water demon), and therefore has a bodily contact with water. Ivanov and Toporov tie Jurij/Jarilo to Balto-Slavic Jarovit, god of fertility, at first worshipped on April 15.<sup>153</sup> Jarilo was connected with seasonal agricultural activities and was therefore not part of the “original” cult. Furthermore, his personality was not as clearly defined as the personalities of some other Slavic deities.<sup>154</sup> St. George’s Day, which was moved to April 23 or 24 after calendar corrections, occurs two whole months before St. John’s Day (June 24), but this is the period from sowing time to harvest and a time of rapid growth of vegetation. This is probably why celebrations of St. George’s Day and St. John’s Eve, carol-singing and oral traditions connected to them, gradually became uniform. Yet it is interesting that in northwest Croatia, the area where Zeleni Jurij was celebrated, does not correspond to the area where St. George’s fires were lit. The only exception is the borderline area between both.<sup>155</sup> Does this signify that originally the two customs were separated?

Why was the mythological figure of Kresnik so well preserved in the Slovene collective memory? There are probably at least two answers: according to Marijan Mole, Kresnik’s “model”, Yima played the central role in Iranian theological speculations.<sup>156</sup> He left his traces in the vast territory of Eurasia from Scandinavia to the cattle-breeding Turkic tribes of southern Siberia and the Kafirs in Hindukush. A rich religious and folklore tradition was created around him. Even after Zoroaster’s religious reform, when Yima lost his privileged position in Iranian religion, his memory was still alive in the form or under protection of gods such as Mithra. The idea of Yima as a “divine man” acquired its expression in Hellenistic speculations and in Christian gnosis.

The second reason for the persistence of the memory of Yima/ Kresnik was the interpretative and cosmological character of his mythology. It answered questions about the origin of mankind and the last dwelling of the deceased, about the yearly cycle, the origin of rain and fertility, and linked it all to the function of Fire and Sun. Yima protected mankind from the forces of evil, was a cultural hero and the first king. It was believed that the cosmological aspect of the Iranian Yima as well as the Indian Yama and Scandinavian Ymir lay in the myth about the origin of the world from his dismembered body.<sup>157</sup> There is no (more) trace of this original meaning in our Kresnik’s cycle, but it is still contained in two Slovene stories about the creation, in which earth, sun, moon and stars originate from god’s gaze, man from a drop of god’s perspiration, and fertile soil from god’s body.<sup>158</sup> A remark about Kresnik’s twin brother might indicate that he used to be the hero of such a

<sup>151</sup>Kelemina, p. 36 (1.III), 37 (1.V), 38 (1.XI), 72(21), 78 (24), 347-348 (245.VIII), 349 (245.X).

<sup>152</sup>France Marolt, Slovenske narodnoslovne študije, Drugi zvezek: Tri obredja iz Bele krajine, Ljubljana 1936, p. 8.

<sup>153</sup>Ivanov, Toporov, p. 184.

<sup>154</sup>Idem, p. 215.

<sup>155</sup>Višnja Huzjak, Zeleni Juraj, Publikacije etnološkog seminara Filozofskog fakulteta sveučilišta u Zagrebu 2, Zagreb 1957, p. 36.

<sup>156</sup>H. Willman - Grabowska, M. Mole, Legenda o Yamie w 2. fargardzie Vendidad i początki dualizmu iranskiego, Odbicie ze Sprawozdan Polskiej Akademii Umiej, Tom XLIX (1948), No.7, pp. 355-359. B.Lincoln, who writes that people and not gods played key roles in Indo-European and Indo-Iranian myths, agrees with this conclusion as well (Lincoln 1981, p. 60).

<sup>157</sup>Lincoln 1981, p. 80.

<sup>158</sup>Kelemina, p. 281 (206.I-II).

cosmogonic myth as well. If there were more data available on the subject it would be possible to ascertain if this links him to mythological pairs such as the Roman Romulus and Remus, or the Germanic Tuisto and Mannus.

Parallels between Yima and Kresnik undoubtedly open the question of Slovene ethnogenesis. In principle Kresnik could also be the result of an independent derivation from Proto-Indo-European heritage, but words for important religious notions in Slovene, which were borrowed from Iranian, indicate direct cultural influences from that area. There are hypotheses about a close connection between Scytho-Iranian tribes along the Volga river and Eastern Iran, the homeland of the *Avesta*.<sup>159</sup> Max Vasmer established that the etymology of numerous place names in southern Russia was Iranian. According to him the predominantly Iranian population settled the southern Russian steppes at least between the 8th century B.C. and the 4th century A.D. Aside from some Slavic tribes there were also other mediators and transmitters of Iranian cultural elements, i.e. Scythians, Sarmathians, Alans, and Eastern Goths.<sup>160</sup> According to Herodotus (IV., 5-7), the Scythians were familiar with the myth about the first man, son of supreme God and the first king, all of which clearly indicates Yima. Furthermore, we should not neglect the role of the Avars, a mongol people, which crossed eastern Iran, and with whom a larger group of Slavs migrated to our part of Europe.

The relationship of Kresnik with the Old Slavic pantheon, and the degree to which he can be identified with the thundermaker - as is assumed by N. Mikhailov - is a question which would need an analysis of its own. We can only stress that in the earlier stage of the myth about the fight with the snake demon, the hero and the god of war appear as two separate entities. In later phases, however, their individual characteristics merge : during the expansion of his cult, the god Mithra, for instance, took over numerous functions and honorary titles of the "earthly" Yima, and at the same time acquired the character of war god and thundermaker.<sup>161</sup> His power spread to earth and to the sky, yet his home was the sky. It seems that he became equal to, or even superior to, the sun god, although this relationship remains somewhat unclear.<sup>162</sup> It is but a step from here to the Old Slavic Perun or Svetovit. In view of the Midsummer Eve fire ceremonies, the main function of the Slovene Kresnik was tied to the aspect of fertility, although he did have other functions as well. From analogies with Yima, but also with Slavic Zeleni Jurij/ Jarilo, Kresnik was believed to be the son of the supreme god - the thundermaker, his sister and wife the thundermaker's daughter.<sup>163</sup> Thundermaker's and Kresnik's properties, of course, are very similar because of this very relationship. If Kresnik (similar as Yima) was the first king, his role was then tri-functional, as is usual in Indo-European mythology. In the case of Ireland a mythological king looked after: 1. the maintenance of religion and justice; 2. a victorious military leadership in fights with neighbours and for maintaining peace at home; 3. fertility of the people, cattle and fields.<sup>164</sup> It was in this multilayered role of the ruler (not only a fertility

<sup>159</sup>Hermann Jacobsohn, *Arier und Ugrofinnen*, Göttingen 1922, pp. 242-244.

<sup>160</sup>Max Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I. Die Iranier in Südrussland*, Veröffentlichungen des baltischen und slavischen Instituts an der Universität Leipzig, Leipzig 1923, pp. 58-59.

<sup>161</sup>Lincoln 1981, p. 55.

<sup>162</sup>Eliade, Book 2, p. 194.

<sup>163</sup>Katičić 1987, pp. 36-38.

<sup>164</sup>William Sayers, *Tripartition in Early Ireland: Cosmic or Social Structure?*, in: Edgar C. Polomé (ed.), *Indo-European Religion after Dumézil*, Journal of Indo-European Studies Monograph Series, No. 16, Washington D.C. 1996, p.157.

symbol) that Kresnik's myth could have played a role when the Carinthian dukes were enthroned.<sup>165</sup>

The figure of the "mythological" Kresnik is undoubtedly closely connected to Zeleni Jurij and to processions celebrating him as are (were) known in northwestern (mostly the *kaj* dialect) part of Croatia, in Bela krajina, Dolenjska, Štajerska and Koroška. Despite some important common traits, the St. George's Day songs of Štajerska and Koroška differ considerably from those in Croatia and Bela krajina.<sup>166</sup> France Marolt compared Zeleni Jurij with the Thracian/Greek Dionysus, while Vitomir Belaj found parallels in the early agrarian cultures of the Near East.<sup>167</sup> The Swedish researcher of European yearly customs, Waldemar Liungman, tied this ceremony to Mithra's cult, which would also correspond to the "Iranian" origin of Kresnik.<sup>168</sup> Yet there are still a number of unclear points concerning these Oriental influences. There are many open questions pertaining to the contents and significance of Mithra's cult in the Roman Empire. At the turn of the 2nd, and at the beginning of the 3rd century at the latest, Mithraism - which had been widespread mostly in cities - started to be practiced also by country people. This is proved by the concentration of Mithra's temples in the Rhineland and also in some places in the area of ex-Yugoslavia.<sup>169</sup> Since the cult of Mithra preserved an important part of the Old Iranian pantheon, Yima was still denoted as the first man for members of such Mithraistic communities.<sup>170</sup> Yet it is doubtful that institutionalized western Mithraism should leave such visible traces in Slovene folk beliefs. The very practice of celebrating St. John's Eve, was contrary to the ceremonies, worshipping Mithra, which were forbidden to women. It is more believable that celebrating St. John's Eve and believing in Kresnik denoted a form of "folk" religion introduced from the East.

Through the mediation of the Kresnik tradition, the pagan ancestors of the Slovenes were familiar with ideas about the "good shepherd," the paradise, first human parents, the devil in the form of a dragon or a snake, etc. All of this undoubtedly made the process of Christianization considerably easier. The question whether these similarities were the result of the syncretism of solar mythologies derived from Hellenistic/Oriental cultures or a product of the direct influences of Iranian tradition on neighbouring peoples, on Judaism and early Christianity, is the subject of many learned discussions. These were by all means extremely complex processes.<sup>171</sup> Under the influence of Christianity, the ritual of lighting a bonfire in honour of Kresnik was changed into a holiday of the similarly named John the Baptist, solar myths acquired a new explanation, and pagan deities were often equalled to the devil. After the example of Kresnik and Zeleni Jurij, the devil appeared in Slovenia in a green (hunting) dress, rode a white horse at night, or drove a chariot pulled by horses spewing fire.<sup>172</sup> It was also believed that Kresnik took part in card duels, the protector of which was the devil (cards were also called "devil's pictures").<sup>173</sup>

<sup>165</sup>Pleterski, p. 516.

<sup>166</sup>Zmaga Kumer, *Jurjevske kolednice v Beli krajini*, Etnološka tribina 1986, p. 119; Huzjak, p. 39.

<sup>167</sup>Marolt, pp. 29-30; Vitomir Belaj, "Zeleni Juraj" u Svetoj zemlji, *Studia ethnologica* 1 (1989), pp. 73-75.

<sup>168</sup>Liungman, p. 531.

<sup>169</sup>Clauss, p. 46.

<sup>170</sup>Nyberg, p. 84, 100.

<sup>171</sup>On the presence of a mythological hero similar to Zeleni Jurij in ethnically mixed area of Palestine see Belaj 1989, pp. 65-78.

<sup>172</sup>Wilhelm Urbas, *Aberglaube der Slowenen*, *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* 1898, p. 150.

<sup>173</sup>Idem, p. 150; Kelemina, p. 345 (245.IV).

Paul Ricoeur acknowledged that early Christianity possessed the ability to shatter (old) myths and readopt symbols in a new theological orientation.<sup>174</sup> In connection with this, Erwin Panofsky wrote that the “religious experience of late antiquity was so closely connected to astral mysticism and so utterly impregnated with the belief in the almightiness of the sun god that no new religious idea could have been embraced if it had not had solar connotations from the very start (as was the case with the cult of Mithra) or if it had not acquired such solar connotations *ex post facto* (as was the case with Christianity). Jesus Christ defeated Mithra, but even he was able to do so only after (or better because) his cult resumed some critical characteristics of sun worship... The church itself allowed for this connection between Christ and the sun from the very beginning, but it contrasted the cosmological sun god with a moral one, finally replacing the former with the latter; ‘Sol invictus’ became ‘Sol Iustitiae’ : ‘Undefeated Sun’ became the ‘Sun of Justice.’<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup>Paul Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, Edice Oikumene, Praha 1993, p. 16.

<sup>175</sup>Erwin Panofsky, *Pomen v likovni umetnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1994, pp. 261-262.

## Kresnik: poskus mitološke rekonstrukcije

*Zmago Šmitek*

Na vprašanje izvora in pomena Kresnikovega izročila so dosedanji razlagalci odgovarjali zelo različno. V skrajnih primerih so Kresnikov lik sprejemali kot vrhovno božanstvo solarnega ali lunarnega značaja, ali pa ga skoraj v celoti zavračali kot potvorbo zapisovalcev iz druge polovice 19. stoletja. V zadnjih desetletjih so k razjasnjevanju teh dilem posredno ali neposredno prispevala zlasti dela M. Bošković-Stulli, V. V. Ivanova in V. N. Toporova, R. Katičiča, N. Mikhailova in C. Ginzburga, z obilico primerjalnega gradiva.

Avtor pričujoče razprave je sledil deduktivni metodi, t.j. strukturi indoevropskih mitov, in z njeno pomočjo skušal rekonstruirati Kresnikovo mitološko vlogo. Pri tem se je pokazalo, da je treba razlikovati tradicijo Kresnika, znanega na mejnih območjih Slovenije s Hrvaško in vzhodno od tod, od tradicije o Kresniku, razširjene ponekod na Štajerskem in Koroškem. Primerjalna tabela kaže, da med obema ciklusoma ustnega izročila (imenovanima "ekstatični" in "mitološki" Kresnik) pri dvaindvajsetih karakterističnih vsebinskih sklopih obstajajo večje ali manjše podobnosti le v petih primerih, medtem ko gre pri ostalih posameznostih za neskladja ali za diametralne razlike.

Raziskava se je usmerila zlasti na analizo "mitološkega" Kresnikovega izročila in pokazala, da tudi ta ciklus ni vsebinsko in genetično enovit. V njem se prepletata dva mitološka horizonta, ki ju predstavljata: 1. človeški ali pobožanstveni heroj, kakršnega je npr. v starem Iranu poosebljal Yima (kasneje Mitra, pri Indijcih pa predvsem Yama in Indra) in 2. predstavnik vegetativnega kulta, sorodnega Jarilu/Zelenemu Juriju. Drugače povedano: gre za sestavine indoevropskega mita o boju junaka s kačjim demonom in mita o vsakoletnem vračanju in svatbi božanstva vegetacije in plodnosti. Razlog za povezovanje obeh karakteristik v Kresnikovi osebi je bila verjetno koledarska bližina nekdanj ločenih (?) obredij in njuna sorodna simbolika (ivanjski in jurjevski kresovi, koledniški obhodi itd.).

Kresnik ima značilnosti prvega kralja in kulturnega heroja. Kot vladarju mu po indoevropskih analogijah poleg vloge vojaškega voditelja pripadata tudi funkciji svečenika/sodnika in prinašalca blaginje in rodovitnosti. Slednje ga spet zbližuje s predstavo o Zelenem Juriju. Pomembna je tudi Kresnikova povezanost z likom konja in bika ter njegova dioskurična narava (nastopa skupaj z bratom ali sestro, ki v nekaterih variantah postane tudi njegova nevesta). V spopadu s kačjim demonom reši iz ujetništva sestro (ženo) ali čredo krav in povzroči deževni naliv ali padanje "zlate pšenice" iz oblakov na zemljo.

Hipotezo, da imata Kresnik in Zeleni Jurij pomembne paralele v bližnjevzhodnih mitologijah, je avtor skušal dokazati z navedbami iz staroiranskih in staroindijskih "svetih knjig" (Rig veda, Avesta...) in s pomočjo izbrane primerjalne literature (B. Lincoln, B. G. Tilak, H. Güntert, H. S. Nyberg, A. Christensen, W. Liungman idr.). V nekaterih primerih je opozorjeno tudi na poznejše krščanske interpretacije Kresnikovega in Jurijevega lika.

# Южнославянская народная демонология в балканском контексте<sup>1</sup>

Анна Плотникова

*The author describes a complex of specific characteristics of South Slavic demonology which also appears in other Balkan notions about demons.*

Изучение славянской народной демонологии, и мифологии в целом, в последние годы значительно продвинулось, благодаря, прежде всего, последовательно разработанным подходам к выделению системы признаков описания славянского демонологического персонажа (см., работы С.М. Толстой, Л.Н. Виноградовой и др. [1, 2]). Выполненные в русле этнолингвистического направления работы по систематическому описанию славянской демонологии, как и специальные монографические исследования (см., например, их список в работе [2, с. 19]), позволяют определить существенные характеристики общеславянских мифологических явлений в славянских этнокультурных традициях. На этом фоне становится возможным выявление комплекса специфических черт южнославянской демонологии, которые можно отнести к так называемым “балканизмам”. Этот термин применим к явлениям народной духовной культуры, во-первых, общим для многих балканских традиций, во-вторых, особенным по сравнению с иными (небалканскими) традициями. Вместе с тем, нельзя не принимать во внимание и ту специфику балканской типологии, которую отмечает Т.В. Цивьян: “Одно из свойств “балканскости” в аспекте балканской модели мира может состоять в том, что не - у н и к а л ь н ы е явления складываются в у н и к а л ь н у ю мозаику. Это свойство было замечено при анализе балканских языков в аспекте балканского языкового союза: по каждому из балканизмов можно образовать языковые сообщества, выходящие за пределы Балкан, но вне Балкан нет языка, который обладал бы необходимым минимумом балканизмов...” [3, с. 67].

Для более компактного представления основных особенностей южнославянской “низшей” мифологии с целью ее сопоставления с демонологией других балканских народов выделим несколько групп демонов в соответствии с наиболее значимой для каждого из них чертой, т.е. преобладающей в его характеристике. При такой смешанной классификации учитываются различные признаки: или основная функция демона, или место обитания, или (реже) происхождение. В самых общих чертах для балканославянских традиций можно

<sup>1</sup> This article was financially supported by RGNF (grant N 96-40-06034 “Mifologiĉeskie osnovy slavjanskoj narodnoj kul'tury”).

обозначить “класс” в о д я н ы х (по признаку места обитания), “л е ш и х” (также - по месту обитания), в о з д у ш н ы х демонов, где особое место занимают змееподобные демонологические персонажи (которые нередко воспринимаются и как представители водной мифологической “фауны”); х р а н и т е л ь дома, села, места (что можно выделить как характерную функцию многих балканославянских демонов, также вне зависимости от их облика, который, отметим, часто описывается как змееподобный); “р у с а л о к” (сюда попадают балканославянские *виле, самовиле, самодиви*); демонов с у д ь б ы (обычно женские мифологические персонажи, определяющие судьбу младенца); в е д ь м (люди-демоны, в основном женского пола, обладающие сверхъестественными свойствами и наносящие вред людям); в а м п и р о в (демоны-мертвецы, высасывающие кровь); демонов, происходящих от д у ш некрещеных младенцев, умерших рожениц и беременных женщин, самоубийц. Кроме того<sup>2</sup>, в балканославянской демонологической системе определяется достаточно универсальный собирательный “класс” нечистой силы - н е ч и с т и , а также страшилища или п у г а л а , и наконец, - демоны б о л е з н и (персонификация различных болезней). В отдельную группу (или группы, в соответствии с разными праздниками) следует выделить мифологические персонажи, время появления которых связано с определенными периодами народного календаря (например, тип *караконджо* - на святки, тип *тодорци* - на первой неделе Великого поста и т.д.). Предложенная классификация в принципе применима к разным славянским этнокультурным традициям, поэтому следует определить, какие группы персонажей и по каким конкретным признакам можно считать “специфическими балканскими”, т.е. характерными для народной демонологии южных славян и их балканских соседей.

Среди перечисленных групп лесные духи - наиболее редко встречаемые на Балканах демоны, что на славянском фоне представляется весьма важной отличительной особенностью южнославянской демонологии в целом. Как правило, исследователями отмечаются персонажи типа серб. *шумска мајка, шуминка* [4, с. 18-20] (господствующее в лесу существо - красивая или, наоборот, безобразная женщина, способная превращаться в животных, копну сена, разные предметы) и близкие к ней демоны, связанные с лесом, покрывающим гористую местность: серб. *горска мајка, планинска мајка* [4, с. 19], болг. родоп. *дива жена* [5, с. 304]. В неславянских балканских традициях аналогии прослеживаются на севере ареала - в румынских верованиях, где подобный персонаж называется *Mama-Pădurii* “мать леса”, *Fata-Pădurii* “дева леса”, *vilva-codrului* “дух леса” [6, с.134].

Более характерны для южнославянских верований мифологические персонажи, связанные с водными источниками как местом обитания. Аналогичны восточнославянскому *водяному* (см. [7]) в.-серб. *водени дух* (Джердап), ю.-серб. *водењак* (Вучитрн).<sup>3</sup> Иногда хозяином реки или колодца считается демон, происходящий от утопленника: болг. *топък, топик*. Наиболее специфичен для балканославянского ареала (особенно в южных его регионах - Македонии, Родопах, Страндже) живущий на дне озера (или моря) змей-дракон с одной или несколькими головами. Болгары называют демона *ламя* (Пирин, Демирхисарско, Ямбол), черногорцы - *аждаја* (Кучи,

<sup>2</sup> Перечисляемые далее группы подробно в статье не рассматриваются.

<sup>3</sup> Здесь и далее южнославянские названия мифологических персонажей даются из источников, указанных в работе “Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала” [8].



Скадар). По народным представлениям это чудовище постоянно требует жертв, грозя закрыть от людей источники воды. Сходные поверья фиксируются в северной Греции, где водяного дракона в женской ипостаси называют λάρια, а в мужской – δράκος [9, p. 261, 266], у румын Восточной Трансильвании (*balaur*) [10, p.185]; у албанцев способность выпивать воду из источников, заваливать их землей приписывается аналогичному змеевидному персонажу, обитающему в воде и называемому *kulçedra* (*kulshedra*) [11, s. 162; 12, с. 312].

Типичными, и в то же время специфическими, для балканославянского ареала являются воздушные демоны, разнообразие типов которых существенно влияет на общую картину распределения в пространстве природных духов у южных славян. Известные в разных славянских зонах поверья о змее-любовнике, летающем в виде вихря и вступающем в половые отношения с деревенскими женщинами, широко распространены и на Балканах: болг. *змеј*, мак. *знев*, серб. *змај*, ю.-рум. *змеи*, рум. *zburător* [10, p. 183, 192]. Подобная склонность к общению с деревенскими девушками характерна и для греческого демонического персонажа δράκος [13, с. 277]. Поселение змея у возлюбленной жители северноболгарских сел связывают с наступлением засухи, поэтому для вызывания дождя совершают обряд изгнания из села змея. Иные непогодные явления в балканославянских регионах также приписываются змею, дракону (или невидимому существу, предположительно, в его облике), уничтожающему, “пожирающему” посевы, урожай в поле. В культурно-языковых традициях балканских славян этот змееподобный демон непогоды имеет разные названия: в.-серб. *ала*, *аждаја*, ю.-в.-серб. *аламуња*, ю.-серб. *ала*, *ламња*, мак. *ламја*, з.-болг. *хала*. Румыны подобное сверхъестественное существо называют *balaur*, албанцы - *kulçedra* (*kulshedra*), греки опять-таки - λάρια (заметим, что лексема *lamia* в значениях “демон-дракон”, “прожорливый человек”, последнее, вероятно, связано с особенностями древнегреческого прообраза “ламии”, распространена в южных регионах балканославянского ареала). Этому вредоносному демону, по поверьям, как правило, противостоит добрый защитник: змей, также летающий по воздуху и охраняющий свое село от непогоды. Ему приписывается способность принести долгожданный дождь в случае засухи. Змея-покровителя, как и змея-любовника (нередко это вообще один и тот же персонаж, имеющий несколько функций), называют *змај* (в.-серб.), *змај* (болг.), *знев* (мак.) или в соответствии с его охранительными функциями: болг. *синорник* или *синурник*, *сњърдџия* (ср. *синор* “граница хозяйственных угодий”), *межник* (от *межда* “межа”). Аналогичными функциями (борьба со змеевидным противником, демоном непогоды) в южнославянских регионах, расположенных западнее областей, традиционно относящихся к балканославянскому ареалу, а именно в Черногории, западной Сербии, восточной Герцеговине, обладают, по поверьям, люди, наделенные сверхъестественными способностями: (*вједогоње*, *здухачи*, *стувачи*, *стуве* (*стухе*) и т.п. Дух такого человека (или даже животного) во время сна покидает тело и вступает в борьбу с воздушными демонами, защищая село и урожай от непогоды. В восточной и южной Сербии функции борьбы со змееподобным похитителем урожая, демоном бури и ненастья приписываются также человеку-змею, рожденному от змея-защитника и обыкновенной женщины: в.-серб. *змејави човек*, (Джердап) *змајевит човек*, ю.-серб. *аловит човек*. В северной Албании известны поверья о рождении детей с перышками или шерстью у плечей, эти младенцы - *drangosi* - обладают

сверхъестественными возможностями при перемещении по воздуху. Во время ночных бурь они поднимаются из своих кроваток и устремляются в сражение со змеем-драконом (“кульшедрой”): борьба бывает настолько жаркой, что на следующее утро люди находят вокруг разбросанные деревья, которые с корнем были вырваны драконом в качестве оружия битвы [10, s. 163]. Подобные сюжеты очень близки тем, что известны в Черногории и восточной Герцеговине по рассказам о битве “стухов” и им подобных персонажей со змеем-противником. В новогреческих поверьях соответствующие мифологические персонажи называются *στοιχείο*, *ζωτιχό* “защитник места” [14, с. 265]. Вместе с тем, греч. *Στοιχεῖα* - это и духи первоэлементов (огня, воды, воздуха, земли) [9, р. 249-250]. Под этим термином по сути объединяются самые различные духи-хранители источников, растительности (лесов). Поэтому членение по месту обитания в новогреческой демонологии, как и в южнославянской, несколько затруднено, а порой – невозможно. Связь змея-дракона с воздушной средой для балканского ареала очевидна; она последовательно прослеживается в представлениях о самых разных демонах змеевидного, “драконового” облика. Вместе с тем, спорадически возникает вода (озеро, источник, море) как место обитания демонов, называемых так же, как и воздушные (например, мак. *стихиште* – живущие в глубоких местах рек существа женского пола, стремящиеся утопить человека, подводные змеи-драконы типа серб. *аждаја*, болг. *аждря*, мак., болг. *ламя*, и др.), что позволяет предположить возможность отражения в этих поверьях примитивных представлений о круговороте воды в природе. Воздушные змеи, приносящие дождь, обитают в воде, пьют воду из источников. Так, у банатских болгар змей *ламя* составляет часть облака (его “брюхо”). Перед дождем *ламя* спускается вниз и вытягивает из моря воду, чтобы наполнить ею облака [15, с. 202]. По румынским поверьям, *balaur* пьет воду из моря, а затем, поднявшись вверх вместе с облаками, выливает ее в виде дождя [10, р. 187] или облака “напиваются” воды, всасывая вместе с ней змеев [10, р. 182].

В поверьях о борьбе защитников сельских угодий со змеевидными воздушными демонами преобладает характерный для балканославянских народных представлений мотив защиты определенного места, надела земли, строения, дома, колодца, источника, дерева со стороны мифологического существа. Эти демоны представляются в различных обликах: змеи, дракона, произошедшего от тени человека и имеющего его облик “хозяина”, джина и т.д. Особое место в верованиях балканских славян занимают представления о духе какого-либо строения, его хранителе, происходящего от замурованного в стену человека или замурованной во время строительства тени. Названия демона, как правило, связаны с корнем \**talasъn* (вероятно, от соответствующего турецкого корня в значении `тень` [10, р. 229]): в.-серб. (Джердап), мак., болг. *таласон*, болг. *таласъм*, *таласъмин*, з.-мак. *талас`м*, ю.-мак. (Охрид) *таласом*, *толосо*; ср. румынское название демона этого типа - *tălăsîn*. Иные названия образованы от славянского корня со значением `тень` (болг. *сянка*, *сенка*, *сенище*, *сенчище*) или относятся к родовому обозначению демонов данного типа – “хозяин” (болг. *стопан*, *сайбия*, *наместник*). В этих поверьях чаще всего переплетаются представления о демонах, обитающих в каком-либо месте, и демонах, стерегущих место, охраняющих его как от людей, так и от мифических существ. Поэтому в названиях мифологических персонажей превалирует значение “хозяин”, “тень хозяина (замурованного человека, животного)”, а не семантика, связанная с

конкретным местом обитания, типа восточнославянских и западнославянских названий “водяной”, “леший”, “домовой”.

Другой большой блок южнославянских верований в демонических защитников домашнего очага имеет гораздо больше соответствий с аналогичными представлениями восточных и западных славян. Это поверья о змеях-покровительницах дома, живущих или под порогом, или под очагом, или в отверстиях каменных стен и приносящих человеку счастье: серб. *змија-чуваркућа* (‘змея, стерегущая дом’), *змија кућарица* (‘домашняя змея’), мак. (Велес) *сајбија*, болг. *чуварка, чувачка, въртикџа, домошарка*, (Пловдивско) *пазителка, стопанка, домакиня* и т.п. наименования, связанные с семантикой охраны, защиты дома, а также функции хозяина. Кроме того, в качестве названия этого необычного существа, стерегущего дом (а также и любое другое строение, ср. функции “таласома”), у болгар и македонцев возможно употребление лексемы общего значения - *стихия, стиво*. У албанцев подобные змеи-хранительницы дома известны под названием *vitore*, внутренняя форма которого – ‘старый, древний’ [11, s. 162, 201]: это маленькие и толстые змейки с пестрым рисунком на коже, живут в каменных стенах дома и редко покидают свое убежище; если же кто-то из домочадцев случайно увидит *vitore*, то приветствует ее с глубоким почтением. Всем радостным и печальным событиям в албанском доме, по поверьям, предшествует слабый свист змейки-хранительницы. Если в семье вымирают люди и род прекращает свое существование, говорят, что *vitore* навсегда покинула этот дом [11, s. 162]. У славян за пределами рассматриваемого ареала отмечены многочисленные запреты выгонять, убивать живущих или заползших в дом ужей, змей (по словацким поверьям, душа хозяина переселяется в домового ужа), предписания оставлять для них молоко в блюдечке, кормить вместе с маленьким ребенком и т.д. Тем не менее в комплексе демонологических представлений балканских славян подобные поверья имеют гораздо большее распространение; почитание “змеи под порогом” имеет здесь особый статус. Изображение змеи рядом с домом - традиционный мотив балканославянских украшений обрядового хлеба, выпекаемого на праздники, связанные с чествованием покровителя дома, и на традиционно домашний у южных славян праздник Рождества.

Любопытным явлением в связи с названиями мифологических персонажей балканских этнофольклорных традиций оказывается их иное перераспределение по отношению к принятой для описания славянской и балканской модели мира оппозиции “внутренний - внешний”. Лексические образования, связанные с греч. *στοιχεῖα*, распространяются не только на обозначение внешних по отношению к дому природных демонов, но и духов-хранителей дома и домашнего очага. Так, в словарях болгарского языка отмечается несколько значений лексемы *стихия*, определяемой как сильное проявление природных явлений - стихий: например, Н. Геров указывает значения 1) могучего змея-дракона, родственного “хале”; 2) ветра, вихря, “самовилы”: “самовила” и “стихия” - сестры-“вихрушки”; 3) речного существа в облике женщины-рыбы, которое топит человека в воде, запутывая его в своих распущенных волосах, а кроме того, - (4) мифического существа, появляющегося в облике змеи в доме, где хранится клад, т. е. синоним названий *домошар, стопанин, таласъм* [16, т. 5, с. 259]. Ср. также греч. *στοιχεῖόνου* “домашнее привидение” [9, р. 258]. По сути, такое размытое значение слов, обозначающих внешние демонические силы, смешение семантики внешнего природного пространства и внутреннего,

принадлежащего дому, отражает широкое восприятие близкого дому, “своего” пространства, которое может охраняться несколькими ступенями защиты (защита дома, села, села вместе с принадлежащими ему пахотными угодьями). При этом для структуры балканских мифологических представлений характерно то, что внешние демонические, природные силы способны проявляться в любой точке этого пространства, поскольку полностью “своими”, освоенными (даже в случае предполагаемой функции защиты) считаться не могут.

К амбивалентным по функции предоставления помощи / нанесения вреда относится один из наиболее характерных персонажей балканославянской мифологии - появляющееся с ветром или вихрем существо в облике, как правило, молодой женщины привлекательной внешности: болг. *самодива, самовила, юда*, мак. *самовила, юда*, серб. *вила*. При всей специфичности этого балканского персонажа учеными отмечено немало идентичных черт и общих признаков с восточнославянскими “русалками” и им подобными мифологическими существами [17, 18]. Для восточнославянских, в частности, полесских верований в русалок более типична связь с определенным сезоном или календарным периодом (во время цветения жита, на Троицкой неделе). Наличие у балканских славян сезонных (троицких) демонов подобного типа с соответствующим названием (в.серб. *русалке*, болг. *русалийки, русалии*) может быть одним из основных аргументов в пользу их общеславянских корней. Впрочем, в народе строго разделяются представления о “русалийках” и “самодивах”: первые появляются только “на Русалской неделе” (Троица) в период цветения растений *русалче, росен*. [5, с. 304] В целях защиты от них соблюдается и ряд запретов, в том числе - бытовых: белиль стены, прясть, ткать, шить, вязать, стирать [19, с. 303-304]. Специфика балканских представлений о “самодивах”, “вилах” (помимо жанровых особенностей фольклорных текстов с их упоминанием, а это, главным образом, эпические песни о встрече героев с “вилами” и “самовилами”) связана, таким образом, с пространственно-временными рамками их обитания или появления - исключительно природной средой, в которой они господствуют независимо от времени года и каких-либо действий человека.

Комплекс верований, связанных с персонажами типа “вилы”, можно считать общим для всех этнокультурных балканских традиций. Румынские “русалии” - *iele* (“они”; возможны и другие, самые различные табуистические названия: “те”, “прекрасные”, “милостивые”, “добрые”, “нежные”, “искусные”, “чудесные”, “удивительные”, как и “злые”, “одержимые”, “немилостивые”, “сумасбродные” и т.д. [6, с. 134]) обитают на небе, в ветре, в горах, глухих лесах, на необитаемых островах, вблизи источников. Они “бродят”, летают по воздуху, припевая и приплясывая, чаще же танцуют на деревьях, но иногда их можно увидеть вблизи дома (под стрехой, на заборе) [6, с. 142]. Албанские “заны” (*zanët*), которых также часто называют описательно *jashhtëmeja* “находящаяся снаружи”, *nus`e mallet* “молодица, невеста гор”, представляются как красивые юные женщины; они легки и воздушны, помогают людям или же наказывают тех, кого считают провинившимися [20, с. 263]. Новогреческие Νεράϊδες, по мнению, например, жителей южного Пелопоннеса, - женские существа необыкновенной красоты, одеты в золотые или белые одежды, в которых они легко передвигаются по воздуху. Их красота никогда не увядает, они могут быть опасны для пастухов, играющих на флейте, или юношей, гуляющих вблизи источников или одиноко растущих деревьев [21, р. 168-169]. По поверьям балканских

народов они (как и другие, известные на Балканах, мифологические персонажи) вступают в брак с простыми смертными, отчего рождаются необыкновенной красоты (или силы) дети; считается также, что люди, бывшие в контакте с “вилами”, приобретают сверхъестественные свойства: они неподвластны сглазу, способны вылечивать заболевших от чар и магии и т.п., как, например, серб. *вилењак*. В селах Греции иногда о целых семействах ходят легенды о том, что они “рождены от nereид”, а потому, якобы, обладают удивительными, сверхчеловеческими свойствами, в том числе - необыкновенной красотой [21, p. 169].

Характерной отличительной чертой для комплекса балканских верований, связанных с “вилами”, являются поверья об образовании некоего опасного места в виде круга там, где эти фантастические существа танцевали или совершали трапезу. У южных славян это место (на которое не смеет ступить человек, иначе заболит, умрет, будет постоянно тосковать по “вилам”) имеет свое название: серб. *вилино коло*, ю.-серб. *вилинско коло*, в.-серб. *врзино коло*, мак. *самовилско оро*, болг. *врзулово хоро*, *самодивско хоро*, *самодивско играло (игравице)*, *самодивска пътека*, *самодивска софра*, *самодивска трапеза*. Ср. аналогичные румынские выражения: *hora*, *rotocol*, *rotogolul ieielor*, обозначающие место, где танцевали соответственно “еле” (“те”): там высыхает или желтеет, чернеет трава, круглая полянка оказывается выжженной, как от огня [10, p. 212-213]. Поверья о заболевании человека, ступившего на место, где устроили пир подобные женские духи природы, известны албанцам: обычно трапеза устраивается этими невидимыми существами в уединенных тенистых местах, но иногда коварные духи получают удовольствие в том, чтобы расположиться посреди дороги, и тот, кто случайно перевернет их посуду или заденет чудесное существо, получает удар и заблывает [11, s. 161].

Сопоставительный анализ сербской “вилы” и болгарской “самодивы”, проделанный С.М. Толстой и Л.Н. Виноградовой на основе предложенной сетки признаков, показал значительное сходство этих персонажей на фоне образов западнославянской “богинки” и восточнославянской “русалки”. Общими для “вилы” и “самодивы” признаками (по разным параметрам) были признаны: преобладающий привлекательный внешний облик, способность летать по воздуху, легкая одежда, украшенная перьями, крылья, времяпрепровождение группами (хороводы, трапезы), неизвестное происхождение (т.е. отсутствие указаний на их происхождение в текстах), любовь к музыке, пению, танцам, предрасположенность к людям, играющим на музыкальных инструментах, характерные следы пребывания в виде кругов на траве, свойство калечить людей (лишать зрения, ума, речи), попечительные функции (способность исцелять, врачевать), сожительство с людьми, любовь к юношам, героям, пастухам, похищение и подмена детей (редко, но ср. аналогичные новогреческие сюжеты: “нереиды” похищают красивых детей [21, p. 170]), власть над стихиями (ветром, бурей, источниками), способность закрывать от людей источники воды [2], кроме того, в отличие от “богинки” и “русалки”, “вила” и “самодива” “предстают в песнях как более фольклоризованные образы волшебниц, мифических героинь” [2, с.38]. Между тем, если рассматривать сербскую “вилу” и болгарскую “самодиву” не как образы родственных славянских или даже южнославянских традиций, а как образы типологически близких балканских этнофольклорных (и культурно-языковых) традиций, что в принципе не является невозможным в качестве промежуточного метода анализа, то аналоги образов “вилы” и “самодивы” практически с тем же набором общих

или незначительно варьирующихся признаков обнаруживаются в верованиях и фольклорных текстах других балканских традиций.

Близость к “вилам”, по балканославянским поверьям, обнаруживают и женские демоны судьбы. В разных болгарских и греческих регионах отмечается смешение представлений о демонах судьбы и “самодивах”, “нереидах”, чему способствует их описание как красивых молодых женщин, появляющихся “извне”. Верования в демонов, определяющих судьбу новорожденного, до сих пор достаточно устойчиво сохраняются в мифологии балканских славян, в отличие от иных славянских культурных традиций. У болгар, сербов и македонцев, как и у румын, греков и албанцев, существуют различные поверья о трех (реже двух или одной) женщинах (как правило, молодых красавицах), которые посещают ребенка после его рождения (например, на третий день) и спорят, высказывая свои суждения о будущем младенца; за самой главной из них остается решающее слово (подробнее см. [22, с. 42-63]). Сербские и западноболгарские названия чудесных предсказательниц судьбы младенца в основном связаны с глаголом *судити*: серб. *суђенице*, в.-серб. (Заечар) *присудњаке*, болг. (Кюстендил) *суденици*. В окрестностях Пирота отмечена связь с лексемой *род*: *уродушће*, *урудушће* [23, с. 368]. В южных регионах балканославянского ареала распространены образования от *реч*:- мак. *наречници*, ю.-болг. (Пловдивско, Родопы) *нарѣчници*, *наречници*, з.-родоп. *наречни*, *речници* [22, с. 63]. Наиболее распространенными болгарскими (как и румынскими) терминами являются образования типа *урисници* (рум. *ursiotare* [10, р. 427]), от греч. *ὀρίζω* “определять, ограничивать” [13, с. 227]. Иногда представления о женских демонах судьбы сливаются с поверьями о демонах болезни, причиняющих вред роженце и новорожденному: серб. *бабице*, с.-в.-болг. *лоуси* [22, с. 46]. У албанцев женские духи, определяющие судьбу младенца, называются *miri, fati*, с.-алб. *ore* [12, 304] (с.-алб. *ore* нередко связывают и с обозначением летающих вокруг женских духов, немедленно исполняющих любое желание человека, прозвучавшее как мечта или проклятие [11, s. 162]). На третью ночь после рождения ребенка в ожидании их появления оставляют три булочки, три чаши с водой или медом, три миндалины; раскладывают домашние драгоценности, удаляют со двора собак и открывают двери настежь [11, s.162]. Для новогреческих ритуалов, связанных с женскими демонами судьбы (здесь сохраняется их старое название - *Μοῖρα*), характерны те же действия задабривания: на третью ночь открывают двери, сажают на цепь собак и оставляют свет в комнате, где для необыкновенных посетительниц накрыт низкий столик с тремя стульями вокруг: на нем – пирожные, миндаль, хлеб с медом и стакан воды. Матери младенцев уверены, что видят трех старух (южный Пелопоннес), шепотом обсуждающих свое решение, которое они затем записывают нестираемыми чернилами на лбу ребенка [21, р. 183]. Подобные поверья и ритуальные действия, оформляющие приход в дом женских духов судьбы, распространены в различных регионах южнославянского ареала.

Среди женских персонажей балканославянской мифологии выделяется серб. *вештица*, мак. *вештерка*, болг. *вещица*, *магьосница* и т.п., совмещающая черты обычной женщины и сверхъестественного существа, женщина-демон, причиняющая вред окружающим. К общим со славянской “ведьмой” функциям относится отбирание молока у чужих коров, урожая у соседей, насылание на окружающих болезни, порчи. Специфически балканской чертой можно считать проявление вампирических свойств “вештицы”: по южнославянским поверьям, она по ночам душит людей, пьет их кровь,

поедает младенцев, вынимает плод из утробы матери, питается мертвечиной и т.д. (см. [24]). Соответствующие вампирические черты обнаруживаются у женских демонологических персонажей, известных в румынских, греческих и албанских поверьях, причем, для обозначения ведьмы (точнее: ведьмы-вампира) в неславянских балканских языках, как правило, используются лексемы, связанные с корнем *strig-*: рум. *strigă*, алб. *shtrigë, striga*, греч. *στρίγγλα* (см. об этом также в работе Г.П. Клепиковой [25], где даются соответствующие значения для карпатского региона, например, словац., ю-пол. *striga* `вампир` [25, с. 116]). По всей видимости, вампирические свойства “стриги” имеют более широкое распространение за пределами Балкан, на что указывает и значение первоисточника заимствования: лат. *striga* `ночная птица, филин` и `колдунья, ведьма; вампир` [25, с. 115]. Тем не менее, именно у различных балканских женских демонологических персонажей особенно развиты указанные функции. Так, у албанцев известны два вида ведьм: в северной части территории – это *striga*, которая убивает людей, высасывая их кровь или поедая печень [12, с. 312] (кроме того, “стрига” – это старуха, перешедшая сотую годовщину жизни и приобретающая свойство убивать людей своим дыханием, распространять чуму и другие эпидемии, заниматься колдовством [11, с. 163]); известна албанцам также и *Lubia* или *mëmë lubia* (“мать Любия”), которая, по поверьям, предпочитает мясо новорожденных [12, с. 312; 11, с. 162]. Кроме того, к женским демонам-людоедам относятся известные у албанцев *kulshedra* и *sukënesa* (дословно “собачий глаз”); демон с двумя глазами на лбу и двумя на затылке [11, с. 162]), у греков - *λῶπις*, охотящаяся за младенцами [9, р. 266; 21, р. 185]. Обилие женских демонологических персонажей, наделенных признаками людоедов и вампиров, не могло не отразиться на специфике южнославянского образа ведьмы.

Собственно “вампир” (демон-покойник, кровопийца), известный разным европейским народам, в балканских этнокультурных традициях обладает определенными особенностями. У всех славян вампир – это “покойник, встающий по ночам из могилы; он вредит людям и скоту, пьет их кровь, наносит ущерб хозяйству” [26, с. 283]. В верованиях балканских славян вампир нередко отождествляется с ходячим мертвецом в облике человека, покрытого шерстью, или волка, пса; в этом случае названия демона отражают контаминацию со славянским “волколаком” (человеком-волком): серб., черног. (Кучи) *вукодлак*, болг. *вълкодлак, вълколак, вѣрколак*, под аналогичными названиями этот персонаж известен албанцам и грекам (алб. *vurkollák, vuvollák*, греч. *βουρκόλακος*), что трактуется как заимствование из славянских языков [12, с. 311; 13, с. 277], ср. также с-алб. *lugát, luvgát* (возможно – в основе романское *loup* “волк” и *garou* “колдун” [11, с. 201]) – мертвец-мусульмане с огромными ногтями, замотанные в ислевшие тряпки, поглощающие все, что находят, и душащие людей [11, с. 163]. В северной Албании вампирам приписывается вызывание лунного затмения: по поверьям, они нападают на месяц и поедают его [12, с. 311]. Другой, типичный для южнославянских представлений путь развития образа – “окостенение” вампира, который через 40 дней после смерти приобретает плоть и кровь, после чего живет обычной жизнью среди людей: з.-болг. *окостник*, с.-болг. *плѣтеник* и др. Дети, рожденные от вампира (серб. *вампировићи, вампирчета*, болг. *вампирдџии*), как и все балканославянские демонологические персонажи, произошедшие от демона и обычного человека, приобретают способность бороться с демонами, в данном случае – вампирами.

Поверья о демонах, происходящих от душ некрещеных младенцев, широко распространены в европейских культурных традициях, верование в их пребывание

вокруг людей (особенно в первые 40 дней после смерти) известны восточным славянам, особенно распространены они у украинцев. В южнославянском ареале души-демоны умерших до крещения детей под самыми разными названиями (чаще это образования от слав. корня *нав-*, например, в.-серб. *навије*, мак. *навои*, болг. *нави*, или от глаголов со значением “плакать, кричать, свистеть”, например, герцегов. *плакавац*, *јауд*, в.-серб. *свирац*, а также и многие другие) известны на всей территории, включая Хорватию и Словению. По разным поверьям, они летают вокруг людей, издавая пронзительные звуки, часто имеют облик необычных птиц, и, как правило, причиняют вред беременным и роженицам, а также тем, кто слышит их голос или насмехается над раздающимися звуками. Отдельные сведения о душах-демонах некрещеных детей отмечены у румын, например, поверья об их нападении на месяц, который они поедают, чем вызывают затмение [12, с. 311], о посещении “приколочками” своих матерей в наказание за то, что зачали их в дни праздников [6, с. 140] и другие, где, прежде всего, ощущается их статус “вампиров” или “привидений”.

Опасными для новорожденного и его матери у балканских славян считаются также мифические существа, произошедшие от умерших рожениц и беременных женщин. Представления о женских демонах, называемых *лехуси*, *лауски*, *лоуси* (из новогреч. *λεχούσα* “роженица” [27, с. 379]), *арменки*, *ерменлийки*, распространены в болгарско-македонском ареале (у сербов для обозначения опасных для роженицы и новорожденного демонов болезни употребляются наименования славянского происхождения - *бабице*, *бапке*, *бабиле* [28, с. 35-36]). В северной Греции считается, что до сорока дней роженице угрожает *Арцевоc*, поэтому родственники и ближайшие друзья стараются не оставлять ее одну, а для большей надежности сразу после рождения ребенка женщине на дверь спальни вешают моток пряжи, считая, что таким образом “связали” опасное мифологическое существо [9, р. 124]. Различные методы защиты роженицы от демонов в первые недели после родов широко известны и в балканославянских регионах.

Представленный общий обзор основных особенностей демонологии балканских славян сделан с целью обозначить ее контуры в общепалканском контексте, отметив некоторые, по нашему мнению, узловые точки типологических категориальных и языковых (как на формальном, так и на семантическом уровне) соответствий южнославянской и балканской мифологических систем.

#### Литература

1. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89 - 6.IX.89. С. 78-85.
2. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал. М., 1994. С. 16-44.
3. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
4. Зечевић С. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
5. Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
6. Кабакова Г.И. Материалы по румынской демонологии // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89 - 6.IX.89. С. 133-150.
7. Левкиевская Е.Е., Усачева В.В. Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 153-172.



8. Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
9. Abbot G.F. Macedonian Folklore. Chicago, 1969.
10. Muşlea I., Birlea O. Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu. Bucureşti, 1970.
11. Hahn J. Albanische Studien. Jena, 1854. Т. 1.
12. Чабеј Е. Живот и обичаји Арбанаса // Књига о Балкану. Т. 1. Београд, 1936. С. 303-319.
13. Шневајс Е. Општи поглед на балкански фолклор // Књига о Балкану. Т. 1. Београд, 1936. С. 276-279.
14. Чајкановић В. Стара српска религија и митологија. Т. 5. Београд, 1994.
15. Телбизов К., Векова-Телбизова М. Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. 1963. Кн. 51.
16. Геров Н. Речник на българския език. Т. 1-5. София, 1975-1978.
17. Виноградова Л.Н. "Русалии" на Балканах и у восточных славян: есть ли элементы сходства? // Балканские чтения - 2. Симпозиум по структуре текста. М., 1992. С. 59-64.
18. Беновска-Събкова М. За русалките в българския фолклор // Български фолклор. Кн. 1. 1991. С. 3-14.
19. Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
20. Иванова Ю.В. Албанцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX - начало XX века. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 258-267.
21. Fernog P. Mani. New York, 1958.
22. Седакова И.А. Балканославянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и в пространстве // Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М., 1994. С. 42-63.
23. Златковић Д. Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.
24. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Вештица // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 367-368.
25. Клепикова Г.П. Семантика карпато-балканского Strig- в свете характеристики некоторых мифологических персонажей ("компонент д в и ж е н и е") // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 114-126.
26. Левкиевская Е.Е. Вампир // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 283-286.
27. Български етимологичен речник. Т. 3. София, 1986.
28. Раденковић Љ. Митолошка бића везана за рођење детета // Етно-културолошки зборник. Књ. 1. Сврљиг, 1995. С. 35-40.

#### Принятые сокращения

алб. - албанский	мак. - македонский	с.-в.- северо-восточно-
болг. - болгарский	пловд. - пловдивский	серб. - сербский
в.- восточно-	родоп. - родопский	ю.- южно-
греч. - греческий	рум. - румынский	ю.-в.- юго-восточно-
з.- западно-	с.- северо-	

## **Südslawische Volksdämonologie im balkanischen Aspekt**

*Anna Plotnikova*

Der Artikel ist der Typologie der balkanischen volkstümlichen Welt Darstellungen gewidmet. Die Hauptgruppen der Figuren der niedrigeren Schicht der Dämonologie werden im Kontext anderer balkanischer Traditionen betrachtet. Es werden einige Knotenpunkte der wichtigsten typologischen Parallelen der südslawischen und balkanischen mythologischen Systeme identifiziert.

# Духи, вселяющиеся в человека<sup>1</sup>

Людмила Н. Виноградова

*The article deals with a folk tradition about an evil ghost, usually in the form of an insect, possessing a human. It is believed that these notions are linked with phrases like: "flies in one's head", "flies in one's nose", etc.*

Одной из причин демонологизации обычных людей, по народным представлениям, является вселение в человека злого духа, черта, беса. Это могло происходить либо с согласия человека, либо против его воли. Например, человек заключал сделку с нечистой силой в целях приобретения богатства или особой магической силы. Такие перешедшие под покровительство злых духов люди (колдуны, ведьмы и другие *знающие*), становились, как считалось, полудемоническими существами. Их двойственная природа (получеловек - полудемон) определялась наличием в человеке двух душ: обычной человеческой и вселившейся демонической души, способной по ночам покидать тело двоедушника, чтобы в виде оборотня (насекомого, животного) вредить односельчанам.

Другую категорию двоедушников образуют люди (бесноватые, одержимые, кликуши, икотницы, юродивые), которые оказываются жертвами воздействия нечистой силы, поскольку в них без их ведома и согласия вселяется вредоносный дух, вызывая тем самым болезненные состояния, умственные расстройства, но вместе с тем и пророческие, и некоторые другие сверхъестественные способности. По белорусским верованиям, если черти поселяются в человеке против его воли, то пользы лично ему от такого контакта никакой нет ("карысци ад чорта жаднае не мае"), – наоборот, черт мучает его болями, отбирает разум, толкает на ссоры (МБ, с.88). Необычное поведение бесноватых, их загадочная, как бы не им принадлежащая речь, непонятные выкрики расценивались окружающими как особые значимые прорицания, свидетельствующие о присутствии в человеке "не своего духа", беса, которого надлежало изгнать из пострадавшего.

Идея одержимости бесами как причина многих заболеваний, помешательств, истерических состояний людей, по свидетельствам этнографов, носит почти универсальный характер в верованиях большинства народов мира (Тэйлор, 1939, с.352-364; Краинский, 1900, с.8-9).

<sup>1</sup> This article was financially supported by RGNF (grant N 96-04-06034 "Mifologiĭeskie osnovy slavjanskoj narodnoj kul'tury").

У славян подобные верования известны как в средневековых религиозных источниках, так и в народной культуре. Одно из старейших упоминаний об этом находим в польской рукописи “Жития св. Яцека” (XIV в.), в которой повествуется о том, что некий правоверный муж изгнал из тела бесноватой женщины двух вредоносных демонов (Baranowski, 1981, s.242). В европейской житийной литературе XVI-XVII вв. такие эпизоды об изгнании бесов из тела человека стали общим местом. Вплоть до XIX века польские теологи пытались доказать, что, согласно официальным догматам католического Костела, надлежит верить тому, будто в человека может вселиться злой дух. Изданная в середине XVIII века “научная” энциклопедия ксендза Бенедикта Хмелевского включала специальный раздел под названием “Как узнать истинно одержимого бесами”, состоящий из 24 пунктов: “человек в течение 30-ти дней не может есть козлятины”, “отказывается произносить некоторые молитвы”, “на святые реликвии смотрит с ненавистью и не дает внести себя в храм божий”, “скрипит зубами”, “подражает голосам животных”, “отказывается говорить или разговаривает на иностранных языках, будучи безграмотным простаком”, “от него исходит холодное дуновение”, “он утверждает, что в желудке у него скачет уж, ящерица или жаба” и т.п. (Chmielowski, 1754, s.217-218). Значительно позже изданная книга ксендза Леона Пелловского “Мир ангелов и демонов” (1930 г.) всерьез рассматривала ситуации, когда человеком якобы завладевал бес, проникший в его тело. В польской прессе уже нынешнего столетия нашел отражение следующий факт: в январе 1926 года на центральном вокзале Варшавы был задержан некий слабоумный бродяга, у которого обнаружили справку, выданную ему ксендзом Ловицкого повета, свидетельствующую о том, что этот человек “носит в себе дьявола” (Baranowski, 1981, s. 242-243).

Поверья о вселении злого духа в человека представляют собой особый интерес для изучения такой категории мифических существ, которые не могут быть охарактеризованы как тип персонажей, имеющих четко закрепленный за ними круг индивидуальных признаков, – это скорее некое множество слабо персонифицированных мелких духов неясного облика и происхождения с единственной достаточно выразительной функцией проникать во внутренности человека, вызывая тем самым разного рода недуги. И хотя по признаку номинации они соотносятся с чертом, бесом, все же явственно обнаруживается ряд особенностей, позволяющих рассматривать группу “вселяющихся” духов как особую категорию нечистой силы.

Кто же, по народным поверьям, и какими способами проникает в человека и какие последствия для пострадавшего это имеет? Одним из наиболее распространенных способов вхождения беса в утробу человека считалось проглатывание его с едой и питьем. Согласно широко известным представлениям, бесы проникают в непокрытые и неблагословенные напитки и кушанья, в связи с чем повсеместным у восточных славян было требование крестить рот и пищу перед едой, а также прикрывать сосуды с питьевой водой крышками, тряпками или хотя бы двумя лучинками, положенными на ведро “крест-на-крест, чтобы черт не влез”. Опасаясь проглотить незримую нечистую силу, люди избегали пить воду из ручья прямо ртом, крестили рот во время зевоты, чтобы бес не заскочил. Запрещалось есть на ходу или переступая порог дома, а в полночь вообще остерегались есть, так как это “бесовское время, и нет возможности оградить пищу от беса” (РДС, с.48-49). По этим же соображениям следовало непременно креститься во время раскатов грома,

ибо во время грозы небесные силы стараются поразить молниями чертей, которые ищут убежища, скрываясь в человеке.

Отношение к таким жертвам воздействия злых духов было сочувственным и терпеливым. По свидетельству С.В.Максимова, когда в церкви происходят шумные припадки кликушества, на лицах прихожан появляется выражение сердечного участия и сострадания: “Это мягкое и сердечное отношение к кликушам покоится на том предположении, что не сам человек, пришедший в храм помолиться, нарушает церковное благочиние и вводит в соблазн, но тот злой дух, который вселился в него и овладел всем его существом” (Максимов, 1989, с.91). Сами женщины, страдающие припадками истерии, твердо и непоколебимо убеждены, что это бесы вселились в их нутро, что они проникли через неперекрещенный рот во время зевоты или в питье и еде: “Дала мне колдунья вина, – сообщает порченная, – пей, говорит, зелено вино, здоровее будешь, а только я выпила, – и стал у меня в животе кто-то сперва аукать, а из живота в рот перешел и стал выражать плохие слова, непотребно ругаться” (Максимов, 1989, с.93).

Если в воде, по народным поверьям, часто может оказаться нечистый дух, то в пиве и вине (в любом сброженном напитке) он есть всегда и обязательно, поэтому перед питьем надлежит перекрестить чарку или подуть на нее, чтобы отогнать нечистую силу (Власова, 1995, с.288). По-видимому, с этим связаны широко известные представления, что в человека, страдающего запоем, всенепременно вселяется черт.

Чтобы не проглотить вредоносных духов, люди закрещивали или благославляли еду и питье, следили, чтобы в сосуд не попали насекомые, сдували с поверхности пищи и воды незримых бесов. Обмывание рук перед едой тоже считалось предохранительным средством против проникновения в утробу человека нечистой силы. Если перекусывать приходилось за пределами дома, а воды поблизости не было, то верили, что достаточно перед едой трижды подуть на свои руки, “чтобы согнать нечистых с рук” (вологодск. – Власова, 1995, с.256).

Бес мог войти в человека не только во время еды, питья, при зевании, но и при неосторожном упоминании имени черта или беса. Как рассказывается в одной из новгородских быличек, в результате произнесенного разгневанным мужем проклятья в адрес жены (“чтобы тебя черти взяли”), – женщина тут же сделалась не в себе, ее глаза налились кровью, она стала удивлять всех необычной силой, тем, что не узнавала своих детей, плевала на иконы и вела себя как бесноватая (Власова, 1995, с.348). В народе верили, что бесу легче всего проникнуть в того, кто не молится, не крестится, ругается или поминает нечистую силу; в того, кто тоскует, “охвачен думой”, угнетен тяжелой мыслью, кто имеет привычку есть на ходу (РДС, с.48).

Проникновение злого духа в нутро человека могло осуществляться в результате вредоносной магии, специально насылаемой порчи колдунами и “лихими людьми”. Многочисленные случаи обвинений в адрес односельчан, якобы “посадивших черта” в утробу пострадавшего, упоминаются в судебных актах ведовских процессов. Способными причинить вред считались такие действия со стороны недоброжелателей, как проклятие, прикосновение, поцелуй, выпускание табачного дыма в сторону своей жертвы, попытка дунуть на человека и т.п. В одном из судебных актов 1826 года (Томской губ.) записаны показания о том, что некий крестьянин поцеловал насильно девку Марфу и дунул на нее при этом; с того времени почувствовала она великую грусть, а затем пришла в безумие и стала говорить, что

внутри у нее “молодец запасен и закреплен”, а засадил его туда этот крестьянин (Краинский, 1900, с.52).

Среди наиболее типичных признаков бесноватости в русских поверьях считались произвольные крики пострадавшего, который под воздействием злого духа начинал *кликать*, отзывался голосами животных, бранился “черными словами”. Кроме того, состояние невменяемости, одержимости часто сопровождалось сильной икотой, зевотой, ознобом, истерическими припадками. В севернорусских областях одной из разновидностей кликушества признавали *икоту*. Эта по преимуществу женская болезнь проявлялась по-разному, но почти всегда, по народным поверьям, была связана с особенностями речевого поведения человека, который либо лишался дара речи и начинал “ухать”, кричать по-звериному, либо в нем начинал вещать “не свой” голос.

По свидетельству русских старообрядцев, проживающих в Ветковском р-не Гомельской обл., икота появляется вследствие того, что в человека вселяется некое демоническое существо и живет в нем своей жизнью. Икота, как полагали, не может существовать сама по себе вне человека или во всяком случае она испытывает потребность в нем поселиться. Этого незримого духа можно слышать и даже говорить с ним: он говорит голосом, отличным от голоса человека, в котором сидит. Нередко страдающая этой болезнью женщина при попытке заговорить начинала выть по-волчьи, куковать, кричать петухом, лаять по-собачьи (Жив. Ст., 1996, № 1, с.13). Духа икоты почти невозможно изгнать из тела человека, однако после его смерти он покидает покойника и вселяется в очередную жертву из круга родственников или знакомых умершего. В некоторых местах считали, что не нашедшая своего нового вместилища икота может просуществовать самостоятельно не более сорока дней (Никитина, 1993, с.15).

Во многих случаях само слово *икота* осмысливается как имя нечистого духа, вошедшего в человека. Вариантом этой болезни выступает в поверьях Архангельской губ. так называемая *говоруха* – термин, с помощью которого в этой местности определяется и кликушество, и лихорадка. Люди считали, что икота под названием *говоруха* менее сильная болезнь, при которой больные “не выкрикивают”, но на вопросы окружающих не отвечают (Власова, 1995, с.119). Женщин, страдающих икотой, часто воспринимали как предсказательниц будущего: “Когда у меня в войну от мужика писем не было, ходила к икотке. Она мне сказала, что он живой, – и верно ведь...” (пермск.- Власова, 1995, с.168).

Наряду с представлениями о бесплотности и невидимости проникающего в человека злого духа, широко известны также поверья о том, что его зримой ипостасью выступают чаще всего насекомые или хтонические животные. Так, русские женщины-северянки, страдающие икотой, утверждали, что бес проникает в них, залетая в рот мухой. Даже если подобный факт не был замечен, пострадавшие уверяли, что перед тем, как дух вселился, человек якобы слышал жужжание мухи (РДС, с.209). Самым же обычным способом проникновения нечистой силы в человека было неосторожное питье: заболевшая женщина верила, что она “проглотила беса в виде водяного жучка из кувшина с водой, стакана с вином, квасом и т.д.” (РДС, с.240).

В польских демонологических верованиях известны некие мелкие вредоносные духи, которых колдуньи передают людям вместе с питьем или пищей со злонамеренными целями. В наименовании этих духов чаще всего используются либо

личные имена (*Jurek, Kuba, Michałk*), либо названия насекомых и земноводных животных (*Mełel, Gadzina*), либо названия болезней (*Gościec, Macica*). По кашубским поверьям, “юрек” – это злой дух в виде червячка или волоса, которого ведьма передает человеку с едой; о бесноватом говорят “он имеет юрка” [“On ma Jurka”] (Sychta, t.2, s.112). Острые желудочные колики и спазмы определяются в польской народной терминологии словом *macica*. Считалось, что это злой дух в виде червя с острыми когтями, поселившийся во внутренностях человека (Wisła, t.6, s.175). Некое демоническое существо в образе змеи, называемое у поляков “гадина”, имело обыкновение вселяться в ребенка, в результате чего тот становился вялым и сонливым. Когда он засыпал где-нибудь возле озера или реки, вселившийся в него дух выползал в виде змеи, купался в озере и вновь возвращался в утробу ребенка. Считалось, что если в этот миг мать успеет унести спящего домой, то вредоносный дух вынужден будет искать себе другую жертву для вселения (Sychta, t.1, s.294-295).

Согласно многочисленным славянским поверьям, через еду и напитки в человека могут проникнуть незримые духи (*злая немочь, духи-лихорадки*), которые лишь в утробе человека принимают вид “разных гадов” – змей, жаб, лягушек, мышей; они сосут его кровь, терзают внутренности, делают больным или бесноватым (Афанасьев, 1994, т.3, с.520).

Как результат действенного лечения или изгнания беса часто описывается ситуация, при которой из больного вылетает насекомое или выскакивают мелкие животные. Например, при изгнании нечистой силы из кликухи у нее сначала задрожала рука, затем заломило большой палец, и из него вышел нечистый в виде бесхвостой крысы, которая тут же убежала в подпечье (РДС, с.241). О женщине, страдающей икотой, на Русском Севере рассказывали, что в результате успешного лечения она якобы рождает какую-нибудь мелкую тварь типа лягушки или крысы (Никитина, 1993, с.15).

Один из информантов польского этнографа Б.Барановского поведал о том, как его деда душил и мучил по ночам поселившийся в его горле дьявол. По совету знахаря, дед сумел изгнать нечистого, используя святую воду: из горла стал выходить гной и вместе с ним выскочил черный паук, который успел забежать за угол. Дед попытая раздавить насекомое, но паук внезапно превратился в муху и вылетел из дома. С этого момента дед выздоровел, однако занемог его ближайший сосед, случайно проглотивший в это же время какую-то влетевшую в дом муху (Baranowski, 1981, s.247).

Крестьяне Калужской губ. верили, что если кликуха не сможет освободиться от сидящего в ней беса до самой смерти, то тот выходит из умирающей вместе с ее последним вздохом. По свидетельству очевидцев, у одной бесноватой перед смертью началась рвота и вместе с нею выскочил черный червячок с палец толщиной, в четыре вершка длиной, который поспешил скрыться под печью; в тот же миг больная скончалась (РДС, с.242).

По-разному представляли себе носители традиционных верований конкретные места в теле человека, где мог размещаться вселившийся злой дух. Больше всего свидетельств, что таким местом была голова, реже называлось – сердце, грудь, желудок. Иногда говорили, что дух блуждает по всему организму или постоянно вращается там с током крови (Baranowski, 1981, s.246). Изгонявший бесов знахарь или священник специальными заговорами и молитвами старался принудить

нечистого духа выйти из тела больного. По народным поверьям, покинуть человека бес должен был тем же путем, каким проник в него (например, через открытую ранку или порез на коже, через рот, нос, ухо). В одном из русских свидетельств вселившийся черт, изгоняемый из пострадавшего, спрашивает у священника, читавшего молитвы над одержимым: “Где мне выйти?” Тот отвечал: “Откуда зашел, там и выходи”. Пока таким образом отчитывали больного, опухоль стала спадать с его лица, тела, с ног и, наконец, с большого пальца ноги – здесь якобы и вышел нечистый из одержимого (РДС, с.51).

Широкая популярность подобных представлений вызывала у этнографов и историков народной культуры удивление и недоумение. По данным, зафиксированным Н.М.Гальковским, в русских лечебниках XVII-XVIII вв. постоянно упоминаются магические приемы, с помощью которых можно якобы изгнать лягушек и змей из нутра заболевшего человека: “Несмотря на всю странность этого явления, – пишет Н.М.Гальковский, – вера в такие случаи весьма распространена в народе”. Далее он отмечает ряд свидетельств о том, что – по рассказам очевидцев – в одной из больниц у заболевшего вышло из нутра вместе со рвотой тридцать пять лягушек, а из другого – змея; в желудке у больного солдата обитали якобы пьвки. “Относительно этих случаев, – с недоумением отмечает исследователь, – мы собственного суждения не имеем” (Гальковский, 1913, т.1, с.283).

Можно предположить, что все эти загадочные данные являются свидетельством поразительной живучести архаических представлений о болезненных состояниях как следствии вселения в человека вредоносных духов. Подтверждением тому, по-видимому, служит многообразно представленный во всех славянских языках пласт фразеологических выражений, построенных по стереотипной модели: “у него мухи в голове”, сохранивших отголоски подобных мифологических поверий. Примечательная коллекция таких устойчивых оборотов проанализирована в статье О.А.Терновской “Ведовство у славян. 2. “Бзык” (Мухи в голове)”. Наиболее часто встречающиеся фразеологизмы этого типа строятся на основе таких типовых формул, как: *человек с мухами, мухи в голове и мухи в носу*. Главное их значение – ‘человек со странностями, с причудами, ненормальный, сумасшедший, дурак’. Наряду с этим в ряде диалектов отмечаются и демонологические интерпретации: *с мухой в носу* – ‘колдун’, ‘баба з мухами – цэ ведьма’, ‘у него дьявол (черт, бес) в носу’. По наблюдениям автора статьи, в составе этих вербальных стереотипов семантические колебания происходят в рамках оппозиции: дурак (идиот) – мудрец (знахарь, кудесник); ср. выражения: укр. “У нього мухи в голові” – ‘у него не все дома’, белор. “Он трохі з мухамі” – ‘ненормальный’ или “з мухамі ў галаве – дурнаваты, бесталковы”; и наряду с этим – чешск. “Ten má mušku v nose”- ‘умный, хитрый, коварный, хитроумный’, полесск. “Баба з мухами, шо много знае” (Терновская, 1984-а, с.120-124).

Фразеология подобного рода во всех славянских языках опирается преимущественно на энтомологическую лексику: помимо мух, упоминаются в сходных ситуациях мотыльки, муравьи, пауки, тараканы, хрущи, жуки, сверчки и т.п. Реже используется лексика зооморфного и орнитологического ряда (“мышь в голове”, “заяц в голове”; “воробьи, сойки, совы - в голове”). Местами локализации насекомых или животных в человеке, согласно этой фразеологии, являются: голова, нос, грудь, ухо, печень (ср. следующие обороты: полесск. “матыли ў печейнку залазять” – ‘о дураке’; чеш. “Mít mouchu v uchu” – ‘быть умным, хитрым’; “Hudci mu v prsiach hudu” – ‘заболеть’).



Близкие к этим значения отмечаются и для выражений, построенных по модели “мухи в носу”: *с мухой в носу – колдун, у нее мухи в носу* (о ведьме), *этот с мухами в носу* (о человеке со странностями), *ten ma diabła w nosie, ma cćerta v nose* и подобные,- где в сходных формулах фигурируют то “мухи”, то “черт, дьявол”.

Приведенные примеры позволяют соотнести весь круг метафорических образов устойчивых выражений типа “мухи в голове” с поверьями о вселении вредоносного духа в человека, в результате чего он становится либо “знающим” (т.е. полудемоническим существом – колдуном, ведьмой), либо приобретает признаки человека с психическими расстройствами (обнаруживал приметы слабоумия, бесноватости, опьянения, безрассудства и т.п.). Соответственно, об излечившемся говорили “изгнали у него мушек из головы”, “зайчики перестали бегать у него в голове” (Терновская, 1984а, с.124-125). В польской фразеологии подобного типа, часто выступают “сверчки”: *Ma wierszcze w głowie* (NKPP, t.1 s.650).

Представления о том, будто в голове человека могут завестись *сверчки*, Н.М.Гальковский считал весьма древними, напрямую связанными с древнерусскими верованиями, сохранившимися в средневековых источниках. Он пересказал одну из старых книжных притч о том, что один человек будто бы видел, как два ангела, пытаясь излечить одержимого бесом глухонемого, – разрезали язву на его голове, вынули оттуда насекомое “яко скочка травного” (т.е. кузнечика), и растоптали его ногами (Гальковский, 1913, с.283).

На основе изложенных данных можно заключить, что хотя духи, о которых идет речь, терминологически соотносятся с категорией *чертей, дьяволов и бесов*, – они обладают своими отличительными особенностями. “Вселяющиеся” духи – это незримые и бестелесные мифические существа, способные при определенных обстоятельствах принимать вид насекомого (чаще всего мухи, – что не типично для форм оборотничества *черта*) или хтонического животного; они могут вполне независимо существовать в теле человека, покидать его под воздействием ритуалов “изгнания” и переселяться в новую жертву; внутри человека размещаются в голове, горле, груди, сердце, желудке, иногда в крови; моменты вселения или выхода из больного нередко сопровождаются дуновением ветра (ср.: “Черт ветром вышел из порченой” – Краинский, 1900, с.72), а чтобы насладиться злого духа (*посадить* его в человека), колдун должен был *подуть* на свою жертву; результатом вселения было не только странное поведение, психические расстройства, но пострадавший якобы приобретал пророческий дар и чудесное сверхзнание. Все это указывает на связь “вселяющихся” духов с символикой души, оставшейся без телесного вместилища. По-видимому, речь идет о задержавшихся в земном пространстве “неприкаянных”, “бесприютных” душах людей, умерших *не своей* смертью. Интересно в этом смысле севернорусское поверье о том, что *икота* “доживает” предназначенный ей век, вселившись в человека, и покидает его, переходя в осину, тогда, когда “состарится” (Никитина, 1993, с.15).

По поведению, загадочным репликам и сообщениям вселившегося духа можно в ряде случаев определить, кем из конкретных умерших в недавнее время людей он себя осознает, – его личностные признаки проявляются, например, в том, что дух сообщает свое имя (чаще всего мужское). Согласно поверьям, записанным в Екатеринославской губ., проникший в крестьянина “нечистый” дух называл себя утопленником, объявляя: “Я Сазон-утопленник и хочу погулять в тебе, а кто меня

всадил в тебя, – не скажу!” (Краинский, 1900, с.66). С другой стороны, сами пострадавшие часто называли своего духа *отцом, батюшкой*. По свидетельству С.В.Максимова, чтобы узнать, кто “испортил” бесноватую, следовало спросить у нее “Кто твой отец?”, при этом спрашивающие стараются убедить, “что открытием тайны она не обидит сидящего в ней “батюшки” (Максимов, 1989, с.92). Подобная ситуация описывается в одном из судебных актов, посвященных делу по обвинению мельника Копалина в том, что он “портит людей”: свидетели утверждали, что испорченная им баба каждый раз при встрече с мельником бросалась ему в ноги, обнимала колени и вопила: “Не троньте моего батюшку!” (Краинский, 1900, с.51). Этот же мельник обвинялся в том, что сделал бесноватым собственного племянника Евдокима: когда с ним *случилось*, он кинулся при людях на своего дядю-мельника, называя его “отцом”, и винил за то, что тот впустил ему в трубу “воробья с золотыми перышками” (там же).

Использование терминов родства при контактах с вселившимся духом может быть, с одной стороны, результатом табуирования реального имени нечистой силы и попыткой заменить его “задабривающими”, почтительными названиями, а с другой – раскрывает определенные связи с родительскими душами (предками).

Стремление бесприютной души найти себе телесное воплощение подводит к мысли о том, что более архаической формой верований о связях человека и злого духа были представления о том, что последний преследует человека, чтобы вселиться в его тело, а не охотится за его душой, – как это изображается в христианизованных интерпретациях мотива о взаимоотношениях черта с человеком. Это подтверждается, в частности, поверьями о вселении нечистой силы в животных и даже в неживые предметы. Широко известны, например, свидетельства о том, что во время грозы люди спешили прогнать из дома кошек и собак черной масти, ибо полагали, что в них имеет обыкновение вселяться черт, чтобы спрятаться от ударов грома (Романов, 1912, с.287). Опытные рыболовы, по белорусским верованиям, ни за что не оставят себе пойманную во время грозы рыбину, у которой слишком красные глаза, – это несомненно черт, спрятавшийся в рыбу (МБ, с.92). Польские этнографы отмечали случаи, когда с помощью священнослужителей устраивались акты “изгнания дьявола” из коровы или лошади (Вагановски, 1981, s.251).

Исходя из этого, можно заключить, что будучи невидимым, бестелесным, злой дух ощущает себя более защищенным, если находит соответствующую телесную оболочку, т.е. он нуждается во вместилище как в более удобной для него форме существования. Связь с этой оболочкой оказывается иногда такой прочной, что дух не покидает тело даже умершего человека, оставаясь в покойнике, в результате чего тот становится “упырем” или “ходячим” мертвецом. Это происходит, по поверьям, с теми людьми-двоедушниками, которые при жизни “знались” с чертями. По рассказам крестьян Купянского у. Харьковской губ., “у простого чоловика, кроме души, няма никакого духа, а у видьм, упырякив и вовкулакив е дух, так шо воны и писля смерти можуть ходыты скризь” (Українці, с.487). В карпатской демонологии “упырями” и “стригонями” называли людей, имевших при жизни две души: свою, крещеную, и вторую – нечистую. Эта демоническая душа, как считалось, покидает тело спящего и летает в виде ночной бабочки душить людей и пить их кровь, а после смерти человека-двоедушника она остается в его теле и поднимает мертвеца из могилы (Етн. Зб., 1898, т.5, с.216).

По-видимому, не случайно весь основной круг значений, связанных с представлениями о смерти, душе, предках, духах болезней, демонических персонажах, – находит отражение в славянской терминологии названий бабочек, которая включает лексику, имеющую отношение к предкам (*бабочка, бабка, бабушка*), к душе (ср. русские диалектные названия бабочек – *душа, душечка*), к персонажам нечистой силы (*видьма, мора, стрига, босорка, чаровница* и др.). Кроме того, бабочка нередко воспринималась и как образ духа болезни (чесотки, горячки, расстройства рассудка). Изучившая этот круг лексики и поверий о бабочках О.А.Терновская отмечает, что сцепление семантических элементов ‘смерть’, ‘душа’, ‘предок’, ‘злой дух’ (а в более архаической форме верований – ‘умерший до срока, *заложный* покойник’), связывающее мотылька с миром духов, – является основанием для вовлечения сюда цепочки демонологических персонажей, какими оказываются и *черт, бес, дьявол* (Терновская, 1989, с.155).

Таким образом, для категории “вселяющихся” духов характерны следующие наиболее типичные характеристики: бестелесность или ипостась насекомого и хтонического животного; соотнесенность с предками или с *заложными* покойниками, души которых “доживают” свой век в теле живого человека; потребность обрести телесное вместилище для своего посмертного существования; связь со стихией ветра, дыхания, дуновения; функция вызывания в человеке болезненных состояний и, одновременно, демонических свойств. Этот набор признаков, как нам кажется, может иметь отношение к группе мифических существ, выступающих в древнеславянских источниках под названием *навьи*, т.е. таких вредоносных духов, которые по разным причинам не могут получить возможности перейти в загробный мир и вынуждены отбывать свой посмертный срок, скитаясь между этим и “тем” светом.

#### Список сокращений

- Афанасьев 1994 – А. Афанас'ев, Поэтические воззрения славян на природу, 1-3, Москва 1994
- Власова 1995 - М. Власова. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстративный словарь. Спб., 1995.
- Гальковский 1913 – Н.М.Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества. Т. 1. М., 1913.
- Етн. Зб. - Етнографічний збірник. Львів. 1887-1916.
- Жив. Ст. - Живая Старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 1994 - 1997.
- Краинский, 1900 - Н.В.Краинский. Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни. Новгород, 1900.
- Максимов, 1989 - С.В.Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- МБ - Мифы Бацькаўшчыны / Уклад. У.А.Васілевіч. Мінск, 1994.
- Никитина, 1993 - С.Е.Никитина. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- РДС - Русский демонологический словарь / Автор составитель Т.А.Новичкова. Спб., 1995.
- Романов, 1912 - Е.Р.Романов. Белорусский сборник. Вып.8. Быт белоруса. Вильна, 1912.
- Терновская, 1984 - О.А.Терновская. Ведовство у славян. 2. ”Бзык“ (Мухи в голове) //

- Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Терновская, 1989 - О.А.Терновская. Бабочка в народной демонологии славян: Душа предок и демон // Материалы к VI Международному Конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1989.
- Тэйлор, 1939 - Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939.
- Українці - Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Baranowski, 1981 - B. Baranowski. W kręgu urogu i wilkołaku. Jydź, 1981.
- Chmielowski, 1754 - B. Chmielowski. Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi peina. Lwyw, 1754.
- NKPP - Nowa ksіga przysiyw i wyraēec przysiyowiyoch polskich. T. 1. Warszawa, 1969.
- Sychta - B. Sychta. Siownik gwar Kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrociaw:Warszawa:Krakow:Gdacsk. T. 1-7. 1967- 1976.

## **Die Geister, die in Menschen eindringen**

*Ljudmila N. Vinogradova*

Der Glaube, daß schädliche Geister sich in Menschen eindringen können, ist für die Erforschung jener mythischen Wesen interessant, die als eine gewisse Anzahl kleinerer Geister unklarer Form und Herkunft charakterisiert werden und nur eine bestimmte Funktion haben: sich in Menschen einzudringen, um verschiedene Krankheiten und Störungen zu verursachen. Obwohl diese Geister oft mit "čert" oder "bes" assoziiert werden, könnte man sie auch als eine spezielle Kategorie der bösen Geister betrachten.

# Магические способы распознавания ведьмы<sup>1</sup>

Светлана М. Толстая

*The article analyses some magical techniques used by Slavs in order to establish if a woman is a witch or not.*

Среди персонажей славянской “низшей” мифологии ведьма занимает особое положение, принадлежа одновременно к миру людей и к миру демонов [Виноградова, Толстая 1995]. В народной традиции в рамках общей стратегии защиты от нечистой силы сложилась целая система приемов, помогавших в обыкновенной, реальной женщине распознать ведьму, представителя иного мира. Любопытные сами по себе как образцы магического поведения, эти приемы позволяют более конкретно судить о том, как архаическое сознание представляло себе соотношение двух миров, как оно относилось к контактам между ними, к возможности проникновения за границу человеческого пространства.

В работах по народной демонологии разных славянских традиций приводится обильный материал на интересующую нас тему; он отличается весьма значительным единством, повторяемостью мотивов и магических приемов, сходством обрядовых и сюжетных контекстов, а подчас и прямыми вербальными параллелями. Известную обособленность в этом отношении обнаруживает великорусский ареал, где общеславянские мотивы представлены спорадически и преимущественно в западных и южных регионах, и болгарская традиция, для которой большинство таких мотивов не характерно.

Необходимость разоблачения ведьм диктовалась прежде всего желанием обезопасить себя от их козней и выработать правила осторожного поведения, но также и стремлением противодействовать опасности, обезвредить ее носителей, отомстить им или даже уничтожить их. Само по себе разоблачение иногда считалось достаточным для обезвреживания ведьмы; сербы Черногории и Санджака верили, что “женщина, признавшаяся кому-нибудь, что она вештица, перестает ею быть” [Филиповић 1967: 270]; в области Валево, по верованиям крестьян, человек, узнавший с помощью магических приемов вештицу, мог лишиться ее силы, выкрикнув ей трижды, что она вештица [Борђевић 1953: 14]; священник, которому, по сербским верованиям, дано распознавать вештиц, не разоблачал их перед другими в надежде, что они исповедуются и тем самым перестанут быть опасными для людей; с этой же целью

<sup>1</sup> This article was financially supported by RGNF (grant N 96-04-06034 “Mifologiĉeskie osnovy slavjanskoj narodnoj kul'tury”).

при рождении девочки в “кровавой сорочке” об этом громко сообщалось, чтобы она не стала вештицей [Зечевић 1981: 144]. Вместе с тем, в некоторых местных традициях сербов разоблачение ведьм признавалось крайне опасным делом, влекущим за собой тяжкое наказание, поскольку “вештицу благословил Христос” в благодарность за то, что она укрыла его перед преследовавшими его иудеями [Борђевић 1953: 10]. Однако чаще всего воздерживались от разоблачения ведьмы из страха перед ее мстостью. Несмотря на это, магические приемы по распознаванию ведьм широко применялись в крестьянском быту.

По народным представлениям, ведьмы обычно не имеют явных отличительных признаков. Сравнительно редко встречаются свидетельства, согласно которым ведьму можно распознать по каким-то отличительным чертам внешности или поведения.

Чаще всего ведьму узнают по густым сросшимся бровям и особому – хмурому – взгляду, обращенному в сторону или к земле. Согласно черногорским верованиям, священник может опознать среди входящих в храм женщин ведьму по красным зубам [Филиповић 1967: 370], а кашубы считают, что у ведьмы (чаровницы) красные, дикие глаза, а в глазах вместо зрачков – козел с рогами; что она часами может смотреть на солнце; что она очень любит красный цвет и потому одета во все красное: красные рукавицы, красные штаны, красную юбку, красный платок на голове, под которым она скрывает небольшой бочонок от смолы; она спит не на кровати, а на тачке и т.п. [Sychta I: 154]. У сербов и черногорцев главным признаком ведьмы считаются усы (“крст испод носа”), а также “кровавые” глаза, косые глаза, впалые глаза, густые сросшиеся брови [Борђевић 1953: 19-20]. Вообще чаще всего обращается внимание на глаза и взгляд ведьмы: владимирские крестьяне полагали, что в глазах колдуна не бывает отражения, и потому он никогда не смотрит в глаза собеседнику; “бабы называют глаза колдуна пустыми, *без мальчиков*” [БВКЗ: 129]; а тульские – что у колдунов отражение в зрачках может быть перевернуто вверх ногами [Власова 1995: 181]; на юго-востоке Польши считали, что чаровница, как и упырь, красного цвета, у нее дикий взгляд и бегающие глаза или больные и часто слезящиеся глаза [Kolberg 51: 41].

Нередко верили, что ведьмы имеют хвост; иногда утверждали, что под мышками и на лобке у них не растут волосы [Ђорђевић 1953: 18; Kolberg 51: 44] или, наоборот, что все тело их заросло густыми волосами [Зечевић 1981: 142], что вдоль спины у них идет черная полоска волос [Иванов 1991: 438], что рот и тело их покрыто темными пятнами [Маринов, 1914: 214].

У восточных славян встречается представление, что ведьма не оставляет следов на снегу [Слащев 1992: 193]; что знающиеся с нечистой силой отбрасывают две тени [Новичкова 1995: 71]. По мнению поляков, ведьма выдает себя тем, что при питье водки она опустошает рюмку “единым духом”, а не троекратным пригублением, как обычные женщины [Biegeleisen 1929: 235]; что она не может оторвать взгляда от пасхальной писанки [Niewiadomski 1989: 69], что во время пасхального крестного хода она обходит костел не трижды, а лишь один или два раза [Kotula 1989: 86].

Русские тоже узнавали ведьму по ее поведению во время крестного хода: она шла не с народом, а навстречу ему, так как ее не пускала нечистая сила [Смирнов 1927: 57]. На Ровенщине полешуки отличали ведьму по тому, что она упорно не хочет выходить из церкви за крестным ходом, цепляется за столб или за священника [ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.]. Там же считали колдунами людей,

откровенно нарушавших строгие запреты на работу в праздники: “который шые чоботы ў свато, той знахор; который мэле ў мэльни ў свато, той сатану пускае”.

Русские полагали, что ведьму можно узнать по тому, что “днем, когда жнут другие, у ней отворена дверь в амбар, там на сусеке у ней висят три пережженных колоса, чтобы зерно от соседей переходило к ней в сусек. Колдунью-пережинщицу можно узнать по этой примете, а также и по тому, не купалась ли она в Ильин день между заутреней и обедней (чтобы очиститься от греха, ей это необходимо сделать); наконец, зерно у ней, если взглядеться, не лежит в сусеке или мешке, а стоит торчком, что опытный человек сразу заметит” [Смирнов 1927: 53]. Демоническая природа ведьм и колдунов проявляется и в том, что дым над их домом идет из трубы против ветра [Потанин 1899: 190] или клубится [Зеленин 1916: 1249]. Ведьму или колдуна можно было опознать и после смерти: владимирские крестьяне были уверены, что при погребении колдуна вырытой земли не хватает, чтобы засыпать могилу [БВКЗ: 132].

Гораздо чаще считается, что увидеть в обычной женщине ведьму простым, “невооруженным” глазом невозможно. Для этого необходимы специальные условия и приемы, дающие человеку “сверхзрение”, способность видения сокровитого, внутреннего, “сущностного”. Одним из важнейших условий оказывается особое, сакральное **время** – дни и ночи крупных праздников (Рождество, Пасха, Иван Купала, Юрьев день, Троица и др.), время новолуния, полнолуния и некоторые другие моменты, когда граница между земным и потусторонним миром становится проницаемой. Этот календарь включал в себя, с одной стороны, праздники, занимающие высшее положение на шкале сакральности (Рождество и Пасха), с другой стороны, – праздники, с которыми народные верования связывали “внутреннюю” жизнь демонического мира, активизацию нечистой силы, слеты и шабаши ведьм и т.п.

Поляки в окрестностях Жешова наблюдали за ведьмами в день св. Люции, когда они слетались верхом на хлебных лопатах на свои сборища на границе села, где устраивали между собой побоища, орудуя лопатами; на рассвете этого дня матери звали своих детей посмотреть через окно, как ведьмы собираются на свой слет [Karczmazewski 1972: 13]. В других районах Польши считали, что легче всего увидеть ведьму в новолуние через отверстие от сучка в гробовой доске или через среднее окно дома с тремя окнами [Biegeleisen 1929: 234]. Смотреть через отверстие гробовой доски советовали и мораване, только в другое время – ночью накануне дня Филиппа и Якуба [Bartoš 1892: 143,149]. А словаки верили, что стриг можно увидеть в полночь накануне дня св. Люции, если смотреть через гробовую доску или через замочную скважину церковной двери, тогда увидишь стриг со всей округи, собравшихся в церкви [Hogváthová 1986: 39]. Отверстие в гробовой доске считалось магическим и у русских – сквозь него надо было смотреть на прихожан, собравшихся к пасхальной заутрене, и тогда увидишь ведьм с кувшинами молока на голове [Власова 1995: 77].

Другое условие – сакральное **место**: храм, перекресток или развилка дорог и др. Словаки в Гонте выслеживали стриг в полночь накануне св. Люции на перекрестке за селом; для безопасности следовало очертить вокруг себя круг мелом, оставшимся от праздника “Три короля”, иначе стриги могли забить насмерть [Hogváthová 1986: 39]. Как это ни странно, именно с храмом, с пасхальной или рождественской службой связаны наиболее распространенные у восточных и западных славян магические

приемы распознавания ведьмы, однако их успех зависит еще от других, дополнительных условий — от “чудесных” **предметов**, которые нужно было иметь при себе в храме во время службы, и специальных ритуальных **действий**, которые сообщают человеку “сверхзнание”.

В Закарпатье (с. Турья Быстрая) женщины, отправляясь на службу в рождественский сочельник и желая узнать, сколько у них в селе ведьм (чаровниц), брали с собой деревянную ложку, которой они мешали рождественские блюда, и верили, что с помощью этой ложки они смогут отличить в церкви ведьм. В другом селе (с. Кальник) соблюдалось немало дополнительных условий ради того, чтобы магию сделать более эффективной: этой ложкой (варехой) следовало мешать все 9 блюд рождественского ужина; хозяйка должна была целый день ни с кем не здороваться, не молиться, в церкви также не надо было креститься, здороваться, молиться, оглядываться, и только тогда женщина могла увидеть тех, кого там называют босорканиями; при этом она ни в коем случае не смела выдать этих ведьм, иначе они убили бы ее [Подкарпатская Русь VII 1-2 1930: 21, 23].

По сообщению А. Гильфердинга, у словинцев в Польском Поморье магическая способность в распознавании ведьм приписывалась найденной подковке: если кто-нибудь найдет четвертую из конских подков, то должен завернуть ее в узелок из платка, повесить себе на шею и так пойти в костел, тогда он увидит среди собравшихся чаровников и чаровниц; считается, что их может распознать и священник: неся священные дары, он видит на головах у них шапки, но после службы он уже не может их узнать [Kolberg 39: 381].

Во многих случаях магическую силу можно было сообщить подобным предметам только с помощью специального, нередко достаточно сложного ритуала, часто к тому же растянутого во времени, что тоже имело свое сакрализирующее действие. Поляки Силезии узнавали ведьму с помощью ветки яблони, вишни или сливы, которую срезали в первое воскресенье адвента, а затем взяли с собой на рождественскую службу в костел [Rośpiech 1987: 13]. В Моравии магическим предметом служила ветка черешни, срезанная на Люцию и распутившаяся к Сочельнику; ее брали в костел, чтобы по окончании службы разглядеть ведьм, выходящих первыми из костела [Bartoš 1892: 143]. У карпатских украинцев магический обряд начинался в рождественский сочельник и завершался на Пасху. В сочельник после ужина надо было собрать с четырех углов стола разложенный чеснок, от каждой головки отделить по зубчику, положить в горшок, в котором варится кулеш, поставить горшок на окно и растить чеснок до Пасхи. Отправляясь на пасхальную всенощную, надо взять в рот зеленые перья проросшего чеснока и держать их во рту в течение всей службы в церкви, пока не посвятят кулича. В этот момент становится видно, что у некоторых женщин на голове подойник с молоком — это и есть ведьмы [Етнографічний збірник 5 1898: 211]. Мотив подойника с молоком на голове ведьмы относится к числу самых распространенных в подобных верованиях, он очевидным образом связан с типичным вредоносным действием ведьмы — отбиранием молока у коров.

Весьма широко применялся в подобных магических действиях сыр. По свидетельству Б. Гринченко, на Черниговщине считалось необходимым в “прощенный день”, т.е. в заговенье на Великий пост, взять в рот сыр и с ним во рту переночевать, а в понедельник спрятать сыр хорошенько в пояс и тщательно его беречь. В святую



заутреню явиться с сыром в церковь и, когда батюшка скажет: “Христос воскрес!”, сказать: “У меня сыр есть!” “Ведьмы еще в церкви станут отымать сыр, а по выходе из церкви кинутся в погоню за обладателем, крича «отдай сыр!». Для обороны надо иметь побольше маку-текуна и им бросать в ведьм, те станут собирать мак, а преследуемый тем временем успеет убежать” [Гринченко 1895: 57]. В Купянском районе Харьковской губ. делали то же самое, но при этом считали, что результата можно достичь лишь при условии, что в течение Великого поста носящий на себе сыр двенадцать раз побывает в церкви; тогда на пасхальной заутрени во время крестного хода ведьма подойдет к нему и будет просить сыру [Иванов 1991: 439-440]. В районе Львова брали первый слепленный и приготовленный в последний день масленицы вареник, клали его в мешочек и носили в течение всего Великого поста слева под мышкой, а затем в святую ночь, имея при себе этот вареник, можно было увидеть, как ведьмы во время пасхальной службы мечутся, словно слепые, не находя выхода из церкви [Kolberg 57: 1259]. На Вольни подобные действия совершали с маленьким кусочком сыра, который носили за пазухой рубахи весь Великий пост и на всенощной могли видеть ведьму с кувшином молока на голове [Зеленин 1914: 276]. Тот же способ практиковали крестьяне Западной Белоруссии, носившие весь пост подвешенный на суровой нитке кусочек сыра справа под мышкой и произносившие вслух или про себя при каждой встрече, даже со своими родными, “Маю сыр запустны” [Federowski 1897: 266, N 1347]. Русские Саратовского края высматривали ведьм на Пасху, держа за щекой кусочек сыра, сбереженный с Чистого четверга, и веря, что после слов священника «Христос воскрес!» ведьмы с дойницами на голове повернутся спиной к иконам [Власова 1995: 77]. Поляки Мазовша с той же целью в Великую субботу брали кусочек освященного сыра и носили его при себе до самых Зеленых Святков, т.е. до Троицы; при этом они строго следили за тем, чтобы не снимать его с себя, и тогда на Троицу в костеле можно увидеть ведьм с подойниками на голове; несмотря на страх, нужно оставаться в костеле, так как больше нигде, кроме костела, их не увидишь [Kolberg 42: 400].

По всей Сербии распространено верование в магическую силу чеснока, гороха или др. растения, проросшего через голову убитой змеи (обычно первой увиденной весной) [Борђевић 1953: 13]. В Боснии змею надо было поймать перед днем Сорока мучеников, у живой змеи отсечь голову, вложить в эту голову чеснок и закопать ее в огороде, а на Пасху или в Петров день сорвать перья проросшего через голову змеи чеснока, прикрепить их к шапке и так пойти в церковь на службу; вештицы разоблачат себя тем, что будут подходить и просить снять чеснок. В Шумадии рекомендовалось убить змею до Благовещения; в других местах это могла быть любая убитая весной змея или вообще любая змея; нередко проросшей через голову или челюсти змеи зелени приписывалась магическая способность сообщать человеку сверхзрение не только в отношении ведьм, но и в отношении всего сокрытого и невидимого. То же самое делали украинцы на Карпатах: змею надо было убить на Благовещение, затем на Пасху взять ее голову, положить в нее зубец чеснока и закопать в огороде, на Ивана Купалу утром голым сорвать одно перышко проросшего чеснока и носить его на голове, под шапкой, тогда человек становился невидимым [МУЕ 1912: 33].

Из приведенных примеров видно, что время оказывается не просто необходимым условием магического ритуала, но в определенном смысле само становится инструментом магии, сутью которой является “проживание”, наполнение

ритуальным содержанием или “просчитывание” временного отрезка между двумя сакральными точками календаря – масленицей и Пасхой, Пасхой и Троицей, одной из дат адвента и Рождеством и др. Роль времени как магической силы особенно ярко проявляется в действиях, “растянутых” на весь отрезок времени и наделяющих благодаря этому их исполнителей способностью распознавать нечистую силу или заставляя ее разоблачать самое себя.

По словацким верованиям, надо было от Люции до Рождества изготовить стульчик из целого куска дерева без единого гвоздя или клина, причем каждый день можно было ударить топором лишь один раз. Тот, кто такой стульчик изготовил (лучше всего из ели, в крайнем случае из бука), в костеле на рождественской службе становился на него коленями, и тогда он видел всех стриг за алтарем или же обращенных к алтарю спиной. Стриги имели при себе знак своей “деятельности” – подойник, масленку, веретено, хлебную лопату и т.п. Увидевший стриг должен был как можно скорее возвращаться домой, иначе стриги могли догнать его и сурово избить; чтобы их отогнать, надо было сыпать мак, через который стриги не могли перейти [Horváthová 1986: 39]. В Моравии тоже делали стульчик от Люции до Рождества и высматривали ведьм, стоя на нем на коленях во время рождественской службы, через отверстие от сучка в гробовой доске [Bartoš 1892: 143]. Подобный способ распознавания ведьм характерен для словацкого, карпатоукраинского и южнопольского ареала. Локальные различия наблюдаются лишь в самом изготавливаемом магическом предмете или в сроках его изготовления и применения. Так, украинцы на Карпатах рекомендовали начать делать скамеечку в рождественский сочельник и, ударя лишь один раз топором каждый день, работать целый год и закончить ее в следующий сочельник; затем взять скамеечку с собой на всеночную, взять еще зерно кукурузы, выпавшее неразмолотым из-под мельничного камня и запеченное в хлеб, и тогда можно увидеть босорок [Подкарпатская Русь VII 1-2 1930: 23]. Целый год следовало делать и борону из бузины, начиная с Юрьева дня, ежедневно, не пропуская ни праздников, ни воскресений, до следующего Юрьева дня. Затем на Юрьев день до рассвета нужно идти этой боронкой боронить, тогда к дому исполнителя ритуала должна прийти каждая ведьма, какая есть в селе; нередко она и сама не знает, зачем пришла, но не прийти не может [Етнографічний збірник 5 1898: 211]. В магическую силу бороны верили и южнорусские крестьяне; по их представлению, ведьм можно было увидеть и в доме, и во дворе, если по четвергам Великого поста делать борону из осины, а в Страстную субботу спрятаться с зажженной свечей за этой боронкой и ждать появления ведьм [Власова 1995: 77]. В Полесье и восточных районах Польши через обычную борону высматривали ведьму, пришедшую в хлев в купальскую ночь выдоить корову [ПА; Kolberg 51: 43].

В районе польского Спиша, как и в Словакии, изготавливали цедилку и стульчик, работая ежедневно от дня св. Люции до Рождества; затем с этими предметами шли в костел и могли, став коленями на стульчик и глядя через цедилку, увидеть ведьм, стоящих спиной к алтарю. После этого нужно было поспешить домой, чтобы не попасть в руки ведьмам, которые будут гнаться за разоблачившим их человеком; самой надежной защитой от преследующих ведьм является мак, который лучше всего бросить в воду [Janicka-Krzywda 1983: 222]. У словаков, кроме стульчика, магическим предметом, разоблачающим стриг, мог быть пастушеский бич, сплетенный от Люции до Рождества, лепешка, испеченная в день св. Люции и

принесенная с собой на рождественскую службу в костел, и др. Увидеть стригу в костеле мог также тот, кто каждый день от Люции до Рождества делал по одной насечке на ручке двери; в этом случае он узнавал стригу по исцарапанному носу. Если каждый вечер от Люции до Рождества смотреть в зеркало, то в Рождественский сочельник можно увидеть в нем стригу [Hogváthová 1986: 40]. В Моравии на Люцию начинали строгать поварешку и кончали ее изготовление в Сочельник, затем просверливали в ней дырку и сквозь эту дырку в костеле высматривали ведьм, узнавая их по подоюникам на голове [Bartoš 1892: 143].

У южных славян тоже известна магия с “люцийским” стульчиком, но она распространена не повсеместно, а ограничена некоторыми районами Словении (преимущественно на юго-востоке) и Хорватии (Славония). Словенцы придавали особое значение дереву, из которого изготавливался стульчик: требовалось использовать три, девять или двенадцать пород дерева или древесины исключительно “мужских” или, наоборот, только “женских” деревьев (“пол” дерева определялся грамматическим родом его названия); каждый день брать дерево новой породы и т.п.; при работе нельзя было говорить, работать можно было только до захода солнца и т.п.; лишь строгое соблюдение всех предписаний позволяло разглядеть на рождественской службе ведьм, обращенных лицом к дверям, с блюдами на голове, “с голой задницей” и т.п. [Kurec 1970: 52-55]. В некоторых районах Словении волшебный стульчик после службы необходимо было уничтожить — бросить в воду или сжечь, чтобы избежать мести ведьм [там же]. В Славонии тоже стульчик начинали делать на св. Люцию и кончали на Бадняк; с этим стульчиком шли на службу, и ровно в полночь, став на стульчик, получали возможность увидеть всех вештиц и колдунов, только необходимо было пораньше уйти из церкви, чтобы не стать жертвой вештиц [Борђевић 1953: 16]. Вместо стульчика в подобной магии мог использоваться кожух, который начали шить в день св. Люции, а завершили в Сочельник; надев его в рождественскую ночь, человек приобретал способность увидеть во время службы всех ведьм и колдуний [там же].

Шире распространено представление о том, что ведьму можно привлечь, заставить ее прийти, если в великий праздник, на Рождество или на Пасху, разжечь поленья, щепки, прутья и т.п., откладываящиеся по одной штуке на протяжении определенного периода времени. По верованиям словаков, на Рождество стриги приходили в дом, где горели поленья, откладываящиеся каждый день до солнца от Люции до Рождества. В Гореграоне, по свидетельству, относящемуся к прошлому веку, параллельно с изготовлением стульчика откладывали поленья от Люции до Рождества; утром на Рождество надо было отправить всех из дома и, оставшись одному, раздеться догола, взять косу, которой режут сечку, развести огонь под печной трубой, сесть на свой стульчик и подкладывать в огонь по одному полену; вокруг трубы будут прыгать кошки, и каждой надо отрезать голову, иначе они тебя разорвут, и в каждой кошке можно будет узнать стригу [Hogváthová 1986: 40]. В юго-восточной Польше в день св. Люции девушки шли с топором в лес, срубали (непрерменно одним ударом топора) молодую осинку, разрубали ее на мелкие чурки и ежедневно вносили по одной в дом и подкладывали в огонь, причем чурок должно было хватить до Рождества. В сочельник они поджигали оставшиеся чурки и на этом огне кипятили завернутые в полотно иголки, шпильки и т.п., купленные за гроши; во время кипячения держали дверь приоткрытой, веря, что должна прийти ведьма и тем самым разоблачить себя [Karczmarzewski 1972: 13].

В Волынской губ. считали необходимым по всем пятницам Великого поста выбирать из мусора по одной щепочке и на Пасху перед рассветом все восемь щепочек зажечь; тогда непременно придет ведьма просить огня [Зеленин 1914: 276]. В Купянском уезде, на Харьковщине действовало следующее предписание: “В течение Великого поста бросай каждое воскресенье, начиная с Сыропуста, по одной палочке на печь за комин, а на Светлый праздник, пришедши из церкви, собери все семь палочек, брошенных на печь, и зажги их на припечке, — ведьма явится просить огня” [Иванов 1991: 439]. В Полесье, на Житомирщине был обычай в каждое воскресенье Великого поста вынимать из печки по одному полону из тех, что там сушатся, и откладывать их до Пасхи, а потом, во время пасхальной всенощной их поджигать, тогда ведьма прибегает что-нибудь одолжить или под каким-нибудь другим предлогом [ПА, Вышевичи Житомирской обл.].

Белорусы подобные рекомендации относили к понедельникам, советуя каждый понедельник Великого поста, принося дрова в дом, часть от каждой охапки откладывать на горище, а в первый день Пасхи, до рассвета взять все эти скопившиеся дрова и поджечь их в хлебной печи, тогда все ведьмы со всего села сбегутся и станут жалобно просить дать им огня. Но давать огня никак нельзя, а надо сразиться с каждой ведьмой по отдельности и постараться покалечить ее так, чтобы у нее потекла кровь, тогда ты на всю жизнь будешь избавлен от колдовских чар [Federowski 1897: 267, N 1354]. Так же советовали поступать на Черниговщине: “в продолжение всего Великого поста каждый понедельник откладывать по одному полону из охапки дров, идущих в печь; этими семью поленами вытопить перед пасхальной утреней печку; ведьма в таком случае непременно придет просить жару, но давать ей ни в каком случае нельзя – будет беда” [Гринченко 1895: 58]. Известны такие приемы и русским. Владимирские крестьяне выясняли, является ли человек колдуном, таким образом: в продолжение страстной недели топили избу, начиная с одного полена и прибавляя каждый последующий день по полону; в конце недели, в Святой день, должен был явиться в эту избу колдун и умереть [БВКЗ: 13]. В Сургутском крае весь пост оставляли по одному полону от утренней топки, а во время пасхальной заутрени растапливали этими поленьями печь; ведьмы слетались просить огня; если же вынуть между ними и дверью половицу, ведьмы якобы не смогут найти выхода из избы [Власова 1995: 77].

Мотив “замыкания” ведьмы в пространстве дома или церкви, преграждения ей пути назад, выхода из помещения присутствует во многих традициях. В Далмации проверяли, не является ли женщина вештицей, переворачивая после ее входа в дом метлу у дверей вверх ногами или переворачивая очажную цепь; при этом считали, что если это вештица, то она не сможет выйти из дома [Зечевић 1981: 143]. Там же практиковались разнообразные магические действия, “запирающие” ведьм в церкви во время службы. Например, в Полице во время рождественской службы нужно было взять одну монетку (солдин), рассечь ее на четыре части и разложить эти четвертинки по углам церкви, тогда по окончании службы все начнут расходиться, а ведьмы не уйдут и будут цепляться за священника. Того же эффекта можно достичь, если в Сочельник перебросить через храм полено смоковницы (инжира), благословленное в Белую субботу. На острове Крк во время рождественской службы опоясывали храм пряжей так, чтобы никто не заметил, тогда вештицы и колдуньи не смогут выйти из храма. В окрестностях Бара с той же целью втыкали иглу в порог при входе в церковь [Ђорђевић 1953: 15]. В Черногории считали, что легче всего распознать вештиц на

Пасху, для чего нужно во время пасхальной службы на крыше церкви перевернуть одну черепицу, и тогда вештицы не смогут сдвинуться с места до тех пор, пока черепицу не перевернуть назад [Борђевић 1953: 16].

Для распознавания ведьмы применялось также “преграждение пути”. В Полесье в ночь на Ивана Купалу разбрасывали коноплю по дороге, где скот идет на пастбище, или же протягивали поперек дороги нитку, веря, что корова ведьмы, отнимающей молоко, не сможет перейти через коноплю или через нитку, она будет рвать и поворачивать назад. Болгарские женщины из Софийского округа, встретив весной на лугу у воды черепаха, снимали с себя пояса, расстилали их на траве, преграждая черепахе путь, и определяли, кто из них ведьма, по тому, перейдет ли черепаха через пояс, веря, что через пояс ведьмы черепаха перейти не может [СбНУ III: 138].

Одним из самых популярных способов распознавания ведьмы были действия, якобы причинявшие ведьме нестерпимую боль и потому заставлявшие ее приходиться к исполнителям этих действий, просить их прекратить и обещать не заниматься больше злокозненными делами. Чаще всего такие действия были связаны с огнем, битьем, кручением и т.п. В Полесье на купальском костре кипятили девять иголок с отломанными ушками, и тогда ведьма сама приходила к костру просить пощады. Поляки Велюнского повета кипятили в полночь молоко в плотно закрытом горшке, и когда оно закипало так, что горшок готов был разорваться, ведьму страшно “пекло”, и она приходила под предлогом просьбы о чем-нибудь [Drozdowska 1964: 128]. Сходные верования известны на Украине. В Купянском уезде Харьковской губ. для разоблачения ведьмы рекомендовали налить на сковороду молока той коровы, которую выдает или испортила ведьма, поставить сковороду на огонь, тогда ведьма немедленно придет под каким-нибудь предлогом, потому что по мере нагревания молока будет усиливаться в ней внутренний жар, и она станет умолять снять сковороду с огня [Иванов 1991: 439]. Чтобы доставить ведьме физические муки, словаки выливали молоко на навозную кучу и били по ней прутьями шиповника или же лили молоко на раскаленное железо, и тогда стрига приходила и умоляла прекратить ее страдания [Hogváthová 1986: 39]. В юго-восточной Польше бросали в огонь “следы” ведьмы или найденную в поле конскую подкову, отчего ведьму начинало жечь адским огнем, и она прибегала просить вынуть их из огня [Kolberg 48: 274], а западные белорусы бросали раскаленную докрасна подкову в подойник с молоком “испорченной” коровы, тогда ведьма немедленно приходила, потому что сердце ее так “шипит”, как подкова в молоке [Federowski 1897: 267, N 1352]. Русские крестьяне Переславль-Залесского уезда, желая избавиться от “пережинов” в полях, нажали каждый на своей полосе по три горсти колосьев, пропустили их через колесную ступицу, снесли в “трехземельную” яму (где сходится земля трех общин) и сожгли, после чего колдунья болела целый год [Смирнов 1927: 54]. Такую же цель преследовало сжигание на Рождество или на Пасху поленьев, чурок и щепок, о котором говорилось выше.

Поляки Вармии для отваживания ведьмы считали нужным раздеться догола, завернуться в простыню, запереть двери и окна и бить метлой по порогу дома, веря, что это доставляет нестерпимую боль ведьме и заставляет ее прийти, чтобы дотронуться до угла дома [Szyfer 1975: 161].

Широко известно также калечение животных, в которых якобы обращается ведьма. В Полесье в купальскую ночь караулили в хлеву ведьму, которая могла выдоить

корову; заметив лягушку или кошку, отрубали ей лапу, а наутро узнавали, что одна из соседок “кульгае” (хромает) — она и есть ведьма. Этот способ разоблачения ведьмы применяется и южными славянами. Хорваты Истрии в случае, если ночью стрига нападет на спящего человека и начнет “давить” его, советовали как можно скорее вскочить и бросить на пол нож, чем он ранит стригу в ногу; на следующий день можно увидеть, как одна из женщин хромает [Istarska škrinjica 1977: 253]. Черногорцы племени Кучи, подозревая в летучей мыши вештицу, старались поймать ее и слегка подпалить ей крылья на свече или над огнем, а затем отпустить со словами: “Приходи завтра, я дам тебе соли!” Если бы на другой день в дом пришла соседка за солью, да еще со следами ожога, ее непременно признали бы вештицей [Борђевић 1953: 10]. В Боснии и Герцеговине, в Далмации и других сербских и хорватских областях верили, что если покалечить или убить животное (курицу, “черную птицу”, лягушку и т.п.), в которое обернулась вештица, то и женщина будет ранена или убита [Борђевић 1953: 10-11].

К древнейшим способам распознавания ведьм относится известное всем славянским традициям (от кашубов до сербов) “испытание водой”, о чем имеется немало письменных свидетельств и множество этнографических записей прошлого и нынешнего века. Уже в XIII в. в “Поучении преподобного Серапиона” осуждался этот языческий способ доказательства вины подозреваемых в колдовстве: “Вы же воду послухошь — волховь ешь” [ПЛДР 1981: 450]. Тем не менее еще в самом конце XIX в. он применялся, например, на Украине: во время засухи, которую приписывали злокозненным действиям ведьмы, всех женщин загнали в реку, чтобы определить, кто из них ведьма [Дмитрук 1927]. У владимирских крестьян применялось также “испытание огнем”: чтобы узнать ведьму, всех женщин “пропускали” через “живой” огонь; отказавшаяся пройти через этот огонь считалась ведьмой [БВКЗ: 131].

Приведенные материалы, далеко не исчерпывающие всего многообразия магических приемов, применявшихся у славян для опознания и разоблачения ведьм, выявляют некоторые устойчивые мотивы в славянских демонологических верованиях, проливают свет на универсальные механизмы народной магии, в том числе магические операции со временем (ср. [Толстая 1997]), характерные способы сакрализации предметов и т.п., а также позволяют сделать некоторые наблюдения над географией отдельных верований и ритуальных форм, которые, однако, нуждаются в дополнительном изучении и объяснении.

#### Литература

- БВКЗ - Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н.Тенишева (на примере Владимирской губернии). Авторы-составители: Б.М.Фирсов, И.Г.Киселева. СПб., 1993.
- Виноградова, Толстая 1995 - *Л.Н.Виноградова, С.М.Толстая*. Ведьма // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И.Толстого. М., 1995. Т.1. С. 297-301.
- Власова 1995 - *М.Власова*. Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

- Гринченко 1895 - *Б.Д.Гринченко*. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1.
- Дмитрук 1927 - *Н.Дмитрук*. Голод на Україні, р. 1921 // Етнографічний вісник. Кн. 4. Київ, 1927.
- Ђорђевић 1953 - *Т.Р.Ђорђевић*. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 [СЕЗБ. Књ.67].
- Етнографічний збірник. Львів.
- Зеленин 1914 - *Д.К.Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.
- Зеленин 1916 - *Д.К.Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1916. Вып. 3.
- Зечевий 1981 - *С.Зечевий*. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Иванов 1991 - *П.В.Иванов*. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С.430-497.
- Маринов 1914 - *Д.Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 [СБНУ. Кн.28].
- МУЕ 1912 - Матеріяли до української етнології. Т.5. Львів, 1912.
- Новичкова 1995 - *Т.А.Новичкова*. Русский демонологический словарь. СПб., 1995.
- ПА - Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН. Москва.
- ПЛДР 1981 - Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981.
- Подкарпатская Русь. Ужгород.
- Потанин 1899 - *Г.Потанин*. Этнографические заметки по пути от г. Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. 1899. Вып. 2. С. 167-235.
- СБНУ - Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
- Слащев 1992 - *В.В.Слащев*. Сербскохорватская мифологическая лексика в сопоставлении с украинской. Дипломная работа. МГУ. Научный руководитель Н.И.Толстой. М., 1992.
- Смирнов 1927 - *М.И.Смирнов*. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде // Труды Переславль-Залесского историко-этнографического и краеведческого музея. Переславль-Залесский, 1927. Вып. 1.
- Толстая 1997 - *С.М.Толстая*. Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997 (в печати).
- Филиповић 1967 - *М.Филиповић*. Различита етнологика грађа // СЕЗБ. 1967. Књ.80.
- Bartoš 1892 - *F.Bartoš*. Moravsky lid. Telč, 1892.
- Biegeleisen 1929 - *H.Biegeleisen*. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
- Drozdowska 1964 - *W.Drozdowska*. Istoty demoniczne w Załęczu Wielkim, pow. Wieluń / Łódzkie studia etnograficzne. Łódź, 1964. Z. 6.
- Federowski 1897 - *M.Federowski*. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T.I. Kraków, 1897.
- Horváthová 1986 - *E.Horváthová*. Rok vo zvykov našho ľudu. [Bratislava], 1986.
- Istarska škrinjica. Zagreb, 1977.
- Janicka-Krzywda 1983 - *U.Janicka-Krzywda*. Tradycje uprawiania magii na Polskim Spiszu na przełomie XIX i XX wieku // Wierchy. Roczn. 50 (1981). Warszawa, Kraków, 1983.
- Karczmazewski 1972 - *A.Karczmazewski*. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.

- Kolberg 39 - *O.Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 39. Pomorze. Wrocław, Poznań, 1965.  
Kolberg 42 - *O.Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 42. Mazowsze. Cz. 7. Wrocław, Poznań, 1970.  
Kolberg 48 - *O.Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 48. Tarnowskie-Rzeszowskie. Wrocław, Poznań, 1967.  
Kolberg 51 - *O.Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 51. Sanockie-Krośnieńskie. Cz. 3. Wrocław, Poznań, 1973.  
Kolberg 57 - *O.Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 57. Ruś Czerwona. Cz. 2. Z. 1. Wrocław, Poznań, 1965.  
Kotula 1989 - *F.Kotula*. Przeciw urokom. Warszawa, 1989.  
Kuret 1970 - *N.Kuret*. Praznično leto Slovencev. D. 4. Zima. Celje, 1970.  
Niewiadomski 1989 - *D.Niewiadomski*. Semantyka jajka w rytach orki i siewu // Etnolingwistyka. Lublin, 1989. T. 2.  
Pośpiech 1987 - *J.Pośpiech*. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.  
Sychta I - *B.Sychta*. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967. T. 1.  
Szyfer 1975 - *A.Szyfer*. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn. 1975. Wyd. 2.

## Magische Arten, um eine Hexe zu erkennen

*Svetlana M. Tolstaja*

Nach den volkstümlichen dämonologischen Vorstellungen kann man eine Hexe in bestimmten sakralen Zeitpunkten (insbesondere während der bedeutendsten Feste: Weihnachten, Ostern, Tag von Ivan Kupala, Tag des heiligen Jurij, Tag der heiligen Dreieinigkeit), an sakralen Stellen (Tempel, Kreuzung), mit Hilfe spezieller Gegenstände, die dem Menschen die Allwissenheit gaben (ein holzerner Löffel, mit dem man das Weihnachtsabendessen rührte, ein gefundenes Hufeisen u.a.), erkennen.



# The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage

Monika Kropej

*The author states that Slovene rituals and the song and narrative heritage which include the horse are frequent in the time of transition, at midwinter and midsummer solstices and at spring and autumnal equinoxes. All these turning points are marked by Perun, the god of thunder, the ruler of the cosmic driving forces.*

In every civilization in which it was of decisive economic value, thus also bringing respect to its owner, the horse played a significant role in the religious as well as the ideological notions of people. These were based on an archetypal image of the horse. The archetypal horse is the son of night and mystery, bringing life and death at the same time. When it lifts into the sky, into perfect light, it becomes uranic and of the sun.<sup>1</sup> These notions represent the basis of the mythopoetic heritage of different peoples.

The oldest Indo-European sources already mention horse in connection with myths. According to these sources, numerous deities with the teriomorphic image of a horse were closely connected with water. It was thus believed, for instance, that people were given the horse by Poseidon, master of waters; the Norse horse Nennir (Nikur) appeared on the water surface as a handsome grey horse with his hooves turned backwards. He would take a rider underwater, but would also be willing to be tamed.<sup>2</sup> In Scotland there is a legend of the Celtic Waterkelpje - a water ghost appearing as a horse, dragging people into waters and sinking ships. Kelpje appeared in the form of a horse and would shake off any rider into the water and drown him. But if one covered it with a young bride's veil, Kelpje had to serve him as a benevolent ghost.<sup>3</sup> In Schleswig the demonic Waterman was named "Utoplec" or "Topilec", appearing as a horse or as a human with horse's legs. He guarded the souls of his victims locked in vessels in his underwater dwelling.<sup>4</sup> The Slovene tradition of half-horses has similar roots to the antique legends about the Centaurs whose names, according to Kretschmer, denote "to whip water" (Glotha 10, 50 f.p.). It was believed that Centaurs personified whipped, foamy water, namely the untamed powers of nature, especially water. Their original home was in the land of Nephele, meaning cloud. In Slovenia, legends of half-horses are mainly preserved in Štajersko (Styria) and Gorenjsko and in Venezia Friulia

<sup>1</sup> J. Chevalier and Gheerbrant, *Slovar simbolov* (Translated by Stane Ivanc), Ljubljana 1993, p. 241. For more on the horse in Indoeuropean languages and culture see: T. V. Gamkrelidze and V. V. Ivanov, *Indoeuropejskij jazyk i Indoeuropejcy I*, Tbilisi 1984, pp.544-593.

<sup>2</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (from now HDA), Bd. 6, Berlin & Leipzig 1934/35, p.1635.

<sup>3</sup> L. Petzoldt, *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*, München 1995, p.108.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 174.

which is now in Italy (M. Ravnikar-Poženčan, J. Pajek, V. Ostermann). A round clasp from the 8th century with the image of a Centaur was found in the former village Grad near Bled.<sup>5</sup>

Though the origin of the horse was supposed to be in the depths of the Earth and in its waters, the horse was also linked to wind. In antiquity and in the Middle Ages people believed that mares were impregnated by the wind<sup>6</sup> - Achilles' horses were born to Zephyrus by harpye Podarge which was grazing in the moors by the ocean.<sup>7</sup> This is also the origin of the belief that horses originally had wings, the same as the antique mythopoetic horse Pegasus which supposedly opened the stream of the Muses - Hippocrene (horse's stream) - with his hooves. The windy horse supposedly flew around and grazed among the branches of the world tree, for instance Odin's horse in Norse legends which was thought to be swifter than the thunder wind and which flew with no wings. He was tied to the world tree called Iggdrasil in Edda<sup>8</sup>. The Russian wild ghost was believed to snort from branch to branch. A white horse is also the constant attribute of the Serbian Dažbog, Polabian Sventovit, Germanic Wodan, Scandinavian Odin. A swift horse, fast as lightning, is ridden by swift gods in Indian, Greek, German, and Slavic mythologies. Horses' hooves cause sparkles - lightning, which is then followed by rain - the source of water.

The horse was an important attribute of the majority of archaic deities who performed cosmogonic and heroic deeds.<sup>9</sup> The old archetypal images of horses and horse gods were handed down in the form of oral tradition, customs and beliefs from generation to generation up to the present.

### The Horse in the Yearly Cycle

All of the four yearly turning points - the midwinter and midsummer solstices, the beginning of spring and fall - are marked with the image of the horse in Slovenian heritage. Christmas, namely the birth of the young god, the foal, is announced by St. Stephen who assumed the role of the protector of horses in folk heritage. The Carnival, during which horse masks are frequently seen, forecasts the coming of spring when at last St. George, a hero on a white mare, defeats a terrifying dragon and casts winter from the country. Midsummer Day is announced by Kresnik who was born with horse hooves and who often assumes the image of the horse. Finally, when summer turns to fall, Jarnik, St. George with a gun, shoots a white horse, a goat or a chamois named Goldenhorn, symbol of the sun, but only to be reborn at Christmas as the young sun, or the foal.

#### *Winter Solstice, Christmas - Birth*

Rituals which tie horses to the renewal of nature are typical of the period of midwinter solstice when days are shortest and nights are longest. This is the time when the young sun

<sup>5</sup> J. Kastelic, Blejska fibula s kentavrom - lokostrelcem. Arheološki vestnik 13-14, Ljubljana 1962-63, pp.545-563.

<sup>6</sup> HDA, p. 1605.

<sup>7</sup> Homer, The Iliada 16, v. 150 f.

<sup>8</sup> Gamkrelidze and Ivanov, 1984, p. 549.

<sup>9</sup> Comp. V. V. Ivanov, Konj, in: Mify narodov mira 1, Moscow 1987, p. 666; Robert Turcan, The Cults of the Roman Empire, Oxford 1996, pp. 248-254.

is supposed to be born. According to some legends, even St. Nicholas rides up to houses on a white horse during Advent. Jože Vršnik thus described in *Planinski vestnik* 1971 the custom on St. Nicholas Day in Logarska dolina: *Chains rattled outside on the shed /.../ the door to the house slowly opened and in rode St. Nicholas on a horse covered with blankets. He was followed by the angel and the devil.* N. Kuret, citing this extract in his book<sup>10</sup>, mentions that the blanket-covered horse was probably an equine mask. This piece of information is also interesting in view of the role of the horse during the time of waiting for the Christmas foal to be born. He is born on a winter night when, according to an Iranian variant, a fight between Indra and Vritra took place; we could find a parallel in Perun and Veles fighting each other. Indra kills Vritra and sets the sun free. A similar case takes place during Christmas when the Christmas horse is set free and is born.<sup>11</sup>

Old Bela krajina Christmas carols, which were published by Štrekelj in *Slovenske narodne pesmi*<sup>12</sup> under the numbers 4743-4747, tell about a black stallion on which a boy with a cap or a silver belt sits, either in the saddle or in a crib on the saddle. In some variants the horse is standing above six oxen, in others it is tied to a green fir, etc. Inhabitants of Žumberak in Bela krajina went around during Christmas practising magic, that is singing this Christmas carol which was recorded by Janko Barle<sup>13</sup>:

*Dobar dan, gospodar,  
Bog vam dobre gostje daj!  
Na dvori vam zelen bor,  
Zanj' privezan konjič vran.  
Na konjički sedlice,  
Na sedlici sinek vaš,  
Sinek ima srebern pas.  
Več vam velja dober glas,  
Kakor tisti srebrn pas.  
Rodila vam šenica  
In ta vinska mladica!  
Stari čako, donesite vina,  
Stara majko, komad kruha,  
Mlado snaše, povesance,  
I djivojka, jabučicu!*

*Good day, master,  
May god grant you a good feast!  
A green fir on your land,  
A black stallion tied to it.  
A saddle on the stallion,  
Your son is in the saddle,  
Your son has a silver belt.  
A good reputation is better  
Than the silver belt.  
May your wheat grow,  
May your vineyards be full!  
Old man, bring us wine,  
Old woman, a piece of bread,  
young daughter-in-law, a skein,  
And the girl, an apple!*

Similarly, since a black horse does not foretell death in Russian folk songs, but is the symbol of joy and the life force, the black horse in this song has by analogy no connection with death either.<sup>14</sup>

Some customs have preserved the memory of the Christmas horse as well. Most evident remains of these beliefs are in the Šavrin tradition about the Christmas "foal" which is supposed to come in the evening to eat hay under the table. In Gažon and its surroundings, for instance, children had to fast all day on the Christmas vigil, for it was believed that

<sup>10</sup> N. Kuret, *Praznično leto Slovencev* (2nd Edition), Ljubljana 1989 (from now PLS), p. 229.

<sup>11</sup> Comp. A. Pleterski, *Božič naših prednikov. Naši razgledi* 38, No. 23 (910), Dec. 15., 1989.

<sup>12</sup> *Slovenske narodne pesmi I-IV*, Ljubljana 1895-1923 (from now Š.).

<sup>13</sup> Š 4746.

<sup>14</sup> J. Keber, *Živali v prispodobah*, Celje 1996, p. 167.

whoever can endure without food all day can behold "the foal" in the evening. On Christmas Eve people in Divača watched a reflection of the shadow cast by a blazing Christmas log in the fireplace, saying that "Christmas" jumps about the fireplace. In Brkini a basketfull of hay was ready for the Christmas "foal" on Christmas Eve<sup>15</sup>. Similar to the "jullbock" of Scandinavia, these customs are based on ancient beliefs in the foal as the personification of a deity which is closely connected to the yearly cycle and the renewal of spring. These beliefs must have been rooted in Indo-European traditions - the twelve-spoke wheel of the god Rita who never grows old is supposed to roll across the sky. In the Atharvaveda, time is personified by Kala who runs like a horse with numerous bridles<sup>16</sup>.

According to a legend the Christmas birth is announced by St. Stephen whose name day is on December 26 and who is the patron saint of horses. The saint took the place of a pre-Christian deity of Indoeuropean origin closely connected to the divine horse and to numerous myths and rituals associated with it. A pre-Christian deity functioning as the horse patron which is closest to us is the Celtic Epona. The cult of Epona was widespread also in Carinthia and Styria, and December 18 was dedicated to her. Strabon (5, 1, 9c, 215) reports that Venetians worshipped Diomedes, usually sacrificing a white horse to him<sup>17</sup>.

St. Stephen assumed the role of a deity connected with horses who was the patron of horses in Northern and Central Europe. It is significant that according to a legend horses pulled a casket with the dead St. Stephen as portrayed also in Utik near Ljubljana<sup>18</sup>.

In folk songs and tales depicting the stoning of St. Stephen (Š I, No. 632, f.p.; Š II, No. 120) a biblical story about Stephen - a deacon in Jerusalem who was stoned by Jews because he was successfully spreading the teachings of Jesus (Apd. 6,5-7,60) - intermingles with pre-Christian elements. Slovenian legends and legendary songs relate how St. Stephen announces the birth of the king, Jesus the Saviour. He is heard by Herod's wife Herodiada and Herod orders that St. Stephen be captured and tied to a beech tree in the middle of a green forest where a wild white horse is to tear him apart. But when the horse beholds St. Stephen it quiets down and follows him to a castle<sup>19</sup>:

*Perdirjal je že divji konj,  
Štefan je storil sveti križ,  
konjič je pa postal krotak,  
da še ni bil nikoli tak.  
Odvezal je pintico,  
naredil mu je uždico,  
perjezdil je pod beli grad,  
še je dalej lepši pel...*

*A wild horse came galloping,  
St. Stephen crossed himself,  
The horse quieted down,  
As never before.  
He untied the ribbon,  
Fashioned a bridle,  
Came riding to a white castle,  
Singing an even prettier song...*

Herod then orders St. Stephen to be thrown into a pit, then locked into a tower where snakes and lizzards will eat him, but when St. Stephen crosses himself the creatures do not harm him. Finally Herod orders that St. Stephen be taken to a field and stoned there.

<sup>15</sup> After PLS II, pp. 333-334.

<sup>16</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2: Mythical Thought*. New Haven, London (Yale Univ. Press) 1965 (First Edition 1955), p. 115.

<sup>17</sup> M. Šašel Kos, *Boginja Ekorna v Emoni*. *Zgodovinski časopis* 46, No. 1, Ljubljana 1992, p. 11.

<sup>18</sup> PLS 2, p. 383. after Emilijan Cevc.

<sup>19</sup> Š, No. 633; SLP II, Ljubljana 1981, p. 398.

Stephen asks Jesus to take him to his side and to grant heavenly paradise to all souls. The morning after the stoning a chapel stands there, the stones all turned to salt. This is the origin of the custom on St. Stephen's Day when water is blessed together with salt.

This legend is known in England and in Scandinavia as well. Researchers could not agree on its origin and spreading. H. Calender presumed that the legend originated in Sweden and came to Slovenia via Germany<sup>20</sup>. S. Baldi, however, felt that it travelled in the opposite direction, from south to north<sup>21</sup>. I. Grafenauer agreed with Baldi's opinion in his treatise<sup>22</sup>, maintaining that the legend of St. Stephen's stoning originated in the Roman language area, and from there spread to Slovenia and to Western and Northern Germans. Regardless of the way the legend evolved - which in view of the differences in its contents could also have been preserved by different peoples independently - the connection between St. Stephen and horses is evident in all of its variants. What is of interest is also the fact that among the Germans Herod or Herodiada both appear as leaders of the Wild Hunt. In most variants St. Stephen is connected with horses in one way or another, be it as a hired hand in a horse stable, a rider on a white horse, and especially as the one who tames the wild horse.

Folk customs practiced on St. Stephen's Day testify to the fact that the saint took over the role of the horse patron. On St. Stephen's Day horse breeders started their pilgrimages connected with horses. Especially famous were Stara vas by Šentjernej in Dolenjsko, Kupljenik by Bohinjska Bela, Blejska dobrava, Št. Vid by Lukovica, Mengeš, Utik by Vodice, Suha by Kranj, and Sora by Medvode. On this day horses were blessed in many places in Slovenia and people brought offerings - horse statuettes or money - to churches. The custom survived also in Štepanja vas by Ljubljana - in the past also in Gorenja vas by Sorica, in Stara loka, etc. - where believers sacrificed little horses made of white wax<sup>23</sup>.

The horse denoted a sacrificial animal par excellence. It was necessary to sacrifice a horse to ensure the renewal and the existence of cosmic order<sup>24</sup>. In view of this and also of the fact that the ballad was sung and danced to on the day of St. John the Evangelist, December 27 which is the day after St. Stephen's Day - and thus events depicted in it were supposed to happen the day before, or the night before to be exact - we may presume that there is a certain connection between the horse and the victim in a song "Tri žene iztrgajo mladeniču srce" (Three Women Pull out a Young Man's Heart, SLP I, No. 23). The song depicts a sacrifice connected to a certain ritual<sup>25</sup>, but does not mention the hero's name - or if it does, his names may be different: Sinek Martinek, Sinek Dominek, Ivan moj sin, also Štefica in some Croatian variants. His actual name is of minor importance here, more important is the fact that the victim in all variants is the son, a shepherd. He grazed sheep,

<sup>20</sup> H. Celander, Till Steffanslegendens och Steffansvisornas utvecklings-historia. (To the History of the Development of Stephen's Legend and the Song about Stephen), ARV, Tidskrift för nordisk folksminnesforskning 1945, pp. 134-164.

<sup>21</sup> S. Baldi, Ballate Popolari d'Inghilterra e di Scozia - Testo, traduzione, introduzione e note a cura di Sergio Baldi, Firenze 1946.

<sup>22</sup> Legendarna pesem o sv. Štefanu in Herodu, in: I. Grafenauer, Bogastvo in ubožstvo v slovenski narodni pesmi in v irski legendi. SAZU, razr. 2, Razprave 4, Ljubljana 1958, pp. 37-100, 65-75.

<sup>23</sup> After PLS 2, 389 f.p.

<sup>24</sup> More about cosmogonic sacrifice see: B. Lincoln, Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction. Cambridge, Massachusetts, London (Harvard University Press) 1986, pp. 1-40.

<sup>25</sup> A similar motif can be found in Euripides' tragedy The Bacchae which describes Pentheus' death during the ritual dedicated to Dionysus in which the leader of the horrible murder is his mother Agave.

mares, or young oxen. According to the song two women, one his own mother, the other his aunt or his sister, tore out his heart while the third, his lover (or wife or sister) defended him, or cried over him. In some variants all three pulled out his heart. The song ends when the shepherd judges the three white women. The first two deserved to be burnt at the stake or suffer some other similar punishment, while the third - if not equally punished - received three white castles, paradise, love, or something similar. It is interesting that in one of the variants the mother also asks her son what awaits his brother - who otherwise plays no role in the song - whereupon the son replies that his brother is to receive a horse and a wagon<sup>26</sup>. The second part of the song - which is sometimes the only one - is sung in the form of a dialogue. The mother tries to wake up her son in the morning as if unaware of the horrors of the previous night. But the dead cannot talk and the mother, the leader of the ritual, should have known what had happened. The song really is a mystery. Following his death, the son is revived in the afterworld. The mystery, which has been preserved up to Christian times, is tied to the idea of renewal and fertility.

Renewal and fertility cults in their degenerated form remained parallel with Christianity in the Middle Ages and were persecuted as magic. Researchers believed that the song reflected the notions of witches and their orgies<sup>27</sup>, or dreams with all their nightmares<sup>28</sup>. Both notions are right to a certain degree, but the real basis of the song has to be looked for in ancient religious mysteries and their archetypes in human subconsciousness and beliefs. The notion that this used to be a religious ritual is also supported by the fact that in Predgrad (in Poljanska dolina in Bela krajina) this song was sung as a dance song. Thus it is the only example of a ballad which has been preserved in its original form in Slovenia. As already mentioned, it was sung only once a year, on December 27 which follows St. Stephen's Day, on which people celebrated midwinter solstice by dancing outside. A similar habit of dancing outside around Christmas time has also been preserved among the Uskoki from the *što* dialect of Bosnia<sup>29</sup>.

In all of the three above-mentioned song types about St. Stephen there is a victim who is in some way connected with the sacrifice of a horse. The horse thus presents a teriomorphic image of a deity who plays a decisive role in the process of renewal. It is therefore not strange that the oldest preserved Carnival mask in Slovenia is Rusa, a mare. In Ščavnica and its surroundings Rusa was taken around the village while people were singing<sup>30</sup>:

*Belo Ruso vodimo,  
Konjem srečo prosimo,  
Zobi ji ne dajamo,  
Z meglo jo napajamo.*

*We are leading the white Rusa,  
Asking for good luck for horses.  
We do not feed her with oats,  
But water her with fog.*

<sup>26</sup> This could be linked to a folk tale about a mythical hero on horseback who has a brother. Together they form a complementary pair.

<sup>27</sup> E. Seemann, *Die drei Hexen*. Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien IV, no. 80, Berlin 1959, pp. 216-227.

<sup>28</sup> M. Bošković-Stulli, *Balada o pastiru i tri vještice*, in: *Narodno stvaralaštvo folklor* 7, Vol. 25, Beograd 1968, pp. 20-36

<sup>29</sup> SLP I, p. 142

<sup>30</sup> Š, No. 5157.

When they came to a brook the two young men who represented the horse threw an old pot and a broom into the water, and all of them started to sing:

*Smo Rusa v vodo stirali,  
Konjem srečo sprosili,  
Zdaj bomo pa pobirali,  
Da bomo težko nosili.*

*We chased Rusa to a brook,  
And got good luck for horses,  
Now we will gather presents  
Until we can carry no more.*

Horse masks are known elsewhere in Europe as well. Young men masked themselves as horses on Christmas or during Carnival in Germany, France, Austria, Hungary, Italy<sup>31</sup>, etc. It is obvious that the original old rituals which were once part of this custom have gradually lost their original meaning. The custom slowly acquired ironic and theatrical elements, but inadvertently preserved some of its original elements. The song thus speaks about a white mare which is sacrificed for the benefit of horses. The mare is thrown into water, which is a distinctive mediator between the world of the living and the world of the dead. The sacrificial horse should thus obtain mercy from God in the afterworld. This is also the role of St. Stephen, for the endings of certain song variants about the "Kamenjanje Sv. Štefana" (The Stoning of St. Stephen) are tailored to the spirit of Christianity, yet with a marked note of deliverance such as the following one<sup>32</sup>:

*Ko je ravno Štefan videl to,  
da on smrt storil bo,  
iz ljubezni šče je prosil to,  
da bi Jezus dal grešnikom nebo:  
"Oh Jezus, prosim te,  
h sebi vzemi me,  
po smrti ti vsem dušam daj  
aj, nebeški sveti raj!"*

*When St. Stephen saw  
That he was about to die,  
Still he asked Jesus with love  
For absolution for all sinners:  
"Oh, Jesus, please take me with you,  
And after death all souls  
May join you up in heaven!"*

#### *The Beginning of Spring - St. George's Day - Transition*

St. George took the place of a mythical killer of dragon. By killing the dragon he saves his land from disaster, defeats winter and brings spring and sun. There are numerous customs, folk songs, legends, tales and fairytales connected with St. George's Day.

St. George replaced a prominent spring deity, perhaps Vesnik, Jaril (the name has the same basis as Jarnik, but here it denotes spring, the young, and does not mean irritable or irascible, which is how the name of Jarnik, his brother, is explained). On this day a young boy wrapped in vine tendrils so tightly that he was not discernible under the green was led from door to door in Bela krajina. His escorts sang a carol which started with the following verses<sup>33</sup>:

<sup>31</sup> HDA, p. 1629.

<sup>32</sup> SLP II, 397 (Š 635).

<sup>33</sup> After PLS I, pp. 258-259.

<i>Prošel je, prošel pisani vuzem, došel je, došel zeleni Jure na zelenom konji, po zelenom polji. Dajte mu, dajte, Jurja darovajte...</i>	<i>Over is, over the colorful Easter, Here comes, here comes George all in green, On a green horse, over the green fields, Give him, oh give him an offering...</i>
--	---

Some of the St. George customs have preserved the connection of St. George with the horse, and in these we can recognize St. George the rider. St. George from Adlešiči, for instance, rides a white horse and is not allowed to descend until he has ridden through the whole parish. It is also significant that St. George's Day is also the holiday of horse breeders.

A long journey by St. George on horseback seems to be announced in a song entitled "Aj zelena je vsa gora" (Oh, How Green Is the Mountain), sung by young women while dancing the Črnomaljsko kolo (round dance from Črnomelj) on Easter Monday. Easter is usually celebrated before St. George's day, but according to folk beliefs the year in which this sequence is reversed is supposed to be an unlucky one. The song announces a long journey awaiting the rider<sup>34</sup>:

*Aj, zelena je vsa gora, zelena, aj, zelena je.  
Aj, notri raste trava, diteljina, aj, notri raste.  
Aj, žela jo je spremlada devojka, aj, žela jo je,  
aj, zlatim srpom, belimi rokami, aj, zlatim srpom.  
Aj, nesla jo je svojga bratca konjem, aj, nesla jo je.  
Aj, jejte, pite mojga bratca kojnci, aj, jejte, pite,  
ker jutri bote daleč potovali, aj, jutri bote,  
aj čez te gore, gore so visoke, aj, čez te gore,  
aj, čez te vode, vode so široke, aj, čez te vode.*

*Oh, how green is the mountain, how green it is, how green.  
Oh, and on the mountain clover grows, it grows.  
Oh, a young girl the clover reaped, she reaped it.  
Oh, with a golden sickle, hands of white, the golden sickle.  
Oh, she took it to her brother's horses, took it there.  
Oh, eat and drink, my brother's horses, eat and drink.  
For you shall travel far on the morrow, on the morrow.  
Oh, over these mountains, the mountains high, high over.  
Oh, over these waters, the deep wide waters, wide over.*

While the songs have preserved only a fragment of ritual texts, a fairy tale of the AaTh 300 type entitled "Dragon Slayer" preserved the basic archetype in the form of narrative. This is a story about the hero who kills a monster, saves a princess, resumes his travels and returns, usually precisely at the moment when the princess is to marry someone else. The design of the story reminds one of a cosmological myth about the creation of the world, which represents the central deed of the hero's life and has therefore been joined to the initiative ritual of the chosen<sup>35</sup>. Principally the same myth can also be traced

<sup>34</sup> M. Ramovš, Polka je ukazana. Plesno izročilo na Slovenskem. Bela krajina in Kostel, Ljubljana 1995, pp. 58-59.

<sup>35</sup> J. de Vries, Heldenlied und Heldensage, Bern, München 1961, p. 297.



in old Canaan and Hittite messages, antique myths, Old testament as well as Christian legends - especially in the already-mentioned legend of St. George who saves St. Margareta. In all of these George is always portrayed as a rider on a white horse. St. George has taken the place of Gromovnik (Thundermaker), god of thunder, who according to the central pre-Slavic myth, fights a dragon<sup>36</sup>. Radoslav Katičič made a detailed analysis of Slavic folk song traditions from the viewpoint of the pre-Slavic myth about the cosmological duel, or the fertility ritual respectively.<sup>37</sup> Among other things, his research has revealed the connection between George and the horse. Based on the preserved song material Katičič established that George, who rode his horse across a sea, across fields and forests, over mountains and through valleys, payed to the dragon - as a ransom for the girl - a horse<sup>38</sup>. He further stated that certain elements of Eastern Slavic wedding customs give rise to the conjecture that the groom (George) was identified with the horse<sup>39</sup>. The difference between St. George's Day as a tradition with markedly cosmogonic elements and Midsummer Day with its fertility functions is still preserved in Slovene folk songs and customs. With the exception of Croatian mythic tradition the line between these two myths among other Slavs is much more blurred, with both figures blending into a single one.

#### *Midsummer Solstice - Kresnik - The Sacred Wedding*

Summer solstice is announced by Kresnik<sup>40</sup>. As is evident from the name, in people's notions Kresnik was connected with fire, with striking fire, with the sun which attains its zenith on midsummer solstice. N. Kuret allowed for a comparison between the "golden-haired and golden-armed son of the heavenly ruler" - Kresnik - and the sun-god, the Old Slavic Sventovit<sup>41</sup>. Stories about Kresnik say that he was born with horse's hooves (Popotnik 5/1, Jan. 10., 1884; Slovenski gospodar 29/1895) and could change his appearance. According to a tradition based on older religious notions his father was the ruler of heavens, meaning

<sup>36</sup> For more about the cosmogonic myth among Slavs compare: V.V. Ivanov, V.N. Toporov, Slavjanskije modelirujuščie semiotičeskie sistemy. Moscow 1965; idem: Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov. Moscow 1974; R. Katičič: Hoditi - roditi, Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, in: Wiener slavistisches Jahrbuch 33, Wien 1987; idem, Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 34, Wien 1988; idem, Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus 1-2, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 35, 36, Wien 1989, 1990; idem, Nachtrage zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 36, Wien 1990.

<sup>37</sup> See above.

<sup>38</sup> R. Katičič, Hoditi - roditi, Wien 1987, p. 39.

<sup>39</sup> Ibid., pp. 39-40.

<sup>40</sup> For more about this mythical creature see: J. Pajek, Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev, Ljubljana 1884; J. Kelemina, bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930; M. Bošković-Stulli, Kresnik - Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung, in: Fabula 3/3, Berlin 1960; C. Ginzburg, Storia notturna, Una decifrazione del sabba, Torino 1989; N. Mikhailov, Fragment slovenskoj mifopoetičeskoj tradicii, in: Koncept dviženija, Moskva 1996, pp. 128-141; idem: Kr(e)snik; eine Figur der slowenischen Version des urslawischen Hauptmythos, in: Književna istorija, XIX, 101, Beograd 1997, 23-37; J. Simpson, Witches and Witchbusters, in: Folklore 107, London 1996.

<sup>41</sup> PLS I, p. 385. J. Kelemina has compared Kresnik and Svarožič (or Božič) in: Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Celje 1930, p. 8. Comp. Sventovit in: Mify narodov mira 2, Moscow 1988.

Perun, the fire lightning<sup>42</sup>. His mother carried Kresnik for nine years before he was born. He was born as the tenth (Slovan IX/1911, pp. 300-301) or twelfth (Navratil, LMS 1887, pp. 106-107) son, thus symbolizing the future of mankind and eternal development of the universe. He was said to have lived in the Ninth Land, in Eastern Lands, on a Golden or a Glass Mountain<sup>43</sup>. According to some stories, especially the ones which mention a specific Kresnik - the Kresnik of Vurberg - he lived on the Vurberg castle<sup>44</sup> which was also called Wurben (etym. worm, also snake or dragon) or Kačjak, the name of which symbolizes the underground world of his opponent, his double, named Veles or Zmaj (Dragon), Kačji kralj Babilon (Babylon the Snake King), Lintvern, Krut, Vož, Sas, Ses, Triglav, Trdoglav, Krutoglav, Potoglav, Črt, Trot, Trod, Bes, Velikan Vouvel, Volvel, Baron Balon, Tolovaj iz Velenja, etc. While it was believed that Kresnik lived in the heavens, his opponent lived in the underworld, in a rocky cave on a river bank, thrice wrapped around a stone table, in a rocky castle, in the Skala castle, in Beli grad, in Pusti grad with no windows or doors, in a mountain cave, in a castle on the highest mountain, in Trotkovo, in Medvedgrad (Bear Castle), etc. Together with his double - brother or with his father (Kelemina, p. 7, No. 202/II) - he travelled around in a carriage. When the two were once on the way to a feast, the Babylonian Snake Queen dispatched a snake to intercept them. The story says that when Trot beheaded the snake with a golden axe the snake's tail hit the clouds, and a terrible storm started. The brothers were saved only because of their swift horses. In Slovene folk tales Kresnik's sister (Marjetica, Vesina, Alenčica, Deva, Zora) - or his cattle - was abducted by his opponent Zmaj (Dragon) and held captive in a rocky cave. Kresnik's four-eyed dog Vedež helped him find her. Following the advice of a White Lady, Kresnik opened the rock with the help of the "vouvelica" or "kounertnica" - grass which grows on top of Pohorje on Midsummer Day - and saved his cattle. Other stories say that he struck the rock with a cudgel, whereupon thunder and lightning started, and ghosts and the Snake king came running from the rock. Kresnik struck down all the ghosts, killed the Snake king with lightning or beheaded him with a golden ax, and set free his herd, or a goat with a golden beard which he then harnessed to his carriage. Wherever the carriage went, cool rain wet the earth and golden wheat started to grow. According to another story (Trstenjak, LMS 1870, p. 21) Count Kresnik saved princess Vesina from the Vurberg (Wurben) castle where she was imprisoned by a huge dragon which crawled across the Drava river. The river flooded Ptujsko polje. Kresnik, who had actually grown wings, killed the dragon in a sword fight in the air. He then chained the dragon to a cliff in the castle brook, and golden wheat started to fall. Folk songs (Trdoglav in Marjetica, SLP I, No. 21; Kelemina, No. 8) tell about a young prince who saved his sister who had been abducted by a dragon and taken to his castle. The prince finds his sister after walking across twelve lands. The kidnapped sister advises him to strike on the castle with three year-old hazelwood switches, or to bring holy water, salt and a candle, or three olive crosses with him, etc. The prince saves the maiden and a wedding ensues (hierogamy between

<sup>42</sup> The folk narrative material this study is based on is taken from the Institute of Slovene Ethnology (Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts) archives and from the anthology: J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930.

<sup>43</sup> He is believed to live here occasionally in the form of a golden-horned stag. Plants (apples) which bring immortality grow on the mountain (Kelemina, pp. 26-27; No. 1/IV). This tradition links Kresnik to Goldenhorn.

<sup>44</sup> Vurberg was the birthplace of Krstnik who had horse hooves and had to be christened nine times (Popotnik 5/1, 10.1. 1884, pp. 11-13). A snake was believed to be coiled around Vurberg. It followed Kresnik when he abducted Snake Queen's crown (or daughter, according to some narratives) from Snake Land. Kresnik saved himself with the help of his swift horses.

the Earth and the Sky). In some folk songs sung on Midsummer Day, for instance “Brat in Sestra” (Brother and Sister) from the village of Drašiče<sup>45</sup>, the hazily preserved memory of the sacred marriage is still evident:

*Na gorici ogenj gori,  
Detel ga prerašča.  
Okol ognja lepoj kolo,  
Detel ga prerašča.  
V kolu mi je brat sestrica,  
Detel ga prerašča.  
Bratec kolo sponehuje,  
Detel ga prerašča:  
Sestrica ga pogleduje,  
Detel ga prerašča.  
“Oj sestrica, lepa si mi,  
Detel ga prerašča:  
Bila bi si lepa gliha!  
Detel ga prerašča.”  
“Ne govori, bratec, toga  
Detel ga prerašča:  
Od ljudi je presramota,  
Detel ga prerašča,  
Od Boga je pregrehota!  
Detel ga prerašča.”*

*There is a fire lit on the hill,  
Clover grows above it.  
A dance circle round the fire,  
Clover grows above it.  
In the circle a brother and a sister,  
Clover grows above it.  
The brother ceases dancing,  
Clover grows above it.  
The sister looks at him,  
Clover grows above it.  
“Oh, sister, how beautiful you are,  
Clover grows above it:  
How nice a couple we would make!  
Clover grows above it.”  
“Pray do not say a thing like that,  
Clover grows above it:  
Others would find it such a shame,  
Clover grows above it,  
And God would find it such a sin!  
Clover grows above it.”*

One of the most beautiful Slovene Midsummer Day songs entitled “Device tri kresujejo” (Three Maidens Celebrate Midsummer Day) recorded by Matija Majar Ziljski in Podgorje in Rosenthal in Austria is also about the marriage of a mythological sun hero who appears as a “young prince” and comes riding to get his sweetheart<sup>46</sup>. The maiden he has chosen is lost and does not know who her parents were. An incestuous connection could thus be implied here as well.

In the opinion of N. Kuret (PLS I, p. 433) the song about the incest and the custom of marriage on Midsummer Day - the marriage having a parallel in the Whitsun pair of the Western European tradition - are reminiscent of a tale about the marriage of Sun and Earth, both children of the Highest Being. The duality of the Highest Being’s life is evident from stories about his night struggles and journeys to the land of the “Snake Queen,” where the snake’s daughter was Kresnik’s lover. In some variants Kresnik even led her away from there. At night he travelled at the speed of lightning and his wife did not even notice that he was gone; but when she saw him coming from his lover once she called him by his name (taboo), thus causing his death. Some customs have also preserved the memory of the once mythical character of Kresnik, for instance: the rolling of little sun wheels made of wood, of lighting St. John’s fires (Johanisfeuer, jarilo, kres, sobotka), of dancing around and leaping across bonfires, of young girls dressed as *Kresnice* or *Ladarice* who went around singing

<sup>45</sup> Š 5014, recorded by Janko Barle in 1890.

<sup>46</sup> Comp.: Š, pp. 297-302; PLS I, p. 385.

songs for a bountiful harvest, of ringing bells and firing cannons to keep away the ghosts of the dead who could otherwise return not only around Christmas, but also on St. John's Day. As with Christmas time, the period around St. John's Day was believed to be the time of crossing over, of transition. It was both dangerous and sacred at the same time. Water, fire and plants were believed to possess special powers at that time - purifying, fertile and healing powers. Of special importance in folk medicine were fern and litter which were strewn around the floor in honor of Kresnik who was to come at night<sup>47</sup>. The question arises whether Kresnik's alter-image in the beliefs of those who lived during the time of this mythical legend may have been the horse, or else did Kresnik assume the image of the horse? At all events, he rode one as a prince. He came on a horse to fetch his bride, and their marriage thus assured renewal and fertility.

Gradually Kresnik began to lose his mythical role. At first he still appeared as a tribal god or as Prince Kresnik fighting the neighbouring false Kresniks to ensure a good harvest in his country. Later he acquired the role of a magician, *zduhač* (a wizard whose soul sometimes wanders outside his body), marked from birth. People believed that he was born with his placenta, with his brows grown together, with more fingers - usually seven - than ordinary people, with teeth, with a small tail, etc. Men and women like himself were believed to associate with Fairies and knew more than others (Vuk, Rječnik 62, 260). But a newborn child could be spared this fate if he was placed between a forked vine branch which had to wither afterwards; later his comrades who came to fetch him for the first time should be told that he was not there, or he should be struck with a rosary during a night meeting. It was actually believed that such a person met with other Kresniks at night, at crossroads or under walnut trees, fighting his enemies the witches, wizards and *Vedomci* in order to ensure a good harvest. People believed that they saw their fights reflected in lightning on clear summer evenings. According to some legends there were fights between *Vedavci* and *Šentjanževci* at Christmas or on St. John's Day. Kresnik was believed to change his appearance, appearing as an ox, "nerest", "per" (Trstenjak; Pajek), a sow with horse's hooves, a horse, a donkey, he fought in a stone garment, etc. As a red ox he fought a black one, meaning the false Kresnik. He fought using horns (lightning), an axe, a thunderbolt ("tranbalta"), sheaves, vine poles. Coincidental bystanders could help him by striking the opposite ox with a year-old hazelwood branch, with a stake, etc (this is how Peter Klepec, for instance, would have acquired his might in return for his help)<sup>48</sup>.

The connection between Kresniks and their comparable Hungarian Taltos, Italian Benandanti, and especially Kallikantzaros from the Peloponnesian peninsula, and the horse in folk legends is evident. According to some etymological explanations the word *kallikantzaros* derived from *kalos-kentauros* (beautiful Centaur)<sup>49</sup>. The being on whom fertility and prosperity depended would thus be a Centaur, half horse and half human. The connection between Kresnik and the horse as his alter ego is thus obvious.

As the son of the highest deity Perun, the sun god, the god of warfare, Kresnik can identify with Perun<sup>50</sup>, representing a developmental phase in Perun's life. This is the period

<sup>47</sup> I. Navratil, Slovenske narodne vraže in prazne vere, in: LMS 1887, p. 96.

<sup>48</sup> M. Ravnikar-Požencan, NUK, Ms 483, Vol. 11, No. 19.

<sup>49</sup> For further details see: C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989, pp. 130-160.

<sup>50</sup> This hypothesis has been defended already by N. Mikhailov: *Fragment slovenskoj mifopoeičeskoj tradicii*, in: *Koncept dviženija*, Moscow 1996, pp. 128-141; idem, *Kr(e)snik, eine Figur der slowenischen Version des urlawischen Hauptmythos*, in: *Književna istorija*, XIX, 101, Beograd 1997, 23-37.

when the development is in its zenith, followed by a gradual decline, by the turn downwards, and the establishment of a new life.

### *The Coming of Autumn - Jarnik - Death*

According to Slovene mythical legends a hero who kills a dragon - in Christian mythology St. George on a white mare - has a brother, a mythical hunter Jarnik, also called Bartolomej (Bartholomew) or even "Jurij s pušo" (George with a Gun)<sup>51</sup> by Slavs. It was believed that the poacher led "Divja jaga", also called "Divji lov" (Wild Hunt) for twelve days around Christmas, during the terrible "wolf nights" in which mysterious horses thundered beneath the firmament<sup>52</sup>.

This teriomorphic image is taken over by a hero on a white mare, St. George, later called Kresnik, a sun hero in the tale of Zlatorog (Goldenhorn). Zlatorog, Beli konj (White Horse), or Beli kozorog (White Goat), who has access to and watches over earthly treasures, is the symbol of fertility<sup>53</sup>. Kresnik, the hero who was the winner before and who killed a mighty beast, now becomes the victim. He is killed by his own brother Jarnik out of greed and passion. But Zlatorog, the sun horse, is immortal, and from his blood the flower of life, the flower of Triglav grows. Zlatorog swallows it, is revived and gets his revenge by pushing his opponent into an abyss. Here too we have a mythical couple, brothers, one of which personifies sun and light, the other moon and darkness. Both mythical riders are important for mankind and for life on earth. As part of the vegetative, renewable circle of nature Jarnik has an ambivalent character. The fact that he shoots at an animal of the sun in order to attain the goal he pursues establishes him as the lunar, night, winter demon who plays an important part in the renewal of the circle of life, especially as the leader of the dead, thus the demon of thunderstorms, like the Scandinavian Odin, Germanic Wodan or Greek Charon, all of whom were believed to be riding through clouds.

Just as the tale of Zlatorog speaks about the treasures opened by Zlatorog's golden horns, and about a miraculous flower which grows from drops of his blood, so too the legend about "Beli konj" (The White Horse) tells about treasures hidden in the valley between Triglav and Vršac, and about marvellous healing blooms which spring from the horse's blood. These are its abbreviated contents<sup>54</sup>:

Two men, an old hunter and a shepherd, went up a mountain to look for buried treasure. All of a sudden they heard thunder and beheld a white horse standing on the spot where they wanted to dig. A thick fog enveloped them and wherever they turned they saw the horse in front of them. Finally the fog lifted, leaving them far from their chosen path, frightened but happy that they could get away alive.

Yet one day he who will find the treasure will come along. He will have to kill the white horse with the first bullet when the first ray of light strikes the horse's mane. The man will be able to take the treasure, and the gold will be so bountiful that people will not know what to do with it. From the horse's blood flowers will grow. Cattle which will eat them will be fat and healthy, and whoever will pick such a flower will remain happy for the rest of his life.

<sup>51</sup> Comp. Kresnik's opponent Veles, Trdoglav, Trot, etc., later Vedomec.

<sup>52</sup> PLS 2, p. 382.

<sup>53</sup> The unicorn assumed a similar role in Christian medieval apocryphal symbolism.

<sup>54</sup> J. Kelemina, pp. 127-128, No. 76 - after Tonejc-Samostal, Dunajski zvon 1879, 363 f.p.

It is true that according to folk tradition, Zlatorog, the white horse, the goldenhorned stag, etc. is mortally wounded, but the miraculous flower, the flower of life springing from his blood revives him and returns his life force<sup>55</sup>.

Notions about the cosmogonic sacrifice of the horse have already been known in Vedic traditions, which undoubtedly influenced old Slavic religious traditions. The classic citation referring to it is the beginning of the Brhadaranyaka Upanishad:

*The head of the sacrificial horse is really the dawn, his eye the sun, his breath the wind, his jaws the worldly fire, his body a year! His back is the sky, his abdominal cavity air space, the curve of his stomach the earth, his sides the sides of the sky, his ribs the sides between heavens, his limbs the seasons, his joints months and halfmonths, his legs days and weeks, his bones the stars, his flesh the clouds, the contents of his stomach the sand, his entrails the rivers, his liver and lungs are mountains, his hairs plants and trees, his front the rising and his back the setting sun*<sup>56</sup>. The Slavs have preserved the image of the horse as a sacrificial animal in their mythopoetic heritage. Based on this, we can conclude that Perun, the highest Slavic deity, was closely connected with the horse, with fertility and the processes of renewal. His earthly incarnations, captured in the yearly cycle, were marked by important attributes of horses, his double nature - that of the earth and of the sun - clearly evident in them. Certain elements and actions, for instance his struggle with a menacing enemy force, emphasized components of fertility, the female image - the hero's sister and wife (mother) - a plant with miraculous powers, associations with lightning and rain, can be repeated in Perun's incarnations such as Božič (Christmas), Jurij (George), Kresnik, and Zlatorog (Goldenhorn).

As is evident from the treatise all of the four turning points are in some way connected with the horse and the god of thunder, the mighty deity who commands the cosmological driving forces and combines the male (fire) with the female (water) principle.

---

<sup>55</sup> K. Deschmann, Die Sage vom Goldkrikel ( Zlatorog), in: Laibacher Zeitung no. 43, Feb. 21., 1868

<sup>56</sup> See: R. Katičič, Hoditi - roditi, in: Wiener slavistischer Jahrbuch 33, Wien 1987, p. 41.

## **Konj kot kozmološko bitje v slovenskem mitopoetičnem izročilu**

*Monika Kropelj*

Obredja, pri katerih gre za povezavo konj z obnovitvijo narave, so značilna za mejni čas, obdobje zimskega in poletnega kresa ter za pomladni in jesenski preobrat. Tudi pesemsko in pripovedno gradivo, ki te mejnike spremlja, je tako ali drugače zaznamovano z likom konja.

V času zimskega solsticija, ko so dnevi najkrajši in noči najdaljše, lahko zasledimo v slovenskem mitopoetičnem izročilu spomin na rojstvo mladega boga. Po ohranjenih ljudskih šegah in kolednicah, bi lahko sklepali, da se to božanstvo lahko identificira s konjem. Tudi sv. Štefan, ki goduje 26. decembra, je prevzel vlogo zavetnika konj. Njegova povezanost s konji je razvidna iz določenih pesemskih tipov o sv. Štefanu in o žrtvovanem pastirju.

Konj je torej v mitopoetičnem izročilu teriomorfna podoba božanstva, ki ima odločilno vlogo pri obnovitvenem procesu, kar potrjujejo tudi pustne maske. Znano je, da je najstarejša pustna maska na Slovenskem prav Rusa - kobila, ki so jo, npr. v Ščavnici in okolici vodili po vasi in jo nazadnje vrgli v vodo, da bi s tem izprosili milost konjem, kot poje ljudska pesem.

Tudi pesmi in šege vezane na Jurjevo govorijo o Juriju - jezdecu. Poleg tega je Jurjevo tudi konjerejski praznik. Sv. Jurij je, kot je ugotovil že R. Katičič, stopil na mesto boga strele Gromovnika, ki se po osrednjem praslovanskem mitu bojuje z zmajem.

Na poletni Kres se v slovenskih ljudskih pesmih in povedkah navezuje Kresnik - kraljevič na konju, tudi bajno bitje, zaznamovano s konjskimi kopiti, ki naj bi po pesemskem izročilu rešil iz rok ugrabitelja svojo sestro in se poročil z njo. Spomin na sveto poroko ohranjajo tudi nekatere kresne pesmi. Kot sin najvišjega boga Peruna oz. Gromovnika, se Kresnik lahko istoveti z njim, kot ugotavlja tudi N. Mikhailov. Kresnik predstavlja razvojno stopnjo Perunovega bivanja. obdobje, ko je dosežen višek in se začenja nazadovanje. Obrat navzdol in zasutek novega življenja.

Jesenski mejnik v slovenskem ljudskem izročilu zaznamuje lovec Jarnik, pri Slovanih imenovan tudi Bartolomej, na Slovenskem pa tudi Jurij s pušo, ki naj bi bil brat Jurija - ubijalca zmaja. Lovec Zlatoroga, belega konja ipd. sicer ustrelil, po ljudskem izročilu je žival smrtno zadeta, toda čudežna roža, roža življenja, ki zraste iz njegove krvi, jo oživi in ji povrne življenjske sile.

Vsi štirje mejniki so, kot je razvidno iz članka, na nek način povezani s konjem in bogom groma, vsemogočnim božanstvom, ki obvladuje kozmološke sile.





# From the Tauriscan Gold Mine to the Goldenhorn and the Unusual Alpine Animal

Marjeta Šašel Kos

*Three themes are analysed in the article, which are related under certain aspects to each other. These are the discovery of a rich gold deposit in the land of the Taurisci, mentioned by the Greek historian, Polybius, and the geographer and historian, Strabo; the folk-tale of the Goldenhorn/Zlatorog, in which the search for gold and treasure is reflected; and the third, the peculiar Alpine animal mentioned by the same Greek writers. It could be interpreted as a mythic animal, although in view of the accurate description, the animal was probably an elk.*

## Gold Mine

Objects of gold were not unusual in Hallstatt period “princely” graves hidden under huge tumuli around Stična, Magdalenska gora, Novo mesto, Velike Malence, Podzemelj, Vače, and in the vicinity of other once mighty hill forts in Lower Carniola. By the time Aquileia was founded in 181 B.C., and various tribes of the Taurisci had already been settled in most of present-day Slovenia for several generations, the origins of these barrows with an empty grave in the middle, perhaps belonging to a mythical ancestor of a *gens* or tribe, had already been half-lost in the distant past. Memories, faded by then, of life in peace and war in once prosperous prehistoric “towns”, partly depicted on situlas, certainly gave rise to different legends and folk stories. The vital force of the Hallstatt period population had been destroyed, but the reasons for its decline, apart from the Celtic invasion, are not clear; they may range from wars, incursions of hostile tribes from the eastern direction, pestilence (possibly brought by the latter) and other epidemic diseases, to various internal factors.

The Celtic Taurisci brought with them a different culture and a different way of life; they settled in the plains, along the rivers and important roads, they engaged in long-distance trade and founded emporia. The material remains of the former inhabitants (despite the impoverished living conditions of their descendants) must have inspired in the Celtic newcomers images of considerable wealth and riches. The Taurisci were undoubtedly also seeking precious metals, as were the Italics, who had recently settled in northern Italy, both additionally prompted perhaps by stories of hidden treasure, robbed from the rich graves of the former inhabitants of the Alpine and subalpine regions, and occasional discoveries of gold and other rare metals in the same area.

This, roughly sketched, was the background against which Polybius’ fragmentary note about the gold mine, discovered in his time in the land of the Taurisci, may better be understood. This fragment of Polybius’ narrative has been preserved in Strabo and is

unfortunately devoid of any context (Polyb. 34.10.10-14 [= Strabo IV 6.12 C 208]); it has recently been twice interpreted from different aspects.<sup>1</sup> This passage has often been quoted, both in Greek and in various translations, so it will be sufficient here to paraphrase it in order to comment briefly on certain data it contains, which are important for our analysis. Strabo reported that in Polybius' time a gold mine was discovered near Aquileia, in the region of the Norican Taurisci, which was extremely convenient to exploit. The diggers only had to remove a relatively thin layer of the earth from the surface, varying from two to fifteen feet. Gold consisted of nuggets as big as a bean or a lupine, losing only one eighth of its weight in the course of smelting, although a part of it required more smelting. The deposit, which was exploited both by the Italics and the natives, caused the price of gold throughout Italy to drop by one third in two months. The Taurisci then expelled the Italian workers, establishing a monopoly of it. Strabo added that alluvial gold, too, was found in the rivers of that region, in addition to the primary deposits of gold, although in much smaller quantities. He concluded Polybius' report with a statement that, by his time, all the gold mines had come into the possession of the Romans.

Polybius referred to the gold mine in his 34th book, dedicated to geography, which he supposedly wrote between 144 and 129 B.C.,<sup>2</sup> however, he may have collected material for it during his travels in Cisalpine Gaul and the Alps before 150 B.C.<sup>3</sup> It can thus be postulated that the mine was discovered before this date, or, possibly, but less likely, in the second half of the 2nd century B.C. In any case, its discovery occurred before 129 B.C., the year of the expedition of the Roman general C. Sempronius Tuditanus against the Carni, Histri, Taurisci, and Iapodes, since Tuditanus' campaign is not mentioned in this context either by Polybius or Strabo. Whether Tuditanus' punitive expedition could in any way be related to the expulsion of the Italian seekers of ore deposits, gold-diggers and merchants by the Taurisci, is not at all certain; the two events are at any rate not connected in the sources. According to J. Šašel, however, the arrogant behaviour of the Taurisci probably did provoke a reaction from the Roman senate, and he considered Tuditanus' military operation a natural consequence for the recent events.<sup>4</sup> The offence of the Taurisci was in my opinion just one of several hostile actions undertaken by the Carni, Histri, Taurisci, and Iapodes against the Roman state. These peoples, except the Histri (defeated in 177 B.C.), were still relatively powerful, and disputed among themselves the transit route between the Balkan and Apennine peninsulas, a part of the important Amber Route. The geopolitical and strategic position of these transit regions was of enormous importance, and the Romans, too, wished to control them. The Carni had one of their strongholds at Tergeste, the Taurisci were powerfully based at their emporium at Nauportus, while the Iapodes, settled in the hinterland of Notranjska, directed their attacks towards the Nanos region (the pass of Ocra at Razdrto) and Tergeste.

As opposed to the Norican kingdom, which had a *hospitium publicum* with the Romans, attested in 113 B.C. when the Cimbri invaded Noricum and threatened Italy, but probably

<sup>1</sup> J. Šašel, *Miniera aurifera nelle Alpi Orientali, Aquileia Nostra* 45/46, 1974/75, 148-152 (= *Opera selecta*, 538-540); C. Eibner, *Keltisches Gold aus den Alpen*, in: *Lebendige Altertumswissenschaft. Festgabe zur Vollendung des 70. Lebensjahres von Hermann Vetters*. Wien 1985, 91-94.

<sup>2</sup> K. Ziegler, *Polybios*, in: *RE* XXI,2 (1952), 1488-1489.

<sup>3</sup> P. Pédech, *La méthode historique de Polybe* (Coll. d'études anciennes), Paris 1964, 528-529, 564-565.

<sup>4</sup> Šašel (n. 1), 538. Thus also E. Swoboda, *Carnuntum. Seine Geschichte und seine Denkmäler*, Graz, Köln 1964<sup>4</sup>, 227 f.

of a much earlier date, the Taurisci were in general openly hostile to the Roman state.<sup>5</sup> G. Alföldy, who rejected any connection between the gold mine affair and Tuditanus' expedition, located the gold mine in the Norican kingdom.<sup>6</sup> First of all, the location of the mine must once more be briefly examined.



Fig. 1: Sites, rivers, mountains, and peoples mentioned in the text.  
Kraji, reke, gore in plemena, ki so omenjeni v besedilu.

Polybius located the gold mine in the country of the Taurisci, not far from Aquileia. The expression κατ' Ἀκουηίων is not particularly precise and may have served only as a point of orientation for the readers of Polybius' *History*, meaning no more and no less than "in the sphere of influence" of Aquileia, or "in the broad hinterland" of the city. Aquileia was the northeasternmost colony in Cisalpine Gaul around the middle of the 2nd century B.C., and a point of geographical reference for areas outside the limits of Cisalpinga. So the regions determined by the (relative) proximity of Aquileia may have comprised even a distant territory, not just the immediate hinterland of the city. In Polybius' time, there was no toponym east and north of Aquileia that could have served contemporary Greek and Roman readers as a point of geographical orientation.

The next problem posed by Polybius' text are the Norican Taurisci. The location of the Taurisci has until recently been controversial, since according to several scholars (who based their opinion mainly on the linguistic aspect), notably also G. Alföldy,<sup>7</sup> they would have been the original inhabitants of the Norican kingdom, getting their name from the Tauern Mts., whereas others, on the basis of ancient sources, have located them south of the Karavanke

<sup>5</sup> M. Šašel Kos, *The End of the Norican Kingdom and the Formation of the Provinces of Noricum and Pannonia*, *Akten des IV. intern. Koll. über Probleme des Provinzialröm. Kunstschaffens/Akti IV. mednarod. kolokvija o problemih rim. provincialne umetnosti*, ed. B. Djurić, I. Lazar (Situla 36), Ljubljana 1997, 21-24, with the relevant earlier bibliography.

<sup>6</sup> G. Alföldy, *Noricum*, London, Boston 1974, 34.

<sup>7</sup> G. Alföldy, *Taurisci und Norici*, *Historia* 15, 1966, 224-241; cf. idem, *Noricum* (n. 6), 25-27.

Alps.<sup>8</sup> This controversy has definitely been solved, despite some different opinions,<sup>9</sup> in favour of the latter thesis. The Taurisci were settled in the regions south of the Alps, occupying most of present-day Slovenia; on the one hand, their presence there is confirmed by the data in classical literature,<sup>10</sup> on the other, by archaeological evidence, reflected in the so-called La Tène period Mokronog culture.<sup>11</sup> The only areas connected with their name in the ancient sources are the Aquileia and Nauportus regions; while the name of Aquileia, as mentioned above, obviously served as a geographical reference, Strabo claimed that Nauportus was a settlement of the Taurisci (VII 5.2 C 314), that is to say that they inhabited the Emona Basin and the broader area surrounding it. Their influence had certainly reached as far to the east as Ocra in the region below Nanos, while towards the west they inhabited the Celeia and Poetovio regions, and extended even further to the northwest (*fig. 1*).<sup>12</sup> The Taurisci in the Emona Basin are not related to the Norici in the sources; in league with the Lower Carniolan Celtic tribes, who were later, after the reign of Augustus, known under the name of the Latobici, they possibly resisted the expansionistic tendencies of the Norican kingdom, and certainly those of the Roman state. *Regnum Noricum* undoubtedly wished to extend its authority as much to the south and southeast as possible, and during certain periods it certainly gained some influence over the Celeia and Poetovio regions – those nearest the kingdom – and those Taurisci would have properly been termed the Norican Taurisci. The Norican conquest of these regions is very well reflected also in coin finds.<sup>13</sup> When Pliny the Elder says that those who had once been known as Taurisci, were in his time known as Norici (*N. h.* III 133: *quondam Taurisci appellati, nunc Norici*), he obviously referred most of all to Celeia, which was part of the province of Noricum and one of its most important administrative centres, and to the Taurisci, settled in the region of Poetovio.

Where could gold deposits such as that mentioned by Polybius be located? In Slovenia no traces of gold extraction are known to date; the nearest gold mines are situated in the region south of the Hohe Tauern (Visoke Ture) in Austria, the centre of the Norican kingdom. Polybius' gold mine has often been located precisely there.<sup>14</sup> Other gold deposits in Noricum (or in the country of the Taurisci?: Tauriscan Noreia is mentioned by Plin., *N. h.* III 131), 1200 stades (ca. 222 km) distant from Aquileia, are mentioned elsewhere in Strabo (V 1.8 C 214). In this passage he described Aquileia as an *emporium* for the inhabitants of Illyricum, stating that a navigable river connected Aquileia with Noreia, where Cn. Papius Carbo was defeated by the Cimbri. He further noted that alluvial gold was being won in large

<sup>8</sup> R. Egger, Ricerche di storia sul Friuli preromano e romano, *Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine* 13, 1954-1957, 385-388; J. Šašel, Lineamenti dell'espansione romana nelle Alpi Orientali e nei Balcani occidentali, in: *Aquileia e l'arco alpino orientale* (Antichità Altoadr. 9), Udine 1976, 78-81 (= *Opera selecta*, 415-422).

<sup>9</sup> P. W. Heider, Zu den "norischen Tauriskern". Eine quellen- und literaturkritische Studie, in: *Hochalpine Altstrassen im Raum Badgastein-Mallnitz* (Böcksteiner Montana 10), Wien 1993, 219-271; for the arguments *pro* and *contra* see Šašel Kos (n. 5).

<sup>10</sup> Šašel Kos (n.5).

<sup>11</sup> D. Božič, Keltška kultura u Jugoslaviji. Zapadna grupa [The Celtic Culture in Yugoslavia. The Western Group], in: *Praistorija jugoslavenskih zemalja* 5 (Sarajevo 1987), 855-897.

<sup>12</sup> Božič (n. 11).

<sup>13</sup> P. Kos, *Keltški novci Slovenije / Keltische Münzen Sloweniens* (Situla 18), Ljubljana 1977, *passim*; idem, *The Monetary Circulation in the Southeastern Alpine Region ca. 300 B.C. - A.D. 1000* (Situla 24), Ljubljana 1986, 20-24.

<sup>14</sup> O. Davies, *Roman Mines in Europe*, Oxford 1935, 175; his opinion has in general been accepted in the subsequent scholarship, thus for example by H. Quiring, *Geschichte - Vorgeschichte, Altertum und Mittelalter*, in: F. Friedensburg, *Gold* (Die Metallischen Rohstoffe 3), Stuttgart 1953<sup>2</sup>, 41-42; see also Alföldy (n. 6), 34, who cited earlier opinions concerning the location of the mine, also p. 293 n. 41; Eibner (n. 1).

quantities in the region of Noreia where also an iron industry was developed. The site of Noreia, too, has not been identified to date.<sup>15</sup> Returning to the gold mine mentioned by Polybius, however, and the possibility that it was located in Carinthia, it can hardly be imagined that the core of *Regnum Noricum* would not have been referred to under the name of the Norici, but under that of the Taurisci who are otherwise never located in the kingdom by the ancient sources. Some Austrian scholars have thus already argued for the location of the Taurisci, and consequently also the mine, in the southeastern Alpine region.<sup>16</sup>

In terms of Slovenia's geological structure, the Pohorje Mts., Kozjak, and Kobansko region (the broad area of Poetovio), consisting of metamorphic rocks, the oldest ore bearing beds in Slovenia, would have been potentially the most suitable area where gold deposits could have theoretically been expected (*fig. 1*).<sup>17</sup> Strabo implied, by adding at the end of Polybius' report that in the country of the Taurisci alluvial gold, too, was being washed out, that the gold mine in question was a primary deposit of gold. Nonetheless, the discovered gold, as described by Polybius, must have been alluvial gold, found in a geological stratum that had once been the river-bed, and where gold could have coagulated in the course of time. Such terraces could lie even several hundred metres above the present riverbed, giving the impression that gold found on them was a primary deposit of gold.<sup>18</sup> The only rivers carrying gold in Slovenia are the Drava and Mura (Mur). The Drava and Mura regions were settled by the Taurisci; historically considered, Polybius' mine could well be located in this region. It is situated rather far from Aquileia, but if it is considered that the mine was controlled by the Taurisci from the Nauportus-Emona region or from Celeia, where their important settlements and centres of power were situated, Aquileia as a point of geographical orientation is not too distant.

Gold that was found in the form of rather large grains, as big as beans or lupines, can only be – as already mentioned – alluvial gold. Such a deposit could not have been a primary deposit as understood by Strabo (and probably also by Polybius), so it is vain to look for it in regions nearer Aquileia. From the geological point of view, certain areas, such as the Julian and Kamnik Alps, the Bled and Bohinj regions, can be excluded even as potential areas in which gold could be discovered. Copper has been discovered in the Cerkljansko region in the hinterland of Idrija, and some deposits of lead and zinc (and even copper and mercury) are known in several sections of the Posavje regions, between Polhov Gradec, the Trbovlje region, and Čatež.<sup>19</sup> However, no traces of gold have been discovered anywhere in these regions, and no river with its source in Slovenia, carries gold. It appears that gold was found by Italian gold diggers; this information is implied in Polybius' report,

<sup>15</sup> Alföldy (n. 6), 35 ff., but the discussion has continued since. The problem will be dealt with elsewhere.

<sup>16</sup> R. Egger, *Teurnia. Die römischen und frühchristlichen Altortümer Oberkärntens*, Klagenfurt 1963<sup>3</sup>, 10; H. Vetters, Zur ältesten Geschichte der Ostalpenländer, *Jh. Österr. Arch. Inst.* 46, 1961-1963, 209-210, 228, suggesting that the mine should have been located in the land of the Taurisci in the border region of Carnia.

<sup>17</sup> For information on geological structures and possibilities of gold deposits in Slovenia, I am most grateful to Ing. Milan Bidovec and Prof. Dr. Matija Drovenik.

<sup>18</sup> Thus already U. Täckholm, *Studien über den Bergbau der römischen Kaiserzeit*, Diss. Uppsala 1937, 26, and Eibner (n. 1), 92. This opinion has definitely been confirmed by Ing. Milan Bidovec and Dr. L. Placer (Geological Institute), for which I would also like to thank them here. The passage in Strabo is erroneously considered as referring to gold from the Tauern and taken at its face value e.g. also by F. Hofmann, *Gold, seine Lagerstätten und seine Gewinnung*, in: *Gold der Helvetier - Keltische Kostbarkeiten aus der Schweiz* (Schweizerisches Landesmuseum), Zürich 1991, 37.

<sup>19</sup> M. Drovenik, M. Pleničar, F. Drovenik, *Nastanek rudišč v SR Sloveniji (The origin of Slovenian ore deposits)* (Geologija 23/1), Ljubljana 1980, *passim*, and the map.

since otherwise it is hardly understandable why Italics would be collaborating with the Tauriscan workers at the very beginning of its exploitation;<sup>20</sup> even later the Romans often left mining to local workers.<sup>21</sup>

It is not entirely clear from Polybius' description how the actual process of winning pure gold should correctly be explained. He speaks of one eighth being lost during the process of smelting, but it is not certain what exactly he understood by "smelting"; possibly the whole metallurgical procedure from the moment of the discovery of the metal.<sup>22</sup> Gold is often mixed with silver; it could have been heated with salt, which would bind the silver, leaving the gold in a pure state; or mercury may have been used to produce gold by way of amalgamation; the technique is mentioned by Pliny (*N. h.* 33.99: [*omnia ei* (sc. *argentum vivum*) *innatant praeter aurum; id unum ad se trahit*]). Mercury is currently used for producing pure gold out of alluvial gold mixed with sand, thus also from the Drava River.<sup>23</sup>

### The Goldenhorn-Zlatorog

In both the Julian and Kamnik Alps elements of folk tales are preserved containing motifs either of a so-called Goldenhorn-Zlatorog, or chamois goats with golden hoofs, connected with gold or treasure seekers, that may reflect occasional local searching for gold and/or iron and other metals, and various other treasures in these regions.<sup>24</sup> The tale of Goldenhorn-Zlatorog is particularly interesting, since it is transmitted in a variant containing several significant details; it is located in the Soča (Italian Isonzo) valley in the hinterland of the northeastern Italian border, and Italian merchants and treasure seekers play a part in it (*fig. 2*). It is known that in the Middle Ages, as well as in modern age, Italian, mainly Venetian, gold-diggers and treasure seekers came to Slovenian and Austrian regions to search for gold and other metals. Their presence is reflected in various Slovenian and German folk tales, and has already been studied from this aspect.<sup>25</sup> *Mutatis mutandis*, it may be claimed that it could in some ways be compared to the presence of the Italics – many of them probably from Aquileia – in the Norican kingdom and the country of the Taurisci.

The Goldenhorn was the leader of a herd of white chamois goats that belonged to the White Ladies, who had made him invulnerable. If he was hurt, a healing Triglav rose grew

<sup>20</sup> Thus also G. Dobesch, *Die Kelten in Österreich nach den ältesten Berichten der Antike*, Wien, Köln, Graz 1980, 237 (on the mine, pp. 236-237), his arguments, however, are different: in his opinion Italics had a better knowledge in mining and metallurgy.

<sup>21</sup> Täckholm (n. 18), 16-17.

<sup>22</sup> For information concerning the metallurgical aspects of Polybius' description of winning gold, I am most grateful to Prof. Dr. Andrej Paulin, University Department of Metallurgy. For data about early metallurgy in Slovenia, see his forthcoming article: *Metalurgija neželeznih kovin na Slovenskem*, in: *Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike*, Ljubljana 1997. Several ancient metallurgical techniques, concerning gold and silver, are described by R. F. Tylecote, *The early history of metallurgy in Europe*, London, New York 1987, 44-47, and *passim*.

<sup>23</sup> M. Bidovec, *Raziskave zlata v naplavinah Drave in Mure [Gold Exploration of the Drava and Mura Alluvial Deposits]*, unpubl. thesis, Ljubljana 1986.

<sup>24</sup> T. Cevc, *Pripovedno izročilo o gamsih z zlatimi parklji iz Kamniških Alp (Die mündliche Überlieferung über Gamsen mit goldenen Klauen aus den Kamniker Alpen)*, *Traditiones* 2, 1973, 79-96; R. Baumbach, A. Funtek, *Zlatorog. Eine Sage aus den Julischen Alpen - Planinska pravljica*, München 1968 (first printed in 1886, last reprint 1996).

<sup>25</sup> O. Moser, *Die Venediger im Erzählgut des Ostalpenraumes*, in: *Alpes orientales. Acta primi conventus de ethnographia Alpium orientalium tractantis, Labaci 1956* (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Dela 12), Ljubljana 1959, 91-98.

from the drops of his blood, curing all his wounds. Whoever could seize his golden horns, would gain access to all the hidden treasures guarded by a multi-headed serpent in Bogatin Mt. An Italian gold-digger once succeeded in taking possession of a scrap of Zlatorog's golden horns that Zlatorog had rubbed off on a rock, and with it he could get the hidden gold, which he exploited for the rest of his life.



Fig. 2: A picture of the Goldenhorn-Zlatorog (by Maksim Gaspari).  
Gasparijeva slika Zlatoroga.

The story was first copied by K. Deschmann who published it at the end of the sixties of the last century in German in *Laibacher Zeitung*.<sup>26</sup> He translated it from Slovenian as it had been narrated to him by a local collector of folk tales, who in his turn heard it from shepherds from the Bovec region. Deschmann had apparently already found it shaped in literary form, since in his version, a love story with an unhappy end between the beautiful innkeeper's daughter and the "Hunter from Trenta" has been added to the essential Goldenhorn story as sketched above. In the story as copied by Deschmann, the daughter of the local innkeeper from Koritnica was in love with a young man from Trenta, a blind widow's son, who was the best hunter in the neighbourhood. After a while, the girl yielded to the wealth and good manners of an Italian visitor, a merchant, and despised the poverty of her former lover. He left

<sup>26</sup> K. Deschmann, Beiträge zur Landeskunde Krains II. Der Triglaugletscher und die Spuren einstiger Gletscher in Oberkrain. Die Sage vom Goldkrikel (Zlatorog), *Laibacher Zeitung* 1868, Nr. 43 (21. Februar), p. 325-327.

the inn deeply offended, went with the so-called “Green Hunter”, an evil man, to search for the Goldenhorn and the treasures of Bogatin, wounded him, but the Goldenhorn recovered and caused the Hunter from Trenta to fall over a precipice into the Soča River, where he met his death. The White Ladies with white chamois goats left the region for ever, turning the once beautiful green valley to rocks and barren land. Traces of Goldenhorn’s horns could still be seen on the ground, with which in rage he destroyed the landscape.

There is no doubt that the story, as presented by Deschmann, is to a large extent a 19th century invention. However, it does not seem likely to assume, as has been done by several modern critics, that Deschmann invented any parts of the story and gave it its literary form. It is much more probable that such was the version he found, and that the literary shaping should rather be ascribed to his informant; nonetheless, the story in Deschmann should thus be regarded a product of late romanticism. It inspired a poem by R. Baumbach, which made it known to a wider audience with whom it found great favour. Baumbach’s poem was translated into Slovenian by A. Funtek<sup>27</sup> and it soon became one of the most popular folk tales in Slovenia. The Zlatorog story provided the basis for several German, Slovenian, and Italian literary creations, from operas to dramas and poems.<sup>28</sup>

It is still disputed among scholars how much of the Goldenhorn story may be ascribed directly to the folk tradition, and which components should be considered later additions and embellishments.<sup>29</sup> The essential features of the folk tale are nonetheless well discernible. The core of the story is the idea of an animal different from the others in its appearance, like, for example, an albino, or, possibly, a very rare animal which is sacred to a deity or a divine “Lord of the animals”. The life of such an animal is sacred, taboo for hunters, and hunting it is strictly prohibited. Immanent in these conceptions, and familiar to predominantly pastoral, hunting, and stock-farming societies, is a kind of protection of nature and wild life which cannot, and should not, be endlessly exploited. It was vitally important for the epicoric population not to compromise the balance in the natural order of the world that surrounded it. Not surprisingly, a “sacred” animal became related to the guarding of certain natural resources, the nature of which was considered especially precarious, such as rare metals. Elements of stories with similar content are known in Indo-European folk tradition in general,<sup>30</sup> and reflect ancient mythic and religious conceptions originating from the distant past;<sup>31</sup> actually several motifs of animals with golden horns, or some other golden parts of their bodies, related or not with treasure, as well as the healing powers of certain herbs, are well known in Greek and Roman classical literature,<sup>32</sup> and it has even been postulated that

<sup>27</sup> See n. 24.

<sup>28</sup> Cited by M. Matičetov in: A. von Maily, *Leggende del Friuli e delle Alpi Giulie*, pubbl. con la collaborazione di J. Bolte. Edizione critica a cura di M. Matičetov, Gorizia 1986, 210-211. See additionally A. Ipavec, *Zlatorog. Mito delle Alpi - Alpski mit - Alpenmythos*, Gorizia 1989 (reprint).

<sup>29</sup> L. Kretzenbacher, Sage und Mythos vom Zlatorog, in: R. Baumbach, A. Funtek, *Zlatorog. Eine Sage aus den Julischen Alpen - Planinska pravljica*, München 1968, 129-144; Matičetov (n. 28), 210-213.

<sup>30</sup> J. A. Glonar, “Monoceros” in “Diptamus”. (Postanek in zgodovina pripovedke o Zlatorogu in stare cerkvene pesmi “Jager na lovu šraja...”) [“Monoceros” und “Diptamus”. Über die Entstehung und Entwicklung der Zlatorogsage und des alten Kirchenliedes “Hoch von dem Thron ein Jeger”], *Časopis za zgodovino in narodopisje* 7, 1910, 34-106, especially 58 ff.; L. Petzold, *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*, München 1995, 194-195, s.v. Zlatorog; cf. also 54-57, s.v. Einhorn.

<sup>31</sup> Kretzenbacher (n. 29), 144.

<sup>32</sup> Glonar (n. 30).



myths similar to the essential story of the Goldenhorn-Zlatorog may be attributed to the folk tradition of the ancient inhabitants of the Balkans and Thrace.<sup>33</sup>

The tale of the Goldenhorn-Zlatorog may be Slavic, or Slovenian,<sup>34</sup> but in principle, as postulated by R. Wildhaber, I also see no arguments against the assumption that a folk tale, similar to it may have already originated in prehistory. On the other hand, however, there is also no definite evidence to prove it, so it would be useless to pursue this discussion further. Nonetheless, I would like to add a few remarks in order hypothetically to illustrate and interpret a possible circulation of such a folk tale in the pre-Roman period.

It may have been preserved in the oral tradition of the Celtic, or even pre-Celtic, population, nourished from time to time by the actual discovery of rare metals or other treasures. Brave men, or desperados and outsiders, had always ventured to penetrate the realm of untouched and inaccessible nature, where life seemed to have been nearer the divine powers, governed and protected by spirits, good and evil, as people in the valleys below the mountains liked to believe. This must have been especially true of mountainous and hilly countries such as Slovenia and Austria, where modern alpinism, in a certain way not unlike the search for treasure, even nowadays demands several victims every year. The discovery of a gold mine, such as that mentioned by Polybius and Strabo, no doubt strengthened belief among the local population in legends and tales of strange mythic animals, protectors – or agents of a divine protector – of nature and its treasures. In view of such an explanation, it may be postulated that folk tales of the Goldenhorn-Zlatorog type could to some extent reflect reality – as folk tales often do<sup>35</sup> – in so far as they could be considered an indication of the occasional successful search for treasure. Supposed treasure in Bogatin Mt. certainly incited whole crowds of gold-seekers, Italian and local, to invest their money in vain digging at various spots on the mountain just below its peak, some of whom were reduced to poverty because of their blind desire to enrich themselves.<sup>36</sup>

Animals mythic or real? Some animals which appear in folk tales are doubtless the fruit of popular imagination and can be relegated to mythical conceptions of primitive religious folk beliefs, such as various dragons, multi-headed or multi-limbed monsters, and, for example, also the unicorn who has certain features in common with the Goldenhorn-Zlatorog.<sup>37</sup> The Goldenhorn-Zlatorog, on the contrary, should be regarded both as a real and as an imaginary animal, since he may have been a white chamois goat with horns appearing golden against a background of the rising or setting sun, or the sun's rays reflected on his horns.

<sup>33</sup> R. Wildhaber, Das Tier mit den goldenen Hörnern, in: *Alpes orientales 7. Acta septimi conventus de ethnographia Alpium orientalium tractantis Brixiae anno MCMLXXII* (ed. I. Griessmair), Monachii 1975, 93-123.

<sup>34</sup> In general, it is regarded as Slavic, see bibliography cited above; and also V. Nartnik, K izvoru in razvoju povedke Zlatorog [The Origin and Development of the Folk Tale Zlatorog], *Nova revija* 106, 1991, 151-158, who attempted to explain the tale in terms of astronomical considerations.

<sup>35</sup> M. Kropelj, *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine* (Zbirka ZRC 5), Ljubljana 1995.

<sup>36</sup> J. Abram, Bajeslovni svet Triglava, in: J. Kugy, *Pet stoletij Triglava*, Maribor 1979, 239-258; reprinted from: *Koledar Goriške Mohorjeve družbe*, Gorica 1927. The original title of Kugy's book: *Fünf Jahrhunderte Triglav*, Graz; for gold digging in the area of the Soča valley cf. also a note in *Slovenska bčela* 4, 1853, 12-13.

<sup>37</sup> L. Kretzenbacher, *Mystische Einhornjagd* (Bayerische Akademie der Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber. 1978/6), München 1978; cf. also J. W. Einhorn, s.v. Einhorn, in: *Enzyklopädie des Märchens* III (Berlin, New York 1981), 1246-1256.

Rare animals, too, must have stirred up credulous folk imagination. Chamois goats (*Rupicapra rupicapra* [Linnaeus, 1758]) may not have been particularly rare animals, since they inhabited both high and low mountains, and also rocky gorges of the lower hilly regions, such as the gorge of the Iška River, the Zagorje region along the Sava River, the valley of the Kolpa, and elsewhere in Slovenia.<sup>38</sup> The habitat of his relative, the Alpine ibex (*Capra ibex* [Linnaeus, 1758]), for example, is much more limited, it is confined to high mountains above the forest line, mainly the Alps, and the ibex must have been a rare animal also in the prehistoric period. It would have been seen only rarely by the inhabitants of the valleys, and even shepherds would not encounter it too often. Its remains are extremely rare among bone finds in excavated prehistoric and Roman settlements, thus for example at Magdalensberg (Slov. Štalenski vrh) in Carinthia, where three individuals have been identified,<sup>39</sup> and at Stična, from where two bone fragments are known.<sup>40</sup> S. Bökönyi suggested that the inhabitants of Stična may have occasionally gone on hunting expeditions to the Alps, or, possibly, ibex would have lived in prehistoric times, like chamois goats to the present day, also in the high hills regions.<sup>41</sup> It may have been even rarer than it seems, since bone remains ascribed to it could well have belonged in reality to a wild goat, the ancestor of the domestic goat (*Capra aegagrus* [Erxleben, 1777]), and closely related to the ibex.<sup>42</sup>

#### Unusual Alpine animal

According to F. Lasserre, several scholars have proposed that the strange animal seen in the Alps in Polybius' times, would have been an ibex.<sup>43</sup> Lasserre, however, did not cite any works in which this opinion was expressed, but he must have clearly referred to previous editors of Polybius and Strabo (who had preserved Polybius' fragmentary note about this animal), or local histories of the Alps; I have not found any specific study dedicated exclusively to this subject. This fragmentary passage preserved by Strabo, too, originates from Polybius' 34th book, like that about the gold mine, cited above.

Polyb. 34.10. 8 (= Strabo, IV 6.10 C 207-208): "Ἐχουσι δ' αἰ ἄλλεις καὶ ἵππους ἀγρίους καὶ βόας. Φησὶ δὲ Πολύβιος καὶ ἰδιόμορφόν τι γεννάσθαι ζῷον ἐν αὐταῖς, ἐλαφοειδὲς τὸ σχῆμα πλὴν ἀχένος καὶ τριχώματος, ταῦτα δ' εὐοικῆναι κάπρω, ὑπὸ δὲ τῷ γενεῖῳ πυρῆνα ἴσχειν ὅσον σπιθαμιαῖον ἀκρόκομον, πωλικῆς κέρκου τὸ πάχος.

"The Alps are inhabited by wild horses and cattle. Polybius also speaks of the existence of an animal of unusual form in these mountains; its outward appearance closely resembles that of a stag, except its neck and coat which look like a boar's. Below the chin it has a hard protuberance about a span long, with hairs growing at the end, as thick as the tail of a colt."

That the animal in question cannot be an ibex is quite clear from its description: it resembled a deer and not a goat. Since both deer and goats were very well known in the

<sup>38</sup> B. Kryštufek, *Sesalci Slovenije (Mammals of Slovenia)*, Ljubljana 1991, 250-252.

<sup>39</sup> M. Hornberger, *Gesamtbeurteilung der Tierknochenfunde aus der Stadt auf dem Magdalensberg in Kärnten (1948-1966)* (Kärntner Museumsschriften 49), Klagenfurt 1970, 63-64, 139.

<sup>40</sup> S. Bökönyi, *Analiza živalskih kosti (Die Tierknochenfunde)*, in: S. Gabrovec, *Stična I. Naselbinska izkopavanja / Siedlungsausgrabungen* (Katalogi in monografije 28), Ljubljana 1994, 190-213.

<sup>41</sup> *Ib.*, 190.

<sup>42</sup> Kryštufek (n. 38), 255, and personal communication of the author.

<sup>43</sup> Strabon, *Géographie*, tome II (Livres III et IV), ed. F. Lasserre, Paris 1966, 221.

Mediterranean world, Polybius could hardly have written that the animal in question looked like a deer if it was actually an ibex, resembling a goat. There seems to be only one possible identification of the Alpine animal, mentioned by Polybius. According to his description, it seems most likely to have been an elk (*Alces alces* [Linnaeus, 1758], fig. 3).<sup>44</sup> The characteristics given by Polybius would correspond well to this mammal, which no longer inhabits the Alps. Its ramified antlers and overall appearance make it resemble a deer, its hair is bristly, vaguely resembling that of a boar, and it has a hard growth under its chin. Elks were living in the territory of Slovenia and also in the neighbouring Alpine areas as

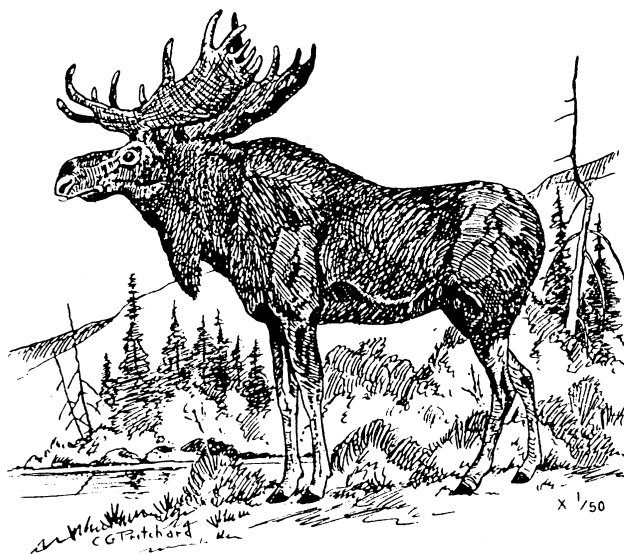


Fig. 3: A drawing showing an elk (from: E. R. Hall, K. R. Kelson, *The Mammals of North America*, vol. II, New York 1959, p. 1014).

Slika, ki prikazuje losa (iz: E. R. Hall, K. R. Kelson, *The Mammals of North America*, II, New York 1959, str. 1014).

late as Holocene,<sup>45</sup> and may have survived in these regions until the Middle Ages.<sup>46</sup> Their natural habitat is a lake landscape, more or less marshy countryside with woods of birches and alders. They were totally unknown in the warm climate of the Mediterranean world and even in the Alpine and subalpine regions, they may have been rare during the late La Tène and Roman periods, so it is not surprising that the animal seemed peculiar to Polybius. At Magdalensberg (Štalenski vrh) bone remains of only three animals have been identified,<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Kryštufek (n. 38), 247. Dr. Boris Kryštufek kindly read Polybius' description and agreed that identification with an elk is the most likely explanation.

<sup>45</sup> See, among others, K. Krivic, Los tudi na Soriški planini (Der Elch auch auf Soriška planina), *Loški razgledi* 32, 1985, 93-97.

<sup>46</sup> I. Rakovec, Razvoj kvartarne sesalske favne v Sloveniji (Über quartäre Säugetierfaunen Sloweniens [NW Jugoslawien]), *Arheološki vestnik* 24, 1973, 260-261.

<sup>47</sup> Hornberger (n. 39), 71, 138.

while in middle Europe, elks were at that time not infrequent.<sup>48</sup> In addition to those still inhabiting the Alps in Polybius' times, some may also have reached the Alpine regions from elsewhere, since they are known as long-distance travellers.

Although Polybius' fragment, such as Strabo preserved it, is devoid of its former context, it nonetheless gives the impression that Polybius himself saw such animals, or that he heard of them from eyewitnesses. If he had not given such a matter-of-fact and concrete description of it, it could even be suggested that this animal seemed so peculiar because it had only rarely been seen, and by very few people, and could consequently be explained as the fruit of folk imagination, a mythic animal seen only from far and under strange circumstances, as is the case with other such animals in folk tales.

Imagination and the supernatural have always been closely related to actuality and to the reality of everyday life, the more so as we focus our gaze back in time. Earlier, although man's ties with nature were deeper, some of its phenomena may have been less familiar to him. Those details for which he found no rational explanation have always had an aura of mystery: hence his believe in supernatural beings such as White Ladies, the Goldenhorn, and hundreds of others known from folk tales. On the other hand, the former prehistoric inhabitants of Alpine and subalpine regions – as in general the prehistoric population – were very well acquainted with several natural phenomena, since their close dependance on the world of nature made them more alert to changes and various details that would remain obscure to modern man living in a civilized world. Thus individuals among the epichoric population became experts in seeking ore deposits and other natural resources, since some of these were vitally important for the survival of their communities, and others for their better living – one of the foremost human preoccupations of yesterday and today.

I am indebted to Dr. Monika Kropěj, Ing. Milan Bidovec, Dr. Tone Cevc, Dr. Boris Kryštufek, and Prof. Dr. Andrej Paulin for their valued advice and observations.

---

<sup>48</sup> J. Boessneck, A. von den Driesch, U. Meyer-Lemppenau, E. Wechsler-von Ohlen, *Die Tierknochenfunde aus dem Oppidum von Manching* (Die Ausgrabungen in Manching 6), Wiesbaden 1971, 98; M. Kokabi, *Arae Flaviae II. Viehhaltung und Jagd im römischen Rottweil* (Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte im Baden-Württemberg 13), Stuttgart 1982, 105.

## Od zlata pri Tavriskih do Zlatoroga in nenavadne alpske živali

Marjeta Šašel Kos

V članku obravnavam tri teme, dve iz antične zgodovinsko-geografske literature, to sta odkritje zlata pri Tavriskih in omemba nenavadne alpske živali, ter eno iz slovenskega ljudskega pripovedništva, to je povedka o Zlatorogu. Med seboj sicer niso tesno povezane, pač pa jih je z določenih zornih kotov mogoče obravnavati skupaj.

Grški zgodovinar Polibij iz 2. stoletja pr. Kr. je poročal o zlatem rudniku pri Tavriskih v 34. knjigi svoje *Zgodovine*, v kateri je opisal svoja popotovanja po severni Italiji in galskih deželah. Knjiga je ohranjena le v odlomkih, zato je širši kontekst, v katerega je bil ta podatek postavljen, žal zgubljen. Polibijevi številni geografski podatki so bili posebej zanimivi za zgodovinarja in geografa Strabona iz avgustejskega obdobja, ki nam je ta njegov fragment tudi ohranil. Pri Strabonu beremo, da so našli bogato nahajališče zlata pri noriških Tavriskih v območju Akvileje, ki so ga Tavriski začeli izkoriščati skupaj z Italiki. Ležišče je bilo tako bogato, da so cene zlata po vsej Italiji padle za tretjino. Tavriski so italske metalurge in trgovce nato izgnali in si zagotovili monopol nad pridobivanjem in prodajo zlata. Zlato so našli v obliki debelih zrn, velikih kot fižol ali bob; ob pridobivanju čistega zlata s taljenjem (moderni interpreti domnevajo, da je to verjetno potekalo z uporabo soli, ki je nase vezala srebro v obliki žindre) se je izločila le osmina mase. Strabon dodaja, da so v deželi Tavriskov zlato tudi izpirali iz rek, vendar ne v tako velikih količinah kot v Hispaniji (današnji Španiji). Sodeč po Strabonovi končni pripombi bi mogli sklepati, da je bilo ležišče zlata, ki so ga nepričakovano odkrili pri Tavriskih, primarno ležišče, v nasprotju z naplavinjskim zlatom. Vendar glede na opis ležišča in oblike zlata skoraj ni dvoma, da gre za naplavinjsko zlato, odloženo na terasi nekdanje rečne struge, bolj ali manj oddaljene od današnjega toka reke (višinska razlika bi lahko znašala celo do 300 m).

Ni popolnoma jasno, kam bi mogli to zlato ležišče pravilno locirati. Lokacijskih poskusov je bilo več, bistveno se ločijo po tem, da ga nekateri postavljajo v območje Tur severno od Alp, v srce Noriškega kraljestva, kjer so ležišča zlata znana, drugi pa južno od Alp, koder bi glede na arheološke in antične literarne vire segal poselitveni prostor Tavriskov. Lokacija je posebej problematična zato, ker Strabon govori o *noriških* Tavriskih. Z analizo razpoložljivih virov skušam dokazati, da je treba ležišče zlata locirati najverjetneje v slovensko območje toka reke Drave. Poselitev Tavriskov je segala vse od Ljubljanske kotline, dela Gorenjske in cele Dolenjske do območja Celeje in Petovione, ne pa v Avstrijo, ki so jo poseljevala keltska plemena, pod hegemonijo Norikov združena v Noriško kraljestvo. V Sloveniji ne vsebuje zlatih zrn nobena od rek, zlasti ne tistih, ki pri nas izvirajo; zlatonosni sta le Drava in Mura. Nedavno je M. Bidovec dokumentiral pridobivanje zlata iz Drave v območju Varaždina; vsekakor ni nemogoče, da bi se kdaj vzdolž toka Drave odkrilo ležišče zlata.

Tako kot некоč Tavriski in Italiki so zlato in druge kovine iskali tudi pozneje, saj je metalurgija postajala vse pomembnejši faktor ekonomije in družbenega razvoja. Z iskanjem zakladov in kovin je povezanih več slovenskih ljudskih povedk, med njimi tudi ena najbolj priljubljenih, povedka o Zlatorogu. Zlati rogovi belega kozoroga ali gamsa naj bi bili ključ do zakladov Bogatina nad Soško dolino in le enkrat naj bi se posrečilo nekemu italijanskemu zlatokopu, da si je pridobil del zaklada z odlomkom Zlatorogovega zlatega roga, ki si ga je le-ta odrgnil na skali. Celo življenje je Italijan črpal ta zaklad, Trentarskega lovca pa, ki je Zlatoroga v želji, da bi se polastil njegovih zlatih rogov, ranil, je Zlatorog pahnil v prepad. Povedka vsebuje prvine indoevropskega ljudskega pripovedništva in ni izključeno, da ima korenine v predslovanski alpsko-balkanski mitologiji.

Od nekdanj je človek iskal zlato in druge kovine ter zaklade in le poredkoma je bilo to iskanje uspešno. Manj kot je človek mogel in znal tehnično obvladovati naravo, ki ga je obdajala, bolj je bil odvisen od vere v božanstva/boga, preprost človek pa si je še dodatno predstavljal, da se za njemu težko umljivimi naravnimi pojavi skrivajo nadnaravne sile, ki si jih je zamišljal v podobi različnih bajeslovnih bitij in tudi mitičnih živali. Iz takšnih predstav je zrasla povedka o Zlatorogu.

Ljudje so si često umišljali, da vidijo bitja in živali, ki v resničnosti niso obstajale. Antični zgodovinarji in geografi, tako npr. tudi Polibij in Strabon, ki so raziskovali manj znane dežele tedanjega znanega sveta, so opažali in beležili posebnosti pokrajine, konfiguracije tal, favne in flore ter posebnosti t.im. kulturne krajine, svetišča, naselbine in druge tvarne priče drugačnih navad in načina življenja še neromaniziranega prebivalstva. Plod takšnih potopisov je Polibijeva, pri Strabonu ohranjena omemba nenavadne živali, ki naj bi živela v Alpah. Žival bi lahko bila mitična in plod ljudske domišljije, vendarle pa je po opisu sodeč najverjetneje šlo za losa. Polibij jo namreč opisuje kot podobno jelenu, s čokatom zgornjim delom telesa in dlako podobno merjascu ter izrastkom pod brado, iz katerega je rasel šop dlak, podoben žrebičkovemu repu. Ta opis v celoti ustreza losu, ki je še do zgodnjega srednjega veka živel v jugovzhodnem alpskem prostoru.

# Мифология деревьев в традиционной культуре славян: лещина (*Corylus avellana*)<sup>1</sup>

Татьяна Агапкина

*The author analyses the mythology of the nut tree (*Corylus avellana*) in the context of other Slavic ethnodendrological systems*

Славянскую этнодендрологию едва ли можно отнести к числу наиболее разработанных сфер традиционной культуры, и это наблюдение, к сожалению, касается и самого предмета, и состояния его изучения. Славянская (и прежде всего западно- и восточнославянская) мифологическая система является, если можно так выразиться, скорее зоо-, нежели дендро-(фито-) центричной, хотя для южнославянского ареала допустима некоторая поправка<sup>2</sup>. Из сказанного, впрочем, отнюдь не следует, что соответствующая позиция в славянской модели мира пустует. Круг верований, связанных с деревьями, все же достаточно обширен и существенно варьируется в разных областях Славии. Деревья, которые на севере занимают важное место в этнодендрологической системе, на юге могут оказаться на ее периферии (см. об этом на примере осины: Агапкина 1996), и наоборот.

В настоящей статье мы предполагаем рассмотреть верования и магическую практику, относящиеся к лесному ореху<sup>3</sup>. И хотя в южнославянской традиции лещина более заметна, нежели в восточно- и западнославянской, тем не менее здесь мы скорее сталкиваемся с редким случаем единого в своей основе мифопоэтического образа.

Для мифологии и символики орешника принципиальное значение имеет то, что он занимает пограничное положение в этнодендрологической системе. Лещина — кустарник дикорастущий (это последовательно отражено в его названиях типа вост.-слав. *лещина*, юж.- и зап.-слав. *leska*), но, вместе с тем, приносящий плоды, которые употребляются в пищу, что определяет принадлежность лесного ореха и к сфере природы, и к области культуры (к ней относятся все плодовые деревья)<sup>4</sup>. Этим последним обстоятельством объясняется широкое использование лещины (ее веток, древесины и плодов) в продуцирующих целях. Венки из орешника клали на сосуд, в

<sup>1</sup> This article was financially supported by RGNF (grant N 96-04-06034 "Mifologiĉeskie osnovy slavjanskoj narodnoj kul'tury").

<sup>2</sup> Это особенно заметно на примере плодовых деревьев, обрядность и символика которых в южнославянской традиции несравненно богаче, чем в других областях Славии.

<sup>3</sup> В отличие от большинства других деревьев и кустарников, орешнику посвящена обширная литература, см.: Kulišić 1939; Петров 1974; Чајкановић 1985; Беновска-Събкова 1987; Потевня 1989; Попов 1994; Агапкина 1995.

<sup>4</sup> Аналогичный статус имеет и кизил (*дрен*) — кустарник дикорастущий и плодовый.

который первый раз доили овец в Юрьев день (ю.-слав.), из ореховых веток плели корзину, в которую снимали вылетевший из улья рой пчел, чтобы было больше меда (ю.-слав.), подкладывали их под насест, чтобы курица вывела больше цыплят (ю.-слав.), втыкали кусочки орешника в одежду новобрачных и плели из его веток венцы для них же (ю.-слав.), делали из орешника древко свадебного знамени (ю.-слав.), замешивали веточками орешника рождественскую чесницу и подкладывали впоследствии эти ветки в хлев, надеясь тем самым благотворно повлиять на приплод скота (ю.-слав.), изготовляли из древесины орешника первое веретено для начинающей прясть девочки, чтобы работа у нее спорилась (ю.-слав.), клали орехи и ветки орешника в сундуки с девичьим приданым, чтобы в них прибывало одежды (укр.), делали из орешника пастушеский кий, полагая, что от этого скота станет больше (пол.), купали детей в отваре из листьев лещины, чтобы они хорошо росли (пол.), подкладывали ореховые ветки в амбар под зерно, рассчитывая на его умножение (словац.), и т.д.

У восточных славян наблюдается тесная связь между орешником и злаковыми культурами. На Витебщине, например, считалось, что по урожаю лесных орехов можно судить о предстоящем урожае ржаного хлеба (а сами ореховые плоды здесь называли *колосовиками*) (Никифоровский 1897, с. 129). В русских загадках орех, среди прочего, описывается как горшок с опарой или кашей: «Горшочек маленький, опарочка сладенька», «Маленький горшочек, да кашка вкусна» (Митрофанова 1968, с. 66). Это находит подтверждение в беломорских легендах об обетованной Ореховой земле: «Сказывали старые люди — есть будто за морями земля; растут в ней орехи в человеческую голову, расколешь орех, а в нем мука...» (Чистов 1967, с. 312).

Во всем же остальном лещина «ведет себя» как дикорастущее дерево, и на этом основании она включается в мифопоэтические сюжеты и ритуальные контексты, типичные для дерева как такового. Приведем характерные примеры.

У разных славянских народов лещина наряду с большинством дикорастущих деревьев считалась *местом обитания демонов* (по преимуществу женских): болгары полагали, что на кусте лесного орешника живут самодивы (Георгиева 1983, с. 111), а гуцулы верили, что в конце троицкой (русальной) недели *нявки, лещне* и иные женские демонические существа типа русалок танцуют в кустах орешника (Schnaider 1899, s. 218).

Лещина широко использовалась в *магии* и в качестве *оберега*. Южные славяне употребляли ее для облегчения родов, для лечения лихорадки, бородавок и многих других болезней (Kulišić 1939, s. 51). У болгар, поляков, хорватов и словенцев в магии было весьма популярно разжигание огня из веток лещины: это предшествовало магическому ритуалу «гашения углей», проводимого в лечебных целях, а также служило способом распознавания ведьмы, отбирающей у коров молоко: при разжигании такого огня ведьма начинала испытывать мучения (Rožić 1908, s. 105; Cisek 1889, s. 75)<sup>5</sup>. Болгары изгоняли демонов, насылающих бессонницу на ребенка, обегая его колыбель с зажженной ореховой веткой; полешуки, защищаясь от русалок, вносили в дома и привязывали к спине ветки лесного ореха (ПА). Словенцы во время рождественских гаданий, вызывая на перекрестке нечистую силу,

<sup>5</sup> Напомним, что такой же магический огонь могли разжигать из веток осины или бузины.



очерчивали себя магическим кругом с помощью ветки лещины (Kuret 1970, s. 187–188)<sup>6</sup>.

Наконец, в е т к и лещины нашли широкое применение во множестве календарных обрядов: болгары изготовляли из них «сурвачки», словенцы и хорваты использовали для ритуального стегания людей и скота в день Избиения младенцев, поляки, чехи и словаки освящали ветки орешника в Вербное воскресенье, украшали ими жилье на Троицу, с ореховой веткой обходил дома полазник (серб.) и т.д.

Все перечисленные сюжеты и ритуалы сближают лещину с большинством других деревьев и кустарников, известных в славянской этнодендрологической системе. Что же касается с п е ц и ф и к и мифопоэтического образа лещины, то она формируется на основании иных этнокультурных парадигм и определяется ярко выраженной принадлежностью лещины к «верхнему» и «нижнему» мирам одновременно.

Прежде всего, как и некоторые крупные деревья и кустарники, лещина выступает у южных славян в роли к у л ь т о в о г о д е р е в а, служившего объектом почитания и местом совершения некоторых обрядов (в том числе и христианских). В Боснии известны рассказы о том, что дереву лесного ореха можно было исповедаться, а плоды или почки кустарника употреблялись вместо просфоры на Рождество и Пасху (Чайкановић 1985, с. 162). В восточной Сербии в том случае, если вблизи села неожиданно высыхал на корню «запис», *крстоноше*, обходящие село и окрестности на Вознесение, втыкали в землю ветку лещины и совершали молебен около нее (Костић 1984, с. 333). Болгары воздвигали под ореховым деревом оброчные кресты (Маринов 1984, с. 574), а жители Боснии в том случае, если в доме случалась беда, обходили трижды вокруг лещины и просили Бога помочь им (Kulišić 1939, s. 59)<sup>7</sup>. Ср. также весьма популярный у южных славян запрет «ранить» лещину топором<sup>8</sup>.

Любопытно и то, что лещина обнаруживает некоторые приметы «древа жизни» (в ипостаси дерева познания). Как отмечал В. Чайканович, если положить в рот мясо змеи, жившей под лещиной, начнешь понимать язык животных; а если съесть сердце такой змеи, то поймешь язык трав, особенно лекарственных (Чайкановић 1994, с. 170)<sup>9</sup>.

Во всех славянских традициях орешник относился к тем деревьям, в которые, как полагали, н е б ь е т г р о м. Это обстоятельство привело к широкому использованию лещины для защиты человека и культурного пространства от грома, града и непогоды: ветки лещины, кол, крестики и большие кресты, сделанные из нее, втыкали в поля и виноградники, ставили в углах домов, хлевов и амбаров, жгли

<sup>6</sup> Об использовании лещины в качестве универсального оберега, в том числе, от покойников, демонов, болезней, см. также: (Kulišić 1939, s. 48–53).

<sup>7</sup> Ср. сообщение немецкого хрониста Герборда о священном ореховом дереве у балтийских славян в Щецине (XII в.). Согласно тому же сообщению, рядом с ореховым находилось другое священное дерево – огромный дуб.

<sup>8</sup> Прямую параллель к этим южнославянским свидетельствам находим в рязанских вариантах сказки о Петре и Февронии (своего рода фольклорных пересказах известной древнерусской повести), где упоминается о местной достопримечательности – кусте лесного ореха, под которым якобы молилась Феврония (см.: Соколова 1970, с. 252–254).

<sup>9</sup> С этой особенностью мифологии лещины сербские исследователи связывают практику наказывать учеников ударами ореховых прутьев в старой сербской школе.

лещину при грозе, так как «*leszczyna chroni od pioruna*» (Karwicka 1979, s. 202); человек же мог чувствовать себя в безопасности, спрятавшись во время грозы под лещину (так как, «где растут орешки, туда молния не попадает», ПА), заткнув за пояс ветки лещины или прикрепив их к шапке («Пастуху лещыну у шапку ушыють, коб гром не убиў», ПА), поскольку, как считалось, в этом случае дьявол не сможет спрятаться под шляпу от преследующего его грома (Тројановић 1911, с. 197). Ореховую палку, с помощью которой человеку случалось отогнать змею от жабы, сербы называли *раставак*: ее держали в доме, поскольку она отводила любое зло, в том числе разгоняла градовые тучи (Kulišić 1939, s. 51–52)<sup>10</sup>.

Такая особая отмеченность лещины в ряду других деревьев, безусловно, требовала этиологического обоснования, в качестве которого в фольклоре использовались эпизоды новозаветной христианской истории. Свойство лещины отводить от себя громы и молнии объясняли тем, что лещину якобы бросали под ноги Иисусу Христу во время его въезда в Иерусалим (пол.), что лещина спасла Богородицу на пути в Египет (бел., пол.), что дьявол забыл упомянуть лещину, когда спорил с Богом (укр.), и мн. др.

Тем не менее тесная связь лесного ореха с громом едва ли объяснима столь поздними мотивами. Скорее есть смысл предположить, что она отражает глубинные мифопоэтические закономерности и указывает на причастность орешника к мифу о громовержце (Перуне, Илье и др.) и тем самым — к верхнему миру. Как нам кажется, лесной орех, отводящий от себя небесный огонь, как бы заключает в себе его частичку. Подтверждением этому может служить редкое польское свидетельство, гласящее, что в человека, который несет с собой кусок лещины, не бьет гром (*piorun*), так как лещина якобы *ma swój ogień* [имеет свой огонь] [Kolbuszowski 1896, s. 159]. Любопытно и то, что в восточной Сербии в числе деревьев, в которые не бьет гром, упоминаются обычно — помимо лещины — только два: «запис» (вероятно, как сакральный объект), а также дуб (*xpact*), имеющий статус «дерева громовержца» (ср.: Зечевић 1993, с. 263).

Есть, впрочем, еще один круг поверий, в котором можно усмотреть безусловную параллель между лещиной и громом. В мифологии восточных и западных славян достаточно широкое распространение получило представление о том, что наряду с папоротником, цветущим в купальскую ночь, чудотворными свойствами обладает и ветка лесного ореха, цветущая также один раз в году: на Благовещение, в Страстной четверг (Никифоровский 1897, с. 128) или на Купалу (Olejnik 1966, s. 204). По белорусским поверьям, если оторвать такую ветку и идти туда, куда она ведет, можно найти клад (Шлюбскі 1927, с. 106). Помимо кладов, согласно чешским свидетельствам, однолетний побег орехового дерева, который срезали на молодом месяце и называли именем одного из трех волхвов-королей (Каспара, Мельхиора или Балгазара), может раскрыть водный источник (Houška 1854, s. 533)<sup>11</sup>. Названные свойства чудотворной ореховой ветки побуждают видеть в ней аналог молнии, громового удара или так называемой громовой стрелы (белемнита), поскольку все они обладают одним и тем же «даром»: открывать землю, подземные ключи и клады. Лещина способна отвести грозу постольку, поскольку

<sup>10</sup> То же у румын.

<sup>11</sup> То же у немцев.

в некотором смысле и сама является «грозой», точнее — содержит в себе субстанцию небесного огня<sup>12</sup>.

Сопричастностью лещины и грома можно объяснить веру в то, что она прогоняет змей и иных хтонических существ, противостоящих «высшим силам». Болгары, например, полагали, что «от лескова пръчка змията умира и бяга» (Петров 1974, с. 397). Вот почему прутьями из лещины изгоняли змей 1 марта и на Благовещение и изготавливали из древесины ореха посох для овчара или пастуха (Попов 1994, с. 202). Жители Джердапа считали, что ореховым прутом легче всего убить змею, поэтому дети, расхаживая босиком по траве, носили с собой палку из лещины, полагая, что она защитит их от укуса; там же натирали укушенное змеей место ветками или листьями лесного ореха (Зечевих 1993, с. 266). У чехов прутом из лещины хозяева били по стенам дома и хозяйственных построек, изгоняя оттуда мышей: «Jděte myši ven z tohoto domu ke myšim, a nechod'te sem více zase...» (Český lid, 1894, r. 3, s. 525).

Вместе с тем, как мы уже упоминали, мифопоэтический образ лещины связан и с иной темой: лещина имеет отношение к области с м е р т и и «тому свету» вообще, что вполне естественно, если вспомнить о связи лещины (в том числе и этимологической) с «лесом» как пространством диким и почти запредельным. Примеров тому немало, и они достаточно разнообразны. Плоды лесного (а также грецкого) ореха были своего рода «хтонической едой»: на святки, т.е. в период, когда среди живых незримо присутствовали души предков, хозяева обязательно рассыпали орехи по полу и кидали в углы (где обитали души), тем самым прикармливая их (словац., чеш., пол., словен., серб., болг. и др.). Впоследствии по этим орехам девушки гадали о замужестве (Bartoš 1892, s. 18), с помощью орехов распознавали вора (Шкарић 1939, с. 87), гадали о судьбе (Добруджа, с. 312), об урожае и т.п. Вместе с тем, магические действия с орехами в святочный период сосуществовали с встречающимся иногда запретом есть в это время орехи (ГЕМБ 1936, кн. 11, с. 89, Млава). Как можно предположить, он объясняется тем, что на святки орехи оказываются вместилищем души. В контексте сказанного обратим внимание на некоторые факты, косвенно подтверждающие возможность подобного толкования (лесной орех как вместилище души и т.д.). Среди русских загадок, освещающих самые разные аспекты мифологии лещины, в числе прочих есть и такие: «Нет ни окон, ни дверей, посредине *архирей*», «Маленький *мужичок*, костяная шубка», «*Мальчик* в луже — хвостик наруже» (Митрофанова 1968, с. 66). Параллель к подобным загадкам можно усмотреть в русской легенде о солдате и Смерти: Господь велит солдату кормить Смерть орехами, чтобы она поправилась. Солдат пошел со Смертью в лес и поспорил с ней, что она не влезет в пустой орех. Смерть слугу влезла туда, тогда солдат заткнул дырочку в орехе колышком и спрятал орех (Афанасьев 1990, с. 99).

Лещина широко использовалась в поминальных обрядах, а также в ритуалах, имеющих отношение к похоронам. Банатские геры изготавливали из лещины «рабош», на котором отмечали количество горшков воды, разнесенной по домам в поминальном обряде «изливање воде мртвима за душе» (Филиповић 1958, с. 272). Жители восточной Сербии, а также румыны, жгли из лещины поминальные костры

<sup>12</sup> С другой стороны, способность лещины открыватьклады ассоциируется с приведенными выше данными о ней как о «дереве познания», а также с обширным корпусом народных и книжных сюжетов о растениях и животных (часто связанных друг с другом), обладающих мифической способностью проникать в неведомое, раскрывать тайны и т.п.

на Благовещение, в Страстной четверг и другие дни (Зечевић 1978, с. 465). Кашубы, оповещая односельчан о смерти, случившейся в селе, обходили дома с палкой, вырезанной из лещины (Fischer 1921, s. 151). В польских Татрах, кто-нибудь, задумав недоброе на другого человека, делал из лещины палку длиной с гроб и при ближайших похоронах бросал ее в могилу, в результате чего человек, на которого наводилась таким образом порча, должен был вскоре умереть (АКЖ, N 7257). На Брестщине человек, страдающий от эпилепсии, чтобы вылечиться, должен был положить на чьих-либо похоронах в гроб ореховую палку, по длине равную его росту (ПА).

Причастность лесного ореха к области потустороннего, к смерти, прослеживается в специфическом ритуале, известном болгарам и сербам. При рождении в хозяйстве ягненка (жеребенка и т.п.) все домашние стремились как можно быстрее поднять его с земли, и первый, взявший его на руки, произносил: «Пусти лескову, узми дренову» (Мијатовић 1907, с. 162). Тем самым только что родившееся животное физически отрывали от хтонической сферы и желали как можно быстрее оставить ее (*пусти лескову*) и начать расти и крепнуть (*узми дренову*), ср. представления о дрене (кизиле) как дереве здоровья и крепости. Та же формула широко использовалась в магических практиках, совершаемых в случае, если ребенок по каким-то причинам долго не начинал ходить: ребенка обносили вокруг дома на хлебной лопате или, подозвав его к себе, вручали ему кизилевый прутик со словами: «Баци лесково, узми дреново» (Дебельковић 1907, с. 180) или «Фъргай лесковите, зимай дреновито» (Стойанов 1970, с. 153). Такие же слова («Држ' дренову, пусти лескову») адресовали больному, желая ему поскорее преодолеть «опасный», близкий к смерти период и выздороветь (Бушетић 1911, с. 586).

Любопытной параллелью к описанному комплексу представлений могут служить верования, которые у южных славян относятся к дереву так наз. грецкого ореха (*Juglans Regia*, серб *орех*, болг. *орех*), своего рода «культурного аналога» лещины. Верования, касающиеся обоих деревьев, как нам кажется, в известном смысле родственны друг другу и, возможно, подверглись взаимовлиянию. У сербов, македонцев и болгар грецкий орех символизирует хтонические силы и мир предков. Повсеместно известно поверье о том, что человек, посадивший грецкий орех, умрет тогда, когда дерево сравняется по толщине с шеей этого человека, его талией или когда на нем появятся первые плоды (Граматикив 1992, с. 35; Филиповић 1949, с. 200). Отметим, что сходные поверья есть и у восточных славян (если дерево, посаженное человеком, перерастет его, то человек умрет, Сержпутоўскі 1930, с. 29 и др.), но здесь эти поверья чаще относятся не к ореху, а к дубу. Связь с миром предков заметна и в популярных болгарских и македонских обычаях, приуроченных к Вознесению и Духовским праздникам, когда, согласно поверьям, души умерших, временно пребывающие на земле, возвращались обратно на «тот» свет. По традиции в эти дни люди отправлялись в церковь, где, расстелив по полу ореховые ветви, преклоняли колени и прислушивались в звукам, якобы исходящим от веток. Считалось, что таким способом можно увидеть и услышать мертвых. Ореховыми ветками также устилали могилы, создавая тень для душ. Ветки ореха служили своеобразным «мостиком» между «этим» и «тем» светом, путем, по которому души приходили в «этот» мир и уходили обратно (СбНУ, 1900, кн. 16-17, ч. 2, с. 33). Если бы никто из домочадцев не пришел в этот день в церковь и не возложил бы на пол ореховые ветки, то души не смогли бы вернуться обратно и остались бы запертыми на «этом» свете (Граматикив 1992, с. 35).

Присутствие в мифологии лесного ореха некоторых, на первый взгляд, не согласующихся друг с другом мотивов (явная связь лещины и с верхним, и с нижним миром) подтверждается еще одним небезынтересным фактом. Несмотря на то, что лещина является универсальным оберегом от грома, и в нее саму не бьет гром, плоды лещины уязвимы для ударов грома. Во всех славянских традициях известны поверья о том, что гроза (гром) в одну из летних ночей портит орехи. Они чернеют, червивеют, а чаще сгорают изнутри. Это случается обычно в ночь накануне Ильи, на Купалу, в ночь накануне дня св. Петра и Павла, а у восточных славян — обычно в так называемую «рябиновую» ночь (летнюю ночь с сильной грозой), часто приходящуюся либо на Купалу, либо на канун Успения Богородицы. Согласно полесским поверьям, гром и молния сжигают орехи или цвет на них<sup>13</sup>, ср.: «Мигает, мигает ночью, то, говорят, рабинова ночь. Она в Спасовку [Успенский пост] бывает. Маланка [молния] побила орехи. Орехи попалит, делаются черные»; «Як гром гремит, туча находит страшная такая — рабинова ночь. Як нарвешь орехов, дак пустых богото, черные в середине, говорят: „Маланка съела“» (ПА, Гомельская обл.). Согласно украинским поверьям, лесные орехи хорошо плодоносят только в том году, в котором до Ильина дня не было сильных молний, иначе они бывают пустыми и черными в середине (Коретнісі 1887, s. 206). Боснийцы в Ильин день остерегались даже произносить слово *лешник*, заменяя его на эвфемистическое *губа*, иначе орехи бы почервивели (Филиповић 1949, с. 141).

Заметим, однако, что верования, аналогичные этим, в разных областях Славии связывались не только с лесными орехами, но также и с грецкими, а кроме того — со множеством других растений и злаковых культур в период их цветения. В том же Полесье гром и молнии в рябиновую ночь сжигали не только орехи, но также и цвет на гречихе, картофеле, клюкве, льне: «Така ночь, коли блискавица [молния] е, а дождю нема... блискавица богато порчи робит. Сад портитя, як цвете, спаливает цвет. Будет плохой урожай. Як жито цветет, то спаливает цвет, як лён цветет, то мало семян будет» (ПА, Брестская обл.).

Таким образом, мы убедились в существовании у славян развитой системы поверий о том, что в одну из летних ночей молния и гром наносят урон цветущим растениям, сжигают их цвет и тем самым портят будущие плоды. У восточных славян эти поверья связаны с рябиновой и купальской ночами, т. е. временем особенно сильного разгула нечистой силы<sup>14</sup>. Напомним, что и Ильин день, в канун которого молния сжигает орехи, также считается днем, когда нечистая сила выходит наружу, и Илья-пророк повсюду преследует ее (см.: Макашина 1982). Кроме того, нам кажется неслучайным, что преследованиям громовержца подвергаются растения именно в период их цветения. Цветение разного рода диких и культурных растений всегда считалось временем опасным (ср. случаи табуирования слова *цвести*: о цветущих огурцах говорят, что они *горят*, о жите — что оно *красуется*), неблагоприятным для любого предприятия, временем, когда заметно активизируется нечистая сила (ср. сербское поверье о том, что во время цветения бузины часто видят дьявола), временем, когда на земле появляются души умерших (ср. комплекс поверий о русалках, обитающих на земле во время цветения жита<sup>15</sup>). Любопытно, что календарный период,

<sup>13</sup> Предварительную публикацию по теме см.: Бадаланова 1983.

<sup>14</sup> О рябиновой ночи см. специально: Агапкина, Топорков 1989.

<sup>15</sup> Об этом см. подробнее: Виноградова 1995.

когда в основном и происходят все описываемые здесь события, последовательно связывается с тремя событиями: с цветением растений, разгулом нечисти и с грозами. На Житомирщине, если летом случалась сильная гроза, люди говорили: «папороть наверное цветет» (ПА); на Ровенщине считали, что в купальскую ночь, когда цветет папоротник, «ведьмы лежат в папороти» (ПА), а на северо-востоке России период от Купалы до Петрова дня назывался *цветьем* (Вятский фольклор, с. 113).

Можно предположить, что славянские поверья о лесных орехах, сожженных молнией и громом в одну из летних ночей, представляют собой один из вариантов сюжета о преследовании нечистой силы (черта, хтонического существа и т.д.) некоей высшей силой, воплощенной в громе и молниях или орудующей ими. Цветы или плоды лесного ореха становятся на время прибежищем демонического или хтонического существа и, поражая его, гром одновременно наносит вред и самим плодам (напомним в этой связи харьковское поверье о том, что русалки пребывают на земле с начала цветения жита и до того момента, *пока не загремит первый гром*, Зеленин 1995, с. 182). Вероятно, именно то обстоятельство, что лесные орехи, как и другие плоды, цветы и растения, могут вмещать в себе хтоническое или демоническое существо, обусловило их освящение в церкви, приходящееся в России и в Польши, что симптоматично, как раз на Успение Богородицы (15/28.VIII), день, называемый в России *Ореховый Спас*. В этот день происходило освящение трав, цветов и растений (ср. польское название праздника — *Dzień Matki Boski Zielnej*), а в канун его случались «рябиновые ночи» с сильной грозой, когда якобы цвели папоротник, лещина или рябина. Церковное освящение или громовой удар изгоняли демона (хтоническое существо) из плодов лещины и делали их пригодными для употребления в пищу (во многих местах до Успения Богородицы есть орехи запрещалось).

Возвращаясь к мифологии лещины, следует признать, что ее хтонические связи не исчерпываются причастностью исключительно к области смерти и демоническому началу. У болгар, а также у румын северо-восточной Сербии бытовало поверье о том, что лещина — «кръстница на змиите», «кума на змиите», «змијска кума» (Петров 1974, с. 383; Зечевић 1993, с. 266). Иногда именно этим поверьем объясняли апотропеические свойства лещины и ее способность отвращать змей; его же можно связать с сюжетом о поражении плодов лещины громом. Вопрос о семантических связях типа «лещина — молния» и «лещина — змея» в контексте мифологии змеи подробнее рассмотрен М. Беновской-Събковой (1987).

Хтонические связи лещины находят и еще одну параллель в восточнославянском фольклоре. Здесь получила широкое распространение детская и молодежная игра «Ящер», имеющая отчетливо выраженную любовно-брачную символику, как известно, присущую в целом хтоническим существам (вспомним летающего Змея — основного мифического любовника славянского фольклора). Игра состоит в следующем. В середине круга сидит игрок (парень или мальчик) — «Яшчур», «Качер», «Яша», а вокруг него девушки (или девочки) водят хоровод и при этом поют песню о Яшуре, сидящем в ореховом кусте, грызущем орехи и желающем получить себе жену: «Сядзіць, сядзіць Яшчур, сярод карагоду, Яшчур аріх точыць, жаніціся хочаць...» (Черняўская 1919, с. 12), «Сыды, сыды, яшчуре, Оріховый винку, Май соби дивку! Як не ймеш, — Завтра вмрешь, завтра по ранку сховаем у ямку, — там пропадешь!» (Гринченко 1899, с. 102). По завершении пения «Ящер» вскакивает с места, бросается к одной из девочек, закрывает ее платком и кружится с ней, после

чего девочка с поцелуем отдает ему свой венок (платок или что-нибудь другое) (об игре см. подробнее: Бернштам 1990). Заметим, что во всех известных нам играх местом обитания «Ящера» является именно ореховый куст.

Эротические коннотации лесного ореха, обнаруживаемые в этой игре (любезобильный змей в ореховом кусте, танцы с поцелуями, выбор жены), оказались весьма продуктивными на славянской почве<sup>16</sup>. Приведем наиболее выразительные примеры. В украинской свадьбе было известно обрядовое печенье *gorішки* 'орешки', которое иногда подносили молодым после брачной ночи (Данківска 1925). Популярный в русском фольклоре мотив *дарения орехов*, как правило, свидетельствовал о сексуально-брачных намерениях дарителя, ср. в песне, исполняемой на посиделках: «Что присватался... жених, сулил девушке орехов четверик. Мне орешков очень хочется, За него идти не хочется. Я орешки-то приму, приму, За него замуж нейду, нейду» (Труды Костромского общества, с. 35), ср. также практику угощаться орехами на молодежных посиделках. Связь лесного ореха с любовной темой напрямую выражена у русском (владимирском) запрете рубить кусты орешника потому, что от этого якобы «парней девки не будут любить, а бабы мужиков» (Завойко 1914, с. 163). В украинских песнях часто фигурирует «ореховая корчма» с красавицей-хозяйкой: такая корчма воспринимается как место веселья, гуляний и внебрачной любви (см.: Головацкий 1878, с. 82). Еще более откровенный смысл имеют русские загадки об орешнике, описывающие ореховый куст в терминах женского тела, а собирание орехов — в метафорике коитуса: «Гни меня, ломи меня, полезай на меня: на мне есть мохнатка, в мохнатке гладко, в гладкой сладко»; «Стоит дерево мохнато, в мохнatom-то гладко, а в гладком-то сладко, про эту сласть и у нас есть снасть» (Митрофанова 1968, с. 66)<sup>17</sup>. Наконец, орехи и ветки лещины нашли широкое применение к любовной магии. К примеру, у южных славян, если девушка хотела покорить парня, она должна была сорвать леторосль лесного ореха и трижды ударить им парня по спине, после чего он уже не мог бы смотреть ни на кого другого (Чайкановић 1985, с. 283).

Эротическая символика орешника отчасти объясняется уподоблением ореха зерну и семени (о чем мы упоминали вначале), а также принадлежностью орешника к плодовым деревьям, ср. широко известный балканским славянам обычай осыпать молодоженов орехами подобно тому, как у восточных славян их осыпают зерном.

Мы рассмотрели отдельные, на наш взгляд, основные аспекты мифологии лесного ореха, сопоставив их отчасти с типологически близкими ему мифопоэтическими образами (прежде всего — грецким орехом). В итоге мы можем констатировать несомненный параллелизм отдельных аспектов мифологии лесного и грецкого ореха. Этот параллелизм нашел выражение в таких фактах, как связь обоих деревьев с областью хтонического, общий для них мотив «преследования демона или хтонического существа, прячущегося в орехе», использование плодов того и другого дерева в качестве «пищи для душ предков» на святки, а также в том, что оба дерева (лещина и грецкий орех) обнаруживают точки соприкосновения с образом основного, первого, дерева славянского мифопоэтического дендрария — с дубом (лещина с аспекте отношений «дерево — гром», «дерево — культовый объект», а грецкий орех с позиции «дерево — человек»).

<sup>16</sup> Впрочем, не только на славянской. В литературе и искусстве средневековой Европы орехи воспринимались как знак греховности, а сам ореховый куст рассматривался как эротический символ.

<sup>17</sup> Об эротических коннотациях лещины в славянских загадках см. специально: Сикимий 1996.

Отмеченная нами противоречивость образа лесного ореха, а именно: его причастность и к верхнему, и в нижнему миру одновременно — легко снимается, если рассматривать отдельные аспекты мифологии лещины сквозь призму интегрального образа мирового дерева, соединяющего все три уровня мира и связанного в равной степени и с жизнью, и со смертью. Специфика мифопоэтического образа лесного ореха как раз и состоит, во-первых, в почти полярном противопоставлении отдельных аспектов образа (ср. эксплицитное выражение этой амбивалентности в русской загадке о лесном орехе: «Вишу *высоко*, падаю *низко*, снаружи *горько*, внутри *сладко*», Митрофанова 1968, с. 66), а, во-вторых — в наличии развитой системы семантических и символических связей лещины и грома-молнии, молнии и змеи, змеи и лещины в контексте их медиативных функций, фактически снимающих видимую «дискретность» образа лесного ореха.

#### Принятые сокращения

- Агапкина 1995 — Т. А. Агапкина. Орешник, лещина // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Агапкина 1996 — Т. А. Агапкина. Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) // Кодови словенских култура. Београд, 1996, бр.1.
- Агапкина, Топорков 1989 — Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков. Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.
- Афанасьев 1990 — А. Н. Афанасьев. Народные русские легенды. Новосибирск, 1990.
- Бадаланова 1983 — Ф. Бадаланова. «Ореховая маланка» (К интерпретации поверий, связанных с орехом и молнией) // Полесье и этногенез славян. М., 1983.
- Беновска-Събкова 1987 — М. Беновска-Събкова. Змия — леска — змей // Български фолклор, 1987, № 4.
- Бернштам 1990 — Т. А. Бернштам. Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень» (опыт реконструкции) // Фольклор и этнография. Л., 1990.
- Бушетић 1911 — Т. М. Бушетић. Народна медицина Срба селяка у Левчу // СЕЗБ, 1911, књ. 17.
- Виноградова 1995 — Л. Н. Виноградова. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении растений // Этноязыковая и этнокультурная история народов Восточной Европы. М., 1995.
- Вятский фольклор — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Георгиева 1983 — И. Георгиева. Българска народна митология. София, 1983.
- Головацкий 1878 — Я. Ф. Головацкий. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878, ч. 3.
- Граматикив 1992 — Г. Граматикив. Орехът в традиционната народна култура // Българска етнография, 1992, № 4.
- Гринченко 1899 — Б. Д. Гринченко. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1899. Вып. 3.
- Данківська 1925 — Р. С. Данківська. Народні обрядові піснї «горішкі» // Записки Етнографічного товариства ім. Шевченка, 1925, кн. 1.



- Дебельковић 1907 — *Д. Дебельковић*. Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗб, 1907, књ. 7.
- Завойко 1914 — *Г. К. Завойко*. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение, 1914, № 3/4.
- Зеленин 1995 — *Д.К. Зеленин*. Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Зечевић 1978 — *Сл. Зечевић*. Народна веровања // ГЕМБ, 1978, књ. 42.
- Зечевић 1993 — *Сл. Зечевић*. Веровања и традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава // ГЕМБ, 1993, књ. 57.
- Костић 1984 — *П. Костић*. Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјеричком крају // ГЕМБ, 1984, књ. 48.
- Макашина 1982 — *Т. С. Макашина*. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Маринов 1984 — *Д. Маринов*. Избрани произведения в два тома. София, 1984, т. 2.
- Мијатовић 1907 — *С. М. Мијатовић*. Обичаји српскога народа из Левча и Темниа // СЕЗб, 1907, књ. 7.
- Митрофанова 1968 — Загадки / Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Никифоровский 1897 — *Н.Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН.
- Петров 1974 — *П. Петров*. Лечебните свойства на леската в народните поверия // Известия на етнографския институт с музей, 1974, кн. 16.
- Попов 1994 — *Р. Попов*. Леска // Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- Потебня 1989 — *А. А. Потебня*. Слово и миф. М., 1989.
- Сержпутоўскі 1930 — *А. Сержпутоўскі*. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшучоў. Менск, 1930.
- Сикимић 1996 — *Б. Сикимић*. Еротске конотације фитонима у народним загонеткама / Кодови словенских култура. Београд, 1996, бр. 1.
- Соколова 1970 — *В. К. Соколова*. Рязанские варианты сказки о Петре и Февронии // Вопросы литературы и методики ее преподавания. Рязань, 1970.
- Стоянов 1970 — *Ст. Стоянов*. Макоцево. София, 1970.
- Тројановић 1911 — *С. Тројановић*. Главни српски жртвени обичаји. Београд, 1911.
- Труды Костромского общества — Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1923, вып. 29.
- Филиповић 1949 — *М. Филиповић*. Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗб, 1949, књ. 61.
- Филиповић 1958 — Банатске Хере / Ред. М. Филиповић. Нови Сад, 1958.
- Чајкановић 1985 — *В. Чајкановић*. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.
- Чајкановић 1994 — *В. Чајкановић*. Религија и култ дрвета и биљака // Стара српска религија и митологија. Белоград, 1994.
- Чарняўская 1919 — *Л. Чарняўская*. Дзяціныя гульні. Вільна, 1919.
- Чистов 1967 — *К. В. Чистов*. Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв. М., 1967.
- Шкарић 1939 — *М. Шкарић*. Живот и обичаји «планинаца» под Фрушком Гором //

- СЕЗб, 1939, књ. 54.
- Шлюбскі 1927 – *А. Шлюбскі*. Матэр’ялы до вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Менск, 1927.
- AKJ – Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków.
- Bartoš 1892 – *Fr. Bartoš*. Moravský lid. Telč 1892.
- Cisek 1889 – *M. Cisek*. Materyjały etiograficzne z miasteczka Żołyni w pow. Przemyskim / / Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1889, t. 13.
- Fischer 1921 – *A. Fischer*. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Houška 1854 – *J. V. Houška*. Sbirka národních pověr v Čechách // Časopis Musea Království Českého. Praha, 1854, sv. 4.
- Karwicka 1979 – *J. Karwicka*. Kultura ludowa ziemi Dobrzyńskiej. Warszawa etc., 1979.
- Kolbuszowski 1896 – *E. Kolbuszowski*. Materyjały do medycyny i wierzeń ludowych // Lud, 1896, N 2, z. 2.
- Kulišić 1939 – *Š. Kulišić*. Verovanja o leskovini u Bosanskoj Krajini // Развитак, Бања Лука, 1939, књ. 5.
- Kuret 1970 – *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Celje, 1970, d. 4.
- Olejník 1966 – *Olejník J.* Liečivost’ a magická moc niektorých krov a stromov v poverových predstavách ľudu v oblasti Vysokich Tatier // Sborník prác o tatranskom národnom parku. Bratislava, 1966, N 9.
- Rožić 1908 – *V. Rožić* Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1908, knj. 13, N 1.
- Schnaider 1899 – *J. Schnaider*. Z kraju Huculów // Lud, 1899, t. 5.

## **Die Mythologie der Bäume in der traditionellen Kultur der Slawen: *Corylus avellana***

*Tatjana A. Agapkina*

In dem Artikel werden die Hauptaspekte der Mythologie der Wahnuss (*Corylus avellana*) im Vergleich zu den ihr ähnlichen mythopoetisch wichtigen Pflanzen sowie im allgemeinen Kontext des slawischen ethnodendrologischen Systems analysiert. Zu betonen ist, daß die Grenzposition der Wahnuss in diesem System und gleichzeitig ihre Zugehörigkeit zu den "wildwachsenden" Pflanzen, ihre bestimmten Kultfunktionen, die Verbindung mit dem Donner und mit der oberen Welt einerseits und mit dem chthonischen Element andererseits für die Symbolik dieses Baumes eine prinzipielle Bedeutung hat.

# Zu einigen Legenden und Überlieferungen von Wasserquellen in Bulgarien

*Nikolai Kolev*

*In this article the author analyses Bulgarian myths, legends and festive rites to illustrate the traditional beliefs and pagan notions about water, which lie at the core of many myths and legends about water sources, elves, dragons and water bulls as well as in Christian legends about gods and saints: Perun, Jesus, the Virgin Mary, St. George, St. Ivan Rilski, St. Naum, and others.*

Das Leben ist ohne Wasser unvorstellbar. Das Wasser ist die lebensspendende Kraft für Menschen, Tiere und Pflanzen, ein Reinigungs- und Säuberungsmittel im alltäglichen und im sakralen Sinne des Wortes. Neben diesen nützlichen Qualitäten weist das Wasser auch andere, negativ geladene Eigenschaften auf. Es ist ebenso als nichtaufzuhaltende Naturgewalt bekannt, die alles auf ihrem Wege fortfeht, wie im Falle des verheerenden Regens oder Hagels und der Überschwemmungen.

Diese Bedeutung und Zweispältigkeit des Wassers bedingt auch die wichtige Stelle, die es in der Praxis der Riten und Bräuche des Menschen, in seinen Liedern, Überlieferungen und Legenden einnimmt, aus diesem Grunde ist es zum Kultus, zum sakralen Gegenstand geworden.

Das Wasser und die damit verbundenen Glaubensvorstellungen waren bereits Untersuchungsgegenstand einiger ethnographischer und folkloristischer Studien von D. Marinov, Chr. Vakarelski, St. Šiškov, M. Arnaudov, E. Teodorov, I. Georgieva, Sv. Bogdanova, J. Mankova<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Д. Марионов, Народна вяра и религиозни народни обичаи / Volksglaube und religiöse Volksbräuche / In: СБНУ XXVIII, 1914, S. 37 - 41.  
Chr. Vakarelski, Brunnen und Wasserleitungen in Bulgarien, In: Folklive, Stockholm, 1939, I, S. 5 - 43.  
Ст. Шишков, Култът на водата в Родопите / Der Wasserkult in den Rhodopen / In: Избр. произв. Plovdiv 1965, S. 374 - 379.  
М. Арnaudов., Летни обичаи и магии / Sommerbräuche und Magie /, In: Студии върху българските обреди и легенди, Sofia, 1971, Bd. I, S. 115 ff.  
М. Арnaudов, Вградена невяста / Die eingebaute Frau / ebenda, Bd. II, 1972, S. 221 ff.  
Евг. Теодоров, Древнотракийско наследство в българския фолклор / Althrakisches Erbe in der bulgarischen Folklore /, Sofia 1972, S. 11 - 20.  
Ив. Георгиева, Българска народна митология / Bulgarische Volksmythologie /, Sofia 1983, S. 69 ff.  
Св. Богданова, Кладенецът - Културен факт в бита на патриархалното село / Der Brunnen, eine Kultur Tatsache der patriarchalischen Lebensweise auf dem Lande /, In: БФ 1984, Н. 1, S 53 - 63.  
Й. Манкова, Обреди свързани с водата и среброто / Bräuche im Zusammenhang mit dem Wasser und dem Silber /, In: БФ 1987, Н. 2, S. 14 - 20.

Der vorliegende Beitrag richtet seine Aufmerksamkeit auf einen Teil der Nishtmärchen-Prosa, nämlich auf die toponymischen Überlieferungen und auf die ätiologischen Legenden, denen Beziehungen zu verschiedenen Wasserquellen in Bulgarien (Wasserleitungen, Brunnen, unterirdischen Flüssen, Seen) nachzuweisen sind. Durch die Analyse ausgewählter Belege wird der Versuch unternommen, Besonderheiten der traditionellen Weltanschauung der Bulgaren während ihrer 13 Jahrhunderte alten Geschichte aufzudecken. Der Interpretation werden sowohl bereits veröffentlichte, als auch vom Autor selbst belegte Überlieferungen und Sagen unterzogen<sup>2</sup>.

Bevor sich der Mensch des Wasserkreislaufes in der Natur bewußt geworden ist, hat er verschiedene Vorstellungen vom Ursprung des Wassers gehabt. Nach einigen dieser Vorstellungen befände sich alles Wasser im Himmel, woher es durch den Regen auf die Erde komme, um die Erde zu befruchten.

Andere Beobachtungen zeigen dem Menschen, daß das Wasser auch aus unterirdischen Speichern an die Erdoberfläche kommt; er glaubt dann, daß dort verschiedene dämonische Wesen mit zerstörerischen Kräften wohnen, die ihm gegenüber oft feindlich gesinnt sind: Berg- und Waldfeen ('samovili' in Westbulgarien und im Strandsha-Gebirge; 'samodivi' in Ostbulgarien), Hexen ('judi' in den Westrhodopen und im Piringebirge), Nixen ('rusalki'), Ungeheuer ('hali'=, Feuerdrachen ('zmejove') u.a.<sup>3</sup>. Der Teufel in seiner Eigenschaft als christliche Verkörperung des Chaos lebt manchmal auch im Wasser und kann Tod durch Ertränken herbeiführen.

Weit verbreitet im Volk ist der Glaube, daß die genannten mythischen Wesen die Seen, die Wasserquellen und die Brunnen beschützen, wovon Toponyme wie **Samovilski kladenec** (Waldfeenbrunnen), **Samodivski kladenci** und **Samodivski ezera** (Waldfeenbrunnen und Waldfeenseen), **Samovilska češma** (Waldfeenwasserquelle), **Rusalsko kladenče** (Nixenbrunnen), **Samovila** (ein Dorf bei Kardshali) u.a.m.<sup>4</sup> ein Zeugnis ablegen. Südlich des Rusalijski-Passes im Balkan-Gebirge befindet sich **Samodivsko kladenče** (Bergfeenbrunnen), wo die Bergfeen sich zu ihrem Reigen treffen, aus welchem Grunde man dort kleine Kringel hinterläßt<sup>5</sup>. Eine Wasserquelle desselben Namens gibt es auch bei Zlatitza, in der Region um Sofia, wie auch in der Nähe von Kalofer<sup>6</sup>. Unweit der Stadt Sopot befindet sich eine andere Wasserquelle, **Rusalsko kladenče** (Nixenquelle) genannt<sup>7</sup>. Die Wald- und Bergfeen rächen sich an jedem, der ihre Besitztümer überschreitet und ihren Frieden stört. So z.B. wird Jova entführt als Strafe dafür, daß sie ihr Gesicht im Bergfeensee des Walachei-Gebirges gewaschen hat, sie muß dann Bogen und Pfeile tragen und die Bergfeenkinder baden<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Е. Огнянова, Достигнало до нас /Überliefertes/, Sofia 1984. Bei der Analyse wurden auch unbekannte Überlieferungen und Legenden benutzt, die durch die aktive Mitarbeit von Fernstudenten der Historischen Fakultät der Нl. Нl.-Kyrill-und-Method-Universität aufgenommen wurden, denen ich meinen herzlichen Dank aussprechen will.

<sup>3</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S. 111.

<sup>4</sup> Д. Маринов, Жива старина / Lebendiges Altertum /, Bd. I, Russe 1891, S. 23.

Б. Ангелов, Самовилите в Българската народна поезия / Die Berg- und Waldfeen in der bulgarischen Volksdichtung /, In: ИССФ, Sofia 1911, S. 14.

К. Иречек, Пътвания по България / Reisen durch Bulgarien /, Sofia 1974, S. 325, 372, 722.

Ив. Георгиева, zit., S. 112.

Ив. Георгиева, АЕИМ, 570-II, S. 7, 43, 576-II, S. 2.

<sup>5</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S. 112.

<sup>6</sup> ebenda

<sup>7</sup> ebenda

<sup>8</sup> ebenda, S. 113.

In einem Volkslied ist von einem gewissen Stojan die Rede, der in der Nacht zum Bergfeensee gegangen ist, um Wasser für den Knaben seiner Schwester zu holen. Dort hat er drei Frauen, Bergfeen, angetroffen, die ihre Söhne im Wasser gebadet haben. Sie fragen ihn:

O weh, Stojan, Stojan,  
warum bist du hierher gekommen,  
noch vor dem ersten Hahnenschrei.  
Geh heim, Stojan,  
daß dich deine Mutter gesundpflegen kann.

Noch bevor Stojan zu Hause ankommen kann, hört man den ersten Hahnenschrei. Stojan erkrankt und stirbt darauf am Fieber<sup>9</sup>. Wenn man sich also mit Wasser wäscht, wo Berg- und Waldfeen gebadet haben, dann erkrankt man: man wird blind, taub, gelähmt, man wird zum Krüppel, mit anderen Worten, man holt sich die allerschwersten Krankheiten ('uradisva', wie es im Volksmund heißt).<sup>10</sup>

Vom Wasser des **Samovilski kladenec** oder **Sveti kladenec** (Bergfeen-brunnen, Heiliger Brunnen) glaubt man, daß es heilkräftig, aber auch gefährlich ist. Ihre Heilkraft wird nur freitags wirksam, weil die Bergfeen, die Herrinnen der Quelle, an diesem Tag ins Gebirge gehen, um sich dort auszutoben. Viele, die fiebrig sind, besuchen am Freitag die Quelle, waschen sich dort, manche legen sich paar Stunden daneben hin. Die Kranken reißen je drei Streifen von ihren Taschentüchern ab und binden sie an drei Bäume, die in der Nähe des Brunnens wachsen<sup>11</sup>.

In der Volksdichtung findet sich auch das Motiv des Quellen-Versiegens durch eine Waldfee, weshalb sie dann in den Kampf mit mannhaften Helden tritt. So heißt es in einem Volkslied über eine Bergfee namens Gjurja oder Vida, daß sie 12 Wasserquellen in einem ausgedorrten Baum gefangen hält, der nur am Wipfel grün ist. Marko befreit das Wasser, wobei er den Baum fällt<sup>12</sup>.

In den von den Brüdern Miladinovs gesammelten Volksliedern besingt man ein junges Mädchen Neda, die ins Gebirge geht, Wasser aus einer kühlen Quelle trinkt, über gelbe Waldfeenblumen tritt, weshalb die Bergfeen als Strafe ihre Augen verlangen. Neda bittet um eine Verzögerung der Strafe bis zu Christi Himmelfahrt, damit sie an den Tänzen am Lazarustag, zu Ostern und am Georgstag teilnehmen kann<sup>13</sup>.

Zwischen dem Dorf Mokresch und dem Dorfteil Jumerova mahala bei Michajlovgrad befindet sich **Ristov kladenec**, der den Namen Risto nach einem Mann trägt, welcher durch die Wald- und Bergfeen seinen Tod gefunden hat. Hier leben und baden der Sage nach die Waldfeen in der Zeit zwischen März und August (zwischen den Feiertagen Blagovec und Seknovenie).<sup>14</sup>

Informationen über Wasserquellen, die mit diesen dämonischen Wesen verbunden sind, gibt es über das Dorf Stojanovo bei Ardino, Avren bei Kărdishali über den **Sinijat**

<sup>9</sup> ebenda, S. 113-114.

<sup>10</sup> ebenda, S. 114 - 115.

<sup>11</sup> E. Огнянова, bereits zit., S. 113.

<sup>12</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S. 113. Български юнашки епос / Bulgarischer Heldenepos / СБНУ, Bd. 53, Sofia, 1974, S. 147, S. 149.

<sup>13</sup> Братя Миладинови, Български народни песни / Bulgarische Volkslieder /, Sofia 1961, S. 6, 8.

<sup>14</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S. 112.

**pischur** (der blaue Brunnen) im Balkan-Gebirge bei Teteven, über den **Černoto ezero** (den Schwarzen See) bei Samokov, über die Seen und Wasserquellen im Pirin-Gebirge<sup>15</sup>.

In der Nähe des Dorfes Insovo bei Jambol hört um Mitternacht das Wasser zu quellen auf, damit die Wald- und Bergfeen in den drei Wasserbecken baden können<sup>16</sup>. Waldfeen sollen auch beim Brunnen nach des Dorfes Radilovo bei Pazardshik erschienen sein, wo man Wasser nur auf der linken Seite schöpfen darf, denn rechts der Quelle speisen die Feen<sup>17</sup>.

Es wurden auch Berichte aufgeschrieben, in denen die Erzähler von ihren eigenen Kontakten oder von Begegnungen der Familienangehörigen mit Wald- und Bergfeen sprechen. Dazu gehört die Erzählung über den Waldfeenbrunnen, der 1951 von Tzvetan P. Balevski aus Ugărčin bei Loveč nach seiner Begegnung mit einer Waldfee gebaut worden ist<sup>18</sup>. Das Interessante dieser und anderer ähnlicher Erzählungen besteht darin, daß sie neben phantastischen Elementen auch realistische Einzelheiten, eine detaillierte Schilderung der Erlebnisse der handelnden Personen enthalten, mit einem bestimmten Ort und Zeitpunkt verbunden. Darin zeigt sich das Bestreben des Erzählers, überzeugend und glaubwürdig in seinem Bericht über die Zusammenkunft mit den "bösen Geistern" zu wirken.

Ähnlich verhält es sich um den Bericht über den Hadshi-Kadir-Brunnen, der beim Dorf Kozitza in der Region von Tărgovishte von Hadshi Kadir errichtet worden ist, nachdem sein Sohn den Reigentanzplatz der Berg- und Waldfeen betreten haben soll, worauf er erkrankt ist<sup>19</sup>.

Unweit von Sopot und Kalofer hat es eine Wasserquelle gegeben, **Rusalijsko kladenče** genannt, wo die Kranken während der Rusalska-Woche<sup>20</sup> Genesung gesucht haben. Ein ähnlicher Brunnen befindet sich bei Malo dere, an der Landstraße zwischen Koprivshtica und Plovdiv<sup>21</sup>.

Oberhalb der Bahnhofstation Kostenetz, unter dem Ravni-Gipfel des Rila-Gebirges, liegt der schöne Belmeken-See. Früher hat man geglaubt, daß in diesem tränenklaren See ein schreckliches Ungeheuer lebt<sup>22</sup>. Es soll mehrmals im Jahr aus dem Wasser gekommen sein. Dann habe sich dichter, undurchsichtiger Nebel ausgebreitet, Blitze hätten den Himmel durchzuckt, Donner hätten "Himmel und Erde" erschüttert, es hätte verheerend gehagelt, worauf die Ernte vernichtet gewesen sei.

Nach den Volksvorstellungen bis zum Ausgang des 19. und dem Anfang des 20. Jhs. hatte jedes Haus, jeder Ort, jeder Baum, jede Quelle einen eigenen Beschützer, einen Herrn, der sehr häufig in der Gestalt einer harmlosen Schlange (Natter) oder eines anderen Tieres (Katze, Wasserochse, Schafsböck, Kreuzadler, Hund), nicht selten aber auch als menschliches Lebewesen in den Glaubensvorstellungen existierte. Herrinnen-Funktionen hatten auch Wald- und Bergfeen, Nixen, Hexen und Nachtgespenster<sup>23</sup>.

Dieser schützende Geist wird häufig **Wirt** ('stopanin', 'sajbija', 'domakin'), **Statthalter** ('namestnik') oder **Nachtgespenst** ('stichja', 'talasâm') genannt.<sup>24</sup> Während **Wirt** und

<sup>15</sup> Е. Огнянова, bereits zit., S. 92 - 93. Privatarhiv des Autors.

<sup>16</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S. 112.

<sup>17</sup> ebenda

<sup>18</sup> Privatarhiv des Autors.

<sup>19</sup> Privatarhiv des Autors.

<sup>20</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S. 112. Privatarhiv des Autors.

<sup>21</sup> Л. Каравелов, Записки за България и българите / Notizen über Bulgarien und die Bulgaren /, Sofia 1933, S. 6.

<sup>22</sup> Е. Огнянова, zit., S. 95 - 96.

<sup>23</sup> Privatarhiv des Autors.

<sup>24</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S. 175.

**Statthalter** als die Seelen verstorbener Vorfahren aufgefaßt werden, so ist das **Nachtgespenst** ein erdachter Wirt/Herr, der durch Opfergabe oder durch den Einbau des Schattens eines lebendigen Menschen zu seiner Schutzfunktion kommt. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen dem Schutzherrn eines Hauses und dem Schutzherrn von natürlichen Objekten (Wasserquellen, Bäume, überhaupt Objekte und Orte, die nicht vom Menschen bearbeitet werden).

Nach den bis zum Anfang des 20. Jhs. verbreiteten und belegten Vorstellungen widerspiegelt diese Hochachtung dem Schutzherrn gegenüber unterschiedliche Aufsichtungen im Bewußtsein des Volkes. Der Schutzherr ist eine komplexe, vielschichtige mythologische Gestalt, in der unterschiedliche animistische, totemistische und andere Glaubensvorstellungen einander begegnen. Der Glaube an ein Totem (Schlange, Adler, Hund, junge Katze) geht dem Glauben an einen Menschen in der Gestalt des verstorbenen Vorfahren voraus<sup>25</sup>. Der Herr eines Besitztums, eines Ortes oder einer Wasserquelle, d.h. eines Naturobjektes, nimmt häufiger einen zoomorphen Charakter an.

Aus Nordwestbulgarien, vor allem aus der Gegend um Vratza wie auch aus der Samokover Region stammen einige Legenden, in denen es um einen den Wasserspeicher bewohnenden Wasserochsen geht. Er kommt dort aus dem Wasser hervor und greift den Dorfbullen an oder verfolgt die Kuhherde. Die Bauern besiegen ihn nur mit List, wobei sie Stirn und Brust des Dorfbullen mit Eisenstacheln versehen und das Tier mit eisernen Hörnern schmücken. Der verwundete Wasserochse kehrt in seine Wasserquelle zurück und wird nie wieder gesehen, oder aber er rächt sich an den Menschen, indem er Überschwemmungen oder Dürrezeiten herbeibeschwört<sup>26</sup>. Es ist klar, daß der Wasserochse als Herr ('stopanin', 'sajbija') aufzufassen ist.

Der in der Erde eingegrabene Schatz hat ebenfalls seinen Herrn in der Gestalt eines Nachtgespenstes ('talasâm')<sup>27</sup>. Ihn darf man nicht töten, im Gegenteil, ihm soll man Gaben überbringen: Brot, Salz, eine Silbermünze, Beim Eingraben des Schatzes wird auch ein Seil danebengelegt, und es werden die Worte gesprochen: "Vergiß deinen Namen nicht!" Das so besprochene Seil verwandelt sich in eine Schlange und wacht über den Schatz, bis sein Besitzer zurückkehrt. Dieser hat dann die Worte zu sprechen: "Werd wieder zum Seil!" Darauf verwandelt sich die Schlange in ein Seil und man kann seinen Schatz wieder haben.<sup>28</sup>

In Nordwestbulgarien glaubt man, daß der Schatz von Feuerdrachen oder von Heiducken in der Erde verborgen wird, welche ein Nachtgespenst als Wache aufstellen: "Das Geld liegt hier eingegraben, es wird sich als Hund /Bär, Gans oder ein anderes Tier/ an der Erdoberfläche zeigen. Wer es ausgraben will, darf es bekommen, nur wenn er bestimmte Handlungen ausführt." Es gibt auch besonders begabte Hellseher, die den Zauberspruch und den Ort genau nennen können. Beim Ausgraben des Schatzes darf nicht geredet, gelacht oder geniest werden, sonst versinkt der Schatz noch tiefer und die Schatzgräber werden noch weiter ausgraben müssen<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> ebenda, S. 182.

<sup>26</sup> Privatarhiv des Autors. Wasserochsen-Legenden wurden in Karagiol bei Samokov, in Rabischko blato bei Vidin, wie auch in den Wratzaer Dürfern Lesura, Krivodol, Galatin aufgeschrieben.

<sup>27</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S. 173.

<sup>28</sup> Privatarhiv des Autors.

<sup>29</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S. 173.

Es sind verschiedene Verfahrensweisen und Techniken bekannt, um festzustellen, wer der Herr des Schatzes ist und welches Opfer zu bringen wäre. Am Ort, wo der Schatz verborgen ist, taucht dieser Herr auf und tanzt an ganz bestimmten Tagen (Vassilstag, Blaogovec, Georgstag, Enjovstag), wobei er als Flamme oder als kleines Feuerlicht dreimal aufleuchtet.

Um die Gestalt des Herrn zu entdecken, bestreut man den Schatzort mit Asche oder Mehl und wartet die Nacht über, damit ein Tier darauf tritt. Am Morgen hat man da eine Spur, wonach man das Schutztier entdeckt oder die Entscheidung trifft, welches Tier als Opfergabe zu bringen wäre. Erst nach der Opfergabe darf man mit dem Ausgraben anfangen<sup>30</sup>.

In der Zeit der bulgarischen Wiedergeburt haben alte Leute aus Tãrgovischte erzählt, daß Han Krum während seiner Flucht durch den Vãrbischki-Paß irgendwo in der Umgebung seinen Schatz eingegraben hat. Der Sage nach soll der Schatz bei Vollmond getanzt haben, wobei man Feuerflammen und Frauengelächter vernommen hat. Viele Schatzgräber haben ihr Glück ausprobiert, um den Schatz zu entdecken und zu sich zu nehmen, die Mühe ist aber vergebens geblieben. Keinem ist es gelungen den richtigen Ort zu finden. Soll jemand in der Nähe gekommen sein, so ist er gleich auf die Erde gefallen. Auch drei Brüder haben ihr Glück versucht. Aber während des Grabens hat sich anstelle des Schatzes kaltes Wasser eingefunden. Damit die Stadt keinen Schaden nimmt, haben sie beschlossen, einen Brunnen zu bauen. Der Bau sollte halten, deshalb haben sie dort den Schatten eines Mädchens eingebaut, welches zuerst beim Brunnen erschienen ist, um Wasser zu holen. Aus diesem Grunde heißt der Brunnen **Momina çeşma** (Mädchenbrunnen)<sup>31</sup>.

Das Motiv des eingebauten menschlichen Schattens ist auch bei **Radina çeşma** (Radas Brunnen) bei Pernik anzutreffen, ebenso in der literarischen Bearbeitung des Themas durch P.R. Slavejkov in dem bekannten Gedicht "Die Quelle der Weißbeinigen", wo der Anlaß der Brunnen zwischen den Städten Harmanli und Ljubimec ist, in der Region von Haskovo<sup>32</sup>.

Dieses Motiv ist weit verbreitet unter den Balkanvölkern, wovon die Untersuchungen von M. Arnaudov zeugen<sup>33</sup>. Der Autor ist der Meinung, daß dieses Motiv ursprünglich auf griechischem Boden entstanden ist, von wo es sich dann in den anderen Balkanvölkern verbreitet hat.

Das Thema "Einbau eines Menschen" und "menschliches Opfer", wie es in den bulgarischen Volkslegenden des 18. und des 19. Jhs. verbreitet ist, wurde bereits aus den Erinnerungen gelöscht. Eine frühere Etappe der Opferpraxis illustrieren die Volkslieder. Der Einbau darf als magische Schaffung eines Herrn angesehen werden, der den Bau beschützen soll<sup>34</sup>.

Eine der vielleicht wichtigsten Funktionen des Feuerdrachens als mythologische Gestalt der Bulgaren ist die Funktion des Herrn, des Beschützers, die ihn mit der Schlange in ihrer Eigenschaft als Herrin verwandt macht. Vielen Sagen nach haben die Feuerdrachen riesige Schätze, die sie scharf bewachen. Vor seinem Tode verbirgt der Drache seinen Schatz

<sup>30</sup> ebenda

<sup>31</sup> Privatarhiv des Autors.

<sup>32</sup> М. Арнаудов, 1972, bereits zit., S. 221 ff. Privatarhiv des Autors

<sup>33</sup> М. Арнаудов, 1972, bereits zit., S. 415 ff.

<sup>34</sup> Ив. Георгиева, bereits zit., S 177.



in der Erde und stellt ein Nachtgespenst als Wächter ein<sup>35</sup>. In einer von D. Marinov aufgeschriebenen Legende wirkt die Gestalt des Feuerdrachens fast identisch wie die mythische Gestalt der Schlange.

In einem Volkslied fragt Rada den Feuerdrachen, der sie seit drei Jahren liebt, wo sein Zuhause ist, und er antwortet ihr:

*“Liebe Rada, du meine Schöne,  
geh aus dem Dorf, auf den Berg,  
sieh dich dann um:  
dort, wo du einen blauen See siehst,  
dort, wo du dunkle Wolken siehst,  
dort, steht mein Haus,  
mein Haus und mein Gehöft,  
mein Gehöft und meine Veranda...”*<sup>36</sup>

Nach manchen im Volk verbreiteten Glaubensvorstellungen besuchen die Feuerdrachen Wasserquellen, Flüsse und Brunnen oder bewohnen sie. Man erzählt, daß ein Feuerdrache den Brunnen beim Dorf Bojanovo aus der Jamboler Region häufig besucht haben soll, um darin zu baden. Ringsum hätte man Schuppen gefunden, bei denen man Heilkraft vermutet hat<sup>37</sup>. Zur Erntezeit soll eine Frau aus dem Dorf Žrebino bei Jambol zur nahen Quelle gegangen sein, um Wasser zu trinken. Als sie den Feldrain erreicht hat und sich über das Wasser gebeugt hat, ist das Wasser in Bewegung geraten, dort hat sich ein großes, glänzendes, mit Schuppen bedecktes Wesen gezeigt, welches einer Schlange sehr ähnlich gewesen ist, mit dem einzigen Unterschied, daß es menschliche Augen hatte. Das wäre ein Feuerdrache gewesen<sup>38</sup>. Im Dorf Reljovo in der Samokover Region hätte der Feuerdrache oft den “Drachenbrunnen” besucht<sup>39</sup>.

Außerstande, die Heilkraft mancher Quellen zu erklären, hat man dem Wasser magische Kräfte zugeschrieben: Menschen und Tiere wieder gesund zu machen. Leute aus nah und fern haben solche Quellen besucht und sich daraus Linderung und Heilung der Leiden versprochen. In der Nähe dieser Wasserquellen, welche auch “ajazma” genannt wurden, haben jedes Jahr Volksfeste und Jahrmärkte stattgefunden. Manche Kranken, die dort Genesung gefunden haben, haben bei der Quelle Opfer dargebracht.

Von der Heilquelle **Petkanova voda** (Petkanovs Wasser) handelt die Überlieferung aus dem Dorf Tāza bei Stara Zagora<sup>40</sup>. Nordwestlich des Dorfes, in der Gegend Mečitet, gibt es eine Wasserquelle. Zu alten Zeiten, als die Bojaren des Ortes die Flucht in das Balkan-Gebirge ergriffen haben, um den Türken zu entkommen, soll ein blindes Mädchen aus der Familie der Petkanovs vor der Quelle stehengeblieben sein. Es hat sein Gesicht dort gewaschen und darauf das Licht der Welt erblickt. Seit dieser Zeit trägt die Wasserquelle den Namen des Mädchens, Petkanovs Wasser. Nicht nur in der Vergangenheit, sondern

<sup>35</sup> ebenda, S. 83.

<sup>36</sup> P. Шопова, Народен мироглед в Самокобско / Volksanschauungen in der Region von Samokov, nach dem zitierten Werk von I. Georgieva, S. 80 /.

<sup>37</sup> Privataarchiv des Autors.

<sup>38</sup> Privataarchiv des Autors.

<sup>39</sup> P. Шопова, bereits zit., S 129.

<sup>40</sup> Privataarchiv des Autors.

auch heute suchen die Leute die Quelle auf, trinken ihr Wasser, waschen sich dort, manche bleiben sogar die Nacht über, andere lassen verschiedene Gaben da: frischgebackenes Brot, Tücher, unterschiedliche Kleidungsstücke.

Eine gleichnamige Wasserquelle, Petkanovs Quelle, gibt es auch auf der Südseite des Rusalijski-Passes<sup>41</sup>. Auch hier tragen die Kranken ein rundes Bauernbrot mit, dadurch überprüfen sie aber ihr zukünftiges Schicksal. Taucht das Brot unter, verheißt es Unheil; bleibt es auf der Oberfläche, dann bedeutet das Genesung. Außerdem wirft man auch Münzen in das Wasser.

Die Kirche, wie auch später die weltliche Macht, haben einen erbitterten Kampf gegen die heidnischen Verehrung des Wassers geführt. Nicht imstande, den heidnischen Wasser-Kult zu besiegen, hat sich die Kirche gezwungen gesehen, sich anzupassen. Sie hat einige Quellen für "wundertätig" erklärt und in ihrer Nähe kleine Kapellen oder Kirchen gebaut. Als Schutzpatron hat sie Heilige ernannt (anfangs Mutter Gottes, später auch andere christliche Heilige). Es wurden auch Bittgebete und Wallfahrten organisiert. So ist es zu einem Synkretismus zwischen Heidentum und Christentum gekommen.

Es sind circa ein Dutzend Überlieferungen und Legenden über Wasserquellen bekannt, die mit religiösen Persönlichkeiten verbunden sind: der slavische Gott Perun; Gott, Jesus Christus, Mutter Gottes, der Hl. Georg; regionale moslemische Heilige wie Ak buba, Oris buba, Deri buba; Heilige aus dem bulgarischen christlichen Pantheon wie der Hl. Ivan Rilski, der Hl. Naum<sup>42</sup>. Es sind deutlich die unterschiedlichen religiösen Schichten zu sehen.

Die Heiligen erscheinen oft als Greise in einfacher, sogar zerrissener Kleidung, mit einer Krücke oder einem Gehstock in der Hand. Sie kommen auf die Erde, gehen unter die Menschen, um sie auf die Probe zu stellen und die Bösen zu bestrafen. Dort, wo sie mit der Erde in Berührung kommen, quillt Wasser hervor, welches immer heilkräftig ist. Außerdem vollbringen sie auch andere Wunder: sie können ein Kind in einen Spatzen verwandeln, lassen eine Frau zu Stein werden oder lassen zur Abschreckung der anderen zwei Brüder einander töten, sie verwandeln Schlamm in Brot, füllen Gefäße mit Käse und die Fässer der guten Menschen mit Wein, das gestohlene Fleisch verdirbt. Die Menschen werden auch mit Erdbeben bestraft, die die Ortschaften vernichten u.ä.m. Gott nimmt eine irdische Gestalt an, besucht ein Volksfest, ißt "čeverme" (aufgespießtes gebratenes Lammfleisch), und wenn er Durst bekommt, schaut er auf die Erde, worauf dort kaltes, wohlschmeckendes Wasser hervorquillt. Der Hl. Georg z.B. verwandelt sich in einen Hahn, um mit seinem Hahnenschrei den Teufel verjagen zu können. Eine andere Legende erzählt vom Brunnen "Svetena voda" (Heiliges Wasser) bei Ovčarci und Spareva banja in der Kjustendiler Region, wo sich in der Vergangenheit die Mutter Gottes die Hände gewaschen haben soll. Seitdem ist das Wasser heilkräftig geworden<sup>43</sup>.

Von der Heilquelle in der Nähe von Černičevo bei Kardshali glaubt man, daß die Stelle, an der sich das Wasser sammelt, irgendwann Jesus Christus betreten haben soll<sup>44</sup>. Nach einer anderen Überlieferung ist das Wasser der Quelle südwestlich von Peschtera durch das Blut von zwei Einsiedlern heilkräftig geworden<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Privatarhiv des Autors.

<sup>42</sup> E. Огнянова, bereits zit., S. 102.

Privatarhiv des Autors.

<sup>43</sup> Privatarhiv des Autors.

<sup>44</sup> Privatarhiv des Autors.

<sup>45</sup> Privatarhiv des Autors.

Heilbrunnen hat es auch bei Russe gegeben, in der Nähe des heutigen Restaurants "Lipnik". Auch hier fanden in der Vergangenheit Volksfeste (Jahrmärkte) statt, es gab einen slawischen Tempel, eine kleine Kapelle (es kann sich vielleicht auch um eine kleine Kirche gehandelt haben, denn beim Bau der Gaststätte hat man ein großes Kreuz gefunden<sup>46</sup>.

Über Gjumjisch česchme (Silberbrunnen) im Tal der Pirole bei Kavarna existiert folgende Legende:

In der schweren Zeite der Osmanen-Fremdenherrschaft ist das Gerücht über die Schönheit der Mädchen aus Kavarna bis zu den Ohren des Sultans gekommen. Der Grund für ihre Schönheit wurde dem Zauber des Wassers zugeschrieben, welches den kristallklaren Quellen im Tale am Meer entströmte und aus welchem die Mädchen getrunken und in dem sie gebadet haben.

Das Volk glaubte, daß die Zauberkraft des Wassers den Wald- und Bergfeen zu verdanken sei, die das Tschirakman-Tal bewohnt haben. Einmal im Jahr, in einer vom Mond beschienenen Nacht sollen sie im heiligen Bach gebadet haben. Singend haben sie in die Mutter der Quellen die von ihnen zu geheimer Stunde und an geheimen Orten gepflückt Heilpflanzen hineingeworfen, die ihre magischen Kräfte dem kristallklaren Wasser der Quelle weitergegeben haben. Die stärkste Heilkraft hatte das Wasser von Gjumjusch česchme. Das Gerücht hat sich allmählich in einen festen Glauben verwandelt. Jede Frau hat nach Möglichkeiten gesucht, wenn auch nur einmal, die Lippen mit diesem Wasser zu benetzen, vom Brunnen zu trinken oder den Körper mit dem Wasser zu übergießen.

Auch der Sultan hat von dieser Wasserquelle gehört, wie auch von der Schönheit der Warnaer Frauen. Dann hat er seine Hofleute zu sich gerufen und angeordnet, Wasser von Gjumjusch česchme in Fässern durch ein weißgestrichenes spezielles Segelboot herüberzutransportieren. Das Quellenwasser sollte streng bewacht werden, und nur auf ausdrücklichen Befehl des Sultans durfte daraus geschöpft werden. Es sollte außerdem ein Brunnen mit weißen Steinen errichtet werden, wo eine Tafel mit ihrer Inschrift Allah lobpreisen und seine Taten verherrlichen sollte. Der Text hatte folgenden Wortlaut: "Soll jemand von dieser gesegneten Wasserquelle trinken, so wird jede Krankheit vor ihm weichen, er wird schön wie die Blumen des Allahs und wird ein langes, glückliches Leben haben."<sup>47</sup>

Überlieferungen und Legenden über Wasserquellen, in denen sich religiöse Vorstellungen widerspiegeln, sind in verschiedenen Ortschaften der bulgarischen ethnischen Region belegt worden. Am häufigsten tauchen aber solche Motive in Südwestbulgarien auf. Hervorzuheben wäre die Regionen um Targovischte, Burgas, Stara Zagora, Kărdshali, Pazardshik, Blagoevgrad, Kjustendil, Sofia. Zu den ältesten Schichten dürften jene Überlieferungen und Legenden gerechnet werden, in denen mythische Wesen vorkommen, welche die Wasserquellen beschützen oder in der Umgang wohnen. In Unkenntnis der Naturgewalten, zu denen das Wasser gehört, haben die Bulgaren einen Kult entwickelt, um sie für sich und für die Familienangehörigen zu gewinnen.

Die christliche Kirche und Religion versuchen, gegen diesen heidnischen Kult einen Kampf zu führen, können aber wenig Erfolg verzeichnen, weshalb sie sich gezwungen sehen, eigene Heilige als Schutzpatronen für diese Quellen zu ernennen. Die heilkraft der Wasserquelle wird mit verschiedenen Heiligen vergangener Epochen in Beziehung gesetzt.

<sup>46</sup> Privataarchiv des Autors.

<sup>47</sup> Privataarchiv des Autors.

Das systematische Sammeln und das Studium der bulgarischen Überlieferungen und Legenden, welche bis heute im Gedächtnis des Volkes erhalten geblieben sind, werden eine stabile Basis für die Untersuchung der bulgarischen folkloristischen Tradition, für das Aufdecken des schöpferischen Genies der Bulgaren, für die Untersuchung ihrer Weltanschauung im Laufe der vergangenen Jahrhunderte ermöglichen.

### **Myths and Legends About Water Sources in Bulgaria**

*Nikolaj I. Kolev*

The important place the water has in people's life and in nature accounts for its unequivocal presence in Bulgarian festive rites and folklore, and for its deification.

Myths and legends related to water sources can be divided into several groups: pagan, Christian, historical.

In this article the author touches on the first two groups: legends constructed round pagan notions about elves, dragons and water bulls, which are at the core of many myths and legends about water sources; and Christian notions about gods and saints - Perun, Jesus, Christ, Virgin Mary, St. George, St. Ivan Rilski, St. Naum.

The analysis of the myths and legends collected by the author illustrates the traditional ways in which Bulgarians looked at things and celebrates their original imagination that created wonderful pieces of national folklore.

# Vorstellung vom Wasser als Grenze zum Jenseits in der slowenischen Volksliteratur

Mirjam Mencej

*The mythical representation of water, as the dividing-line between this world and the other-world, is widely known throughout the world. Nevertheless, the question remains as to whether or not this concept was familiar to the Slavs before they adopted Christianity, or whether they adopted it later from other peoples, as several researchers have suggested. In this paper, the author follows through the representations of Water in Slovene folk-literature.*

Die mythische Vorstellung des Wassers (als Meer, Fluß, See etc.), das die Welt der Lebenden und der Toten voneinander trennt, ist sehr häufig in der Mythologie verschiedener Völker anzutreffen. Schon bei der alten ägyptischen Kultur ist sie vorhanden; aber auch in der griechischen Mythologie zu Homers Zeiten, in der mesopotamischen (sumerischen) Tradition, der skandinavischen Mythologie, in Malaysia, Indonesien, Japan, bei Schamanenriten und auch sonst noch vielerorts. Anscheinend handelt es sich hier um eine der auf der Welt allgemein verbreitetsten mythischen Vorstellungen bzw. Gläubigkeit. So stellt sich die Frage, ob diese Vorstellung vielleicht ebenfalls bei den Slawen anzutreffen ist, oder präziser, ob vielleicht auch beim slowenischen Volk davon ausgegangen werden kann, daß diese Vorstellung vor der Christianisierung bestand.

Darüber, daß die Slawen während einer gewissen Epoche tatsächlich dieser mythischen Vorstellung angehangen haben, besteht eigentlich kaum Zweifel. Die Frage ist nur, ob es sich um eine ursprünglich slawische mythische Vorstellung handelt oder um eine mythische Vorstellung, welche die Slawen von einem andern Volk, mit welchem sie irgendwelche Kontakte hegten, übernommen haben. In diesem Punkt gehen die Meinungen der Forscher im Bereich der slawischen Glaubensvorstellung auseinander. D. Trstenjak erwähnt flüchtig, daß sich, gemäß dem Volksglauben der alten Slawen und arischer Urvölker überhaupt die Hölle im Wasser befindet und daß die Seelen der Toten auf ihrem Weg in die nächste Welt das Wasser<sup>1</sup> überqueren müssen. A. Kotljarevskij behauptet in seinem Buch über die Grabriten der alten Slawen von 1868, daß es sich um einen ursprünglich slawischen und indoeuropäischen Mythos<sup>2</sup> handelt. L. Niederle, einer der bedeutendsten Forscher betreffend Kultur und Glauben der alten Slawen, kann dieser Behauptung nicht beipflichten. Hinsichtlich der Vorstellung, daß die Seelenwanderung ins Jenseits über Wasser führe, meint L. Niederle, ab dem 10. Jh. habe eine solche zwar wohl tatsächlich bestanden, sei jedoch aus der griechisch-römischen Kultur (dem Mythos von Haron) auf zwei Wegen

<sup>1</sup> D. Trstenjak, 1859, 11; 1859, 27-28; 1862, 175-176

<sup>2</sup> A. Kotljarevskij, 1868, 72

zu den Slawen gelangt: einerseits über den Balkan und andererseits über das Schwarze Meer<sup>3</sup>. C. Clemen schreibt in seinem Buch aus dem Jahre 1920, daß die Vorstellung von der Insel der Seligen sowohl bei den Slawen als auch bei den Germanen bekannt ist. Unter den Südslawen hat darüber S. Trojanovič flüchtig geschrieben, und zwar im Jahre 1901; seiner Meinung nach ist die mythische Vorstellung des Wassers als Scheidelinie zwischen den beiden Welten - die er insbesondere im Brauch, Geld als Beigabe ins Grab zu legen, und dem Verbot, um die Toten zu weinen, wiederfinden will - griechischen Ursprungs<sup>4</sup>. Im Jahre 1924 suchte V. Čajkanovič Beweise für das Bestehen des Glaubens an eine Welt der Toten unter im Volk noch lebendigen Sprichwörtern, abergläubischen Vorstellungen und Liedern und kam zum Schluß, daß die Serben einst diesem Glauben<sup>5</sup> anhängen. 1946 erwähnte V. Möderndorfer, diese Vorstellung habe auch bei den Slowenen bestanden, obwohl er sich dabei nur auf folgenden Satz aus der Volksüberlieferung stützt: "Wer in die andere Welt aufbricht, muß viele Wasser überqueren, weil das Wasser diese Welt von der anderen trennt."<sup>6</sup> In der gegenwärtigen Zeit hat sich auch der Sprachwissenschaftler F. Bezljaj mit diesem Problem befaßt, obwohl aus einem völlig anderen Blickwinkel. Auf die Frage nach der urslawischen Vorstellung über das Jenseits ist er beim semantischen Studium des slawischen Wortes \*igrъjъ, vgrъjъ\* aufgrund einer etymologischen Analyse und mit Hilfe von Glaubensvorstellungen im Volk zum Schluß gekommen, daß das slawische Wort \*irŭjŭ, vgrъjъ\*, ein Märchenland, wohin laut Volksglauben die Zugvögel zogen und das wahrscheinlich auch die Wohnstätte der Toten darstellte, die selbe Wurzel hat wie die Wörter mit der Bedeutung "Wasserbecken", "Strudelloch", "wogen, wallen, schäumen" etc. "Wir haben es also", schreibt F. Bezljaj, "mit einem den Urgermanen und Urslawen und möglicherweise noch anderen europäischen Völkern gemeinsamen Kult zu tun, demzufolge die Zugvögel in der Wohnstätte der Toten überwintern. Leider hat die slawische Ethnographie die Überlieferungen, die besagen, daß der Weg ins Jenseits durch das Wasser führt, noch nicht sinngemäß miteinander verknüpft."<sup>7</sup>

Eine Erforschung der Präsenz dieser mythischen Vorstellung unter den Slawen müßte so zu einer Antwort auf die Frage führen, ob diese Vorstellung tatsächlich besteht, und wenn ja, ob es sich tatsächlich um die Übernahme der griechischen mythischen Vorstellung von Harons Boot handelt. Um zu befriedigenden Resultaten zu gelangen, wäre ein Studium auf mehreren Ebenen erforderlich: auf einer ersten Ebene mit älteren Erzählungen, Aufzeichnungen, Bildern etc., einer zweiten Ebene mit Aufzeichnungen jüngeren Datums über die Vorstellungen des Volkes betreffend die nächste Welt, Volkslieder, Erzählungen, Gebete, Sprichwörter und Begräbniskulte, und einer dritten Ebene, dargestellt durch die Sprachwissenschaften, genauer gesagt die Etymologie. In diesem Artikel soll nur ein Teil dieses Materials vorgestellt werden, und zwar jene slowenische Volksliteratur, in der explizit oder implizit der Glaube, daß eben gerade das Wasser jene Grenze darstellt, die das Land der Toten vom Land der Lebenden trennt (oder seltener das Jenseits alleine umgrenzt), zum Ausdruck kommt.

Eine der Erzählungen, in der die Vorstellung über irgendein Gewässer anzutreffen ist, das die beiden Welten voneinander trennt, ist die Erzählung aus der Sammlung von

<sup>3</sup> L. Niederle, 1912, 265-266.

<sup>4</sup> S. Trojanovič, 1901, 136.

<sup>5</sup> V. Čajkanovič, 1924, 74-75.

<sup>6</sup> V. Möderndorfer, 1946, 268.

<sup>7</sup> F. Bezljaj, 1976, 59.

Šašel-Ramovš *Na húnam svētā*<sup>8</sup> (*Auf der anderen Welt*); eine fast identische Erzählung wurde auch in der Sammlung von Kotnik *Storije* (*Geschichten*) unter dem Titel *Dana obljuba* (*Das gegebene Versprechen*) veröffentlicht. Die Erzählung handelt von zwei Freunden, die abgemacht hatten, zur Hochzeit des jeweils anderen zu kommen. Obwohl nun der eine schon vor der Hochzeit stirbt, nimmt er wegen des gegebenen Versprechens an der Hochzeit des anderen teil - und das als Toter. Nach der Hochzeit lädt der tote Freund den Bräutigam ein, ihm zu folgen. Die beiden treten durch das Grab in die Erde und erblicken auf einer Wiese eine Herde abgemagerter Schafe. Der Tote erklärt, es handle sich um Seelen, die auf der Welt ein großes Vermögen besaßen, davon jedoch nicht den Armen gaben; darauf erblicken die beiden eine Herde fetter Schafe - dies seien Seelen, die trotz ihres bescheidenen Besitzes viele Almosen gaben. "*Naposled prideta do vode, ob kateri je stala vrba*<sup>9</sup> *Mrtvi je vodo lahko prekoračil, živega pa je izpodnesla in komaj se je ujel še za vrbovo vejevje. Toda na vrbi je bilo vse polno črnih ptic in ko se je drevo streslo, so padle nekatere v vodo, a so od tam takoj veselo žvrgoleč odfrčale. In zopet vpraša mrtvi živega, če bi rad vedel, kaj te ptice pomenijo. In ko mu je ta odgovoril kakor že prej dvakrat, ga mrtvi pouči, da so to tisti otroci, ki so brez krsta umrli in da so zdaj vsi tisti rešeni, ki jih je stresel z vrbe in so odleteli. Nato se je živi pripravljaj, da bi drevo popolnoma otrešel in tako rešil vse otroke, toda mrtvi mu je ubranil rekoč, da drugi hoteni tresljaj ni več veljaven. Mrtvi je naenkrat izginil, živi je pa tri dni na svet nazaj hodil.*"<sup>10</sup>

Es ist interessant zu wissen, daß in diesem Abschnitt das Grab für den Lebenden kein Hindernis oder etwa die Grenzlinie zum Jenseits darstellt (was in Erzählungen ein häufiges Motiv ist); zweifelsohne verkörpert das Wasser jenen Weg, der ins Jenseits führt, und jene Grenzlinie, die nur von den Toten überquert werden kann.

Diese Erzählung war Ansporn für weiteres Suchen. Und tatsächlich findet sich in der Erzählung *Zaklete duše* (*Verdammte Seelen*)<sup>11</sup> erneut eine Verbindung zwischen dem Wasser und dem Weg in die andere Welt:

Einst murmelte ein Ehrenmann, der alle "Bosheit dieser Welt" erfahren hatte, vor sich hin, daß er am liebsten in den Erdboden versinken würde, um nichts mehr von dieser Welt zu sehen... "*Komaj je to spregovoril, je zagledal pred seboj votlino in stopnice vanjo. Na spodnji stopnici je stal človek in se mu prijazno ponudil za vodnika. Poštenjak je odšel z njim v jamo. Čim dalje sta šla, tem bolj je tema izginjala. Prišla sta v lepo pokrajino. Morala sta preko široke reke, da sta dospela na obširen, z visoko travo obraščen travnik, kjer jima je segala trava do pasu. Na tem travniku se je paslo več tisoč suhih, izstradanih ovac.*

*Ko sta prekoračila drugo reko, se je razprostiral pred njima manjši travnik kakor prvi, obraščen s komaj prst visoko travo. Na travniku se je pasla maloštevilna čreda ovac, ki so bile izredno rejene.*

<sup>8</sup> J. Šašel, F. Ramovš, 1936-37, 14-15.

<sup>9</sup> Die Weide ist im Volksglauben augenscheinlich irgendwie mit der Unterwelt verbunden; dies stellt schon F. Bezlaj fest: "Ich weiß nicht, auf welchem Weg der phantastische slowenische Ethymologe und Ethnograph Davorin Trstenjak schon 1862 zu seiner Behauptung "die alten Slawen glaubten, die Hölle läge unter dem Wasser" (D. Trstenjak, 1862, 175) gelangte. Möglicherweise hat er dies in alten Literaturquellen aufgespürt, oder aber er schloß dies aus dem Volksaberglauben, daß der Teufel aus einer hohlen Weide am Wasser guckt. Aus meiner Jugend erinnere ich mich, daß es uns streng verboten war, in die Nähe einer alten, hohlen Weide am Flußufer zu gehen oder etwa gar daraus Flöten zu schnitzen; es gäbe ja genug andere Weiden." (F. Bezlaj, 1976, 64); vgl. Auch M. Mencej, 1996.

<sup>10</sup> F. Kotnik, 1958, 22-25.

<sup>11</sup> V. Möderndorfer, 1924, 113-115.

*Prekoračila sta še večjo reko in dospela na zelo veliko njivo, na kateri je valovalo težko klasje zrele rži. Ob robu njive so stale ženske s srpi in so žele. Ustnice so imele tako zatekle, da niso mogle spregovoriti druga z drugo niti besedice. Požeto in v snopje zvezano klasje se je samo vedno zopet vsajalo v zemljo, tako da so morale žanjice vedno znova žeti na istem mestu.*

*Sredi četrte reke je bil majhen otok, na katerem sta se trkala dva mršava ovna s takšno silo, da so švigale iskre. Rogove sta imela odbite, kri jima je tekla z glave, sape jima je primanjkovalo, toda kljub temu sta se zaletavala vedno silneje drug v drugega.*

*Obrežje je bilo strmo, na njem pa je bilo vse črno koscev, ki so imeli trdo delo...*

*Nato je spremljevalec poštenjaku razložil vse, kar sta videla: Ovce na prvem travniku so bile duše tistih ljudi, ki so živeli v izobilju, a so bili skopi in nevoščljivi. Na drugem travniku so bile duše ljudi, ki so se preživljali s svojim delom in delali tudi za druge. Žanjice so duše žensk, ki so v svojem življenju opravljale in obrekovale poštene ljudi. Trkajoča se ovna sta dva kmeta, ki sta se vse življenje pravadala za staro lesniko, da sta zapravila svojo zemljo in so ostali njuni otroci brez dote ter so morali služiti pri sosedih za hlapce in dekle. Kosci so duše pijancev..." - po tej razlagi je spremljevalec izginil in poštenjak je ostal sam. Ko se je vrnil v domačo vas, pa je bilo v njej vse drugače, "ker je minulo pet sto let, odkar je odšel poštenjak na potovanje v podzemlje."*

In dieser Erzählung treten zwar einige Flüsse auf, welche die beiden überqueren, jedoch stellt schon der erste Fluß jene Grenze dar, hinter der sie auf Seelen verstorbener Menschen treffen, d.h. die Scheidelinie zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten.

Mehrere Gewässer, d.h. Quellen, an denen die Seelenwanderung vorbeiführt, tauchen augenscheinlich auch im Klagelied auf, niedergeschrieben in Drašiče in Weißkrain, wo die Tochter um die verstorbene Mutter trauert und erwähnt, daß deren Weg nach dem Tod an drei Brunnen vorbeiführe:

*"Jolli mama, mila majčice, kam grete od mene na dalke pote, na dalke pote nespovratljive. Iz črne gori v ravno pole, saj čete tam najt' tri hladne zdence. Kada pridete k prvemu zdenci, ne pite mi vi une vodi, od une vodice glavica boli. Kada pridete k drugemu zdenci, ne pite mi vi une vodi, od une vodice srdašce boli. Kada pridete k tretjemu zdenci, ne pite mi vi une vodi, una vodica je nespovratljiva..."<sup>12</sup>*

Den beiden Erzählungen und dem Trauern ist also gemeinsam, daß der Mensch in eine andere Welt geht, die sich jenseits eines Gewässers befindet. In der ersten Erzählung kommt dies explizit zum Ausdruck, denn der Tote kann das Wasser überqueren, der Lebende jedoch nicht; in der zweiten Erzählung treffen wir hinter dem ersten Fluß auf (sündige) Seelen; aus dem Klagelied geht hervor, daß es sich um die Seelenwanderung der verstorbenen Mutter handelt.

Ist dieses Motiv etwa auch in slowenischen Volksliedern zu finden? Während bei Erzählungen und Märchen das Schwergewicht auf dem Inhalt liegt und sie deswegen mit Leichtigkeit aus einer Sprache in die andere übertragen werden können, sind Lieder schwieriger zu übertragen. Das Lied verliert in der Übersetzung nämlich seinen Charakter; Reim und Rhythmus ändern sich; ein übersetztes Lied ist nicht mehr "ein heiliger Text". Eben deshalb können in Liedern viel ältere Botschaften, Lexiken, Reime etc. erhalten geblieben sein als in Erzählungen und Märchen.

Zu Anfang möchte ich Lieder erforschen, die beim Toten gesungen werden. Es scheint jedoch, daß ausdrücklich für diese Gelegenheit bestimmte Lieder nicht vorhanden sind

<sup>12</sup> K. Štrekelj, 1980, 611 - 612, št. 6346.



(Ausnahmen bilden Abschiedslieder, die keine für uns relevanten Inhalte haben). “Ein jedes Lied ist geeignet, nur nicht gerade ein Liebeslied”, antworten die Leute auf die Frage, welche Lieder beim Toten gesungen werden<sup>13</sup>. So war ich eben gezwungen, ganz einfach blindlings nach Liedern zu suchen, in denen ein Relikt einer vorchristlichen Vorstellung bezüglich dem Wasser als Scheidelinie zwischen den beiden Welten ersichtlich ist, und zwar in allen Liedersammlungen, die mir zugänglich waren.

Das erste Lied, in dem diese Vorstellung angetroffen werden kann, ist das Lied *Godec pred peklom* (Der Musikant vor der Hölle). Das Lied spricht zwar vom Weg des Musikanten (in anderen Varianten desselben Liedes auch Sintilawdič, Deveti mož (der neunte Mann) ...) in die andere Welt (die Hölle), und die Hauptperson überquert sehr häufig Wasser, aber wir müssen vorsichtig sein. Dieses Lied gilt nämlich unter allen Forschern als “Fortsetzung der antiken Überlieferung über Orpheus, der sich in die Unterwelt aufmachte, um seine verstorbene Frau Euridika zu retten”<sup>14</sup>. Obwohl das Motiv des Übergangs über das Wasser bis zur Unkenntlichkeit verformt ist, dürfen wir nicht die Möglichkeit übersehen, daß im Lied griechischer Einfluß zum Ausdruck kommt, und nicht etwa ein Überbleibsel irgendeines vorchristlichen slawischen Mythos.

Wenn wir uns den Weg des Musikanten genauer ansehen, können wir sehen, daß er in fünf verschiedenen Versionen über das Wasser führt. Zwei Versionen wurden in Oberkrain geschrieben, drei in der Region Prekmurje. Aus den Versionen, die in Unterkrain bzw. Weißkrain geschrieben wurden, geht nicht klar hervor, durch was für Gebiete der Weg des Musikanten führt, bevor er zur Hölle gelangt. Die übrigen bekannten Niederschriften stammen nur noch aus der Region Resia. In diesen schwimmt die Hauptperson zwar nicht im Wasser, es kann aber doch eine Verbindung mit dem Wasser erahnt werden; Sintilawdič schreitet in vielen Versionen aus Resia auf einer “potyca” (schmaler Weg, Pfad), wobei das Wort *pot* dieselbe Wurzel hat wie das Wort *pons* im Sinne von *Brücke* (Brücken führen normalerweise über Wasser). Es ist jedoch ebenso gut möglich, daß es sich um folgende typische Phrase aus den Volksliedern von Resia handelt: “Genau so (wie “es liegt ein ebenes Feld” in slowenischen Liedern) ist für die Resianer als Einführungsmuster ein Treffen der Hauptpersonen - auf ‘nem Pfad (putyca) - typisch.”<sup>15</sup>

Sintilawdič weint auch so “kräftig, daß alle Täler voll sind und sogar Stege weggeschwemmt werden”. Da Stege ebenso über Wasser führen, könnten wir möglicherweise daraus folgern, daß Sintilawdič genaugenommen über Wasser geht. Aber auch hier ist Vorsicht angebracht, denn Resia ist voller Flüsse und Bäche, und es wäre nicht ungewöhnlich, wenn das Landschaftsbild ins Volkslied übertragen worden wäre.

Das Motiv des Wassers als Grenze zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten ist auch in anderen slowenischen Volksliedern wiederzufinden, in denen nur schwerlich ein griechischer Einfluß zu finden wäre. Ein solches Lied ist zum Beispiel “Der reumütige Sünder”.

Das Lied, zu dem I. Grafenauer sogar eine Monographie<sup>16</sup> schrieb und dessen Entstehung er mit dem Kampf um Bewilligung der Buße für die drei Hauptsünden bei den Frühchristen begründet, spricht von einem Sünder, der Jesus und Maria darum bittet, für seine

<sup>13</sup> Für diese Information möchte ich mich bei Herrn J. Strajnar bedanken.

<sup>14</sup> Slovenske ljudske pesmi I, 1970, 282; vgl. auch J. Strajnar, 1990, 169-176.

<sup>15</sup> M. Matičetov, 1944, 29.

<sup>16</sup> I. Grafenauer, 1965; im folgenden IGSG.

Sünde Buße tun zu dürfen. Jezus und Maria erhören diese Bitte und weisen den Sünder an, so lange unter einem trockenen Baum zu knien, bis er wieder ergrünt. Als dies tatsächlich eintritt, ist die Schuld des Sünders getilgt und die Himmelspforte steht ihm offen.

Ohne mich auf Grafenauers Interpretation des Liedes einzulassen, möchte ich an dieser Stelle auf Details aufmerksam machen, welche die Vermutung, daß die Vorstellung von Wasser als Grenze oder Weg ins Jenseits besteht, bestätigen.

Das Lied beginnt mit der Darstellung von Jezus bzw. Maria, wie sie über das Meer/ einen Fluß/die Donau fahren. Es ist ungewöhnlich, daß in nicht weniger als 56 von 60 von Grafenauer<sup>17</sup> angeführten Erzählungen zwischen Jesus oder Maria eine explizite Verbindung hergestellt wird, z.B. fahren oder schweben die beiden über das Meer, einen Fluß oder einen See. Nur in zwei Versionen sind Jesus und Maria nicht mit Wasser verbunden: In der einen fährt Maria über ein Feld (dieses Feld liegt aber wiederum am Meer!) und in der anderen spaziert sie "über den bunten Marktplatz". Aus den beiden Versionen geht jedoch nicht klar hervor, wo genau sich Jesus und Maria befinden.

Weshalb dieses beharrliche Auftreten des Motivs? Das Motiv zeigt deutlich auf eine tief verankerte Vorstellung, die im Lied nicht verlorengelassen durfte, bzw. mit dem Liedinhalt organisch verknüpft war.

Der Sünder hingegen geht in nicht weniger als 35 Fällen auf dem Trockenen (d.h. am Ufer, an der Küste, am Wasser, einen Pfad am Meer entlang, auf dem Trockenen etc.)<sup>18</sup>; nur in 5 Varianten befindet er sich im Wasser (schwimmt - schwebt, fährt mit dem Boot ...). Aus den 20 Varianten geht nicht klar hervor oder ist nicht erwähnt, wo sich der Sünder befindet. Wir können annehmen, daß der Sünder in der ursprünglichen Form nur *am* Wasser war und in den Varianten, wo er sich im Wasser befindet, wahrscheinlich unter dem Einfluß von Maria bzw. Jesus dorthin gelangte.

Der Sünder trifft also Jesus oder Maria, die schwimmen/schweben/auf dem Wasser fahren und ruft ihr/ihm, er/sie solle auf ihn warten. Für gewöhnlich fragen Jesus oder Maria nach seinen Sünden und tragen ihm auf, Buße zu tun (manchmal schicken sie ihn vorher noch zu Mönchen, die ihn läutern sollen). Der Sünder sagt, er sei schon dort gewesen, dort habe man ihn jedoch nicht gewollt u.ä., aber dies ist hier nicht wichtig. Die Frage lautet nun: Wohin fahren denn Jesus und Maria? Explizit ist die Antwort aus der hier aufgeführten Liedvariante ersichtlich, implizit aber eigentlich aus allen Liedvarianten:

*Jezus se je vozil<sup>19</sup> v sveti raj.  
En velik grešnik za Jezusam  
upije:  
"Jezus, počakaj me, da ti  
nekaj povem."  
"Ti nis' vreden, da b' se z  
mano vozil v sveti raj'."  
(...)*

*"Grešnik, zdaj pa le gor' ustan',  
Se pejd' vozit iz mano v sveti raj!"  
"Jaz ne morem gor' ustati',  
Moje kolenca so se prirasle!"  
Potresel ga je,  
Usul se je pepel in prah,  
Duša je šla svetla v nebes  
kakor zvezda.<sup>20</sup>*

<sup>17</sup> Ich berücksichtige alle Varianten, außer jenen, die derart verstümmelt sind, daß der für uns interessante Inhalt nicht mehr daraus hervorgeht.

<sup>18</sup> In wenigen Liedern wird zwar nicht klar gesagt, daß der Sünder über das Wasser geht. Werden im Lied jedoch Verben wie gehen, laufen oder kommen verwendet, so wird das als Gang über trockenen Boden betrachtet.

<sup>19</sup> Leider ist eben aus dieser Variante nicht ersichtlich, daß sich Jesus im Wasser befindet. Aus den meisten anderen Varianten geht dies jedoch klar hervor.

<sup>20</sup> K. Štrekelj, 1980, 496-497, št. 487, iz Horjula.

Im Lied wird explizit gesagt, daß Jesus ins Paradies fahre, d.h. ins Jenseits. Als ihm der Sünder zuruft, er solle auf ihn warten, er habe ihm etwas mitzuteilen, antwortet ihm Jesus, er sei es nicht wert, mit ihm ins Paradies zu fahren. Auch der Inhalt aller anderen Varianten stimmt mit dieser Feststellung überein. Der Sünder kommt in allen Liedern (außer zwei schon ziemlich verstümmelten) ans Ufer und ruft von dort aus Jesus (manchmal wird nicht klar, wo er sich befindet). Auch in diesem Lied stellt das Wasser eine Art Scheidelinie dar, an die der Sünder vor seinem Tod gelangt und die er überqueren will, um ins Paradies zu gelangen, kann dies jedoch nicht tun. Da er nicht in die Hölle will, muß er Buße tun; erst dann wird ihm die Himmelspforte offen stehen. Wäre er nämlich ohne Sünde, könnte er sofort mit Jesus in die andere Welt fahren; da er das aber nicht ist, bleibt die Himmelspforte für ihn geschlossen, solange er nicht Busse getan hat.

Es ist auch interessant zu wissen, daß das Lied beim Toten gesungen wurde:

“Die Sängerin sagt, das Lied sei bei den Toten in Vrhoplje immer in beiden Liedvarianten gesungen worden. In Sv. Trojica sagte man, daß dies ein altes Totenlied sei, das langsamer und gedehnter gesungen wurde. Der Mann der Sängerin, Peter Boštaj, zu Hause in Gorenjevo pri Sv. Ožbaltu, sagte, daß nur der erste Teil als Totenlied gesungen wurde, während der zweite Teil von einem anderen Lied stammt. GNI? Nr. 21.450.”<sup>21</sup>

Gerade im ersten Liedteil tritt wieder das Wasser als Weg auf, der entweder in den Himmel oder in die Hölle führt (in die andere Welt), während im zweiten Teil von der Buße, die dem Sünder aufgebürdet ist, und seiner Erlösung die Rede ist.

Ungeachtet des weit zurückliegenden Ursprungs des Lieds - vermutlich entstand es im Frühchristentum (in der frühchristlichen Epoche) (laut I. Grafenauer) - können wir festhalten, daß das Lied eine Vorstellung einschließt, die mit dem Christentum nicht direkt in Zusammenhang steht<sup>22</sup>, jedoch offenkundig in engem Zusammenhang mit dem Liedinhalt steht, der Vorstellung nämlich, daß das Wasser die Grenze zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten und damit den Weg ins Jenseits - ins Paradies - darstellt.<sup>23</sup>

In der Liedersammlung *Maria, Du schöne Blume* fällt auf, daß Maria nur noch im Lied *Maria und der Fährmann* vorkommt.

In der ältesten slowenischen Liedvariante werden außer Maria noch ihr Mann Josef und der Sohn Jesus erwähnt; sie gelangen ans Meer und wollen hinüberfahren. Da auch das Lied *Die heilige Familie und der Verbrecher*, das von der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten berichtet, so anfängt, zieht I. Grafenauer den Schluß, daß das Lied ursprünglich die Legende über die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten erzählte. Dies würde auch

<sup>21</sup> I.Grafenauer, 1965, 84, Bemerkung zum Lied aus Vrhoplje pri Moravčah (Gesang: Francka Boštaj; Aufnahme: Valens Vodusek - 1957).

<sup>22</sup> In frühmittelalterlichen Interpretationen der Heiligen Schrift findet man zwar die Vorstellung eines irdischen Paradieses, das von der Erde durch Meer und Wüste getrennt ist (Beda Venerabilis) oder sich auf einer Insel befindet (Navigation), jedoch haben auf diese Vorstellungen auch vorchristliche Glaubensvorstellungen Einfluß ausgeübt (vgl. R. Grimm, 1977, 80, 106, 110).

<sup>23</sup> Natürlich muß bei allen Liedern, in welchen sich Jesus, Maria oder andere Heilige im Wasser befinden, untersucht werden, ob dieses Wasser wirklich für den Weg in die nächste Welt steht, oder ob dies vielleicht nur einen häufigen Topos für das Lozieren von Heiligen darstellt. Bisher bin ich bei den slowenischen Volksliedern nur noch beim Hl. Anton auf eine Darstellung im Wasser gestoßen (K. Štrekelj, III., 1980, 312, Nr. 7430), die in einigen kroatischen Volksliedern mit dem Jenseits im Zusammenhang steht (vgl. M. Matičetov, 1944, 33). Im Lied *Mikula mit der weißen Hirschkuh* (I. Šašelj II., 1909, 89, S. 62) tritt noch Nikolaus im Wasser auf, wobei aus einigen serbischen und kroatischen Volksliedern hervorgeht, daß er im Volksglauben den Führer für die Seelen auf ihrem Weg ins Jenseits darstellte, bzw. in die Sphäre des Veles gehörte (vgl. Najveći grijesi, V.S. Karadžić, Srpske narodne pjesme I, 1969, 101-102, S. 209).

die Tatsache erklären, daß es Maria in allen Liedern eilig hat. Nach dem heutigen Volksglauben führt die Flucht nach Ägypten durch die Wüste. I. Grafenauer betont jedoch, daß dem nicht immer so war<sup>24</sup>. Im Lied geht Maria auf ihrer "Flucht" (Wenn wir uns an Grafenaus Auslegung halten) nämlich über das Wasser. In den bekannten Liedvarianten gelangt Maria manchmal ans Meer, an einen See oder einfach an ein nicht näher definiertes Gewässer. Dabei kommt es auch zu Inkonsistenzen. So wird eingangs z.B. das Meer erwähnt, später ist dann aber von einem See die Rede etc. Aus einigen Liedvarianten geht nicht hervor, wie weit Maria gelangt, oder aber es wird gar kein Wasser erwähnt.

Der Grund zur Einreihung dieses Liedes unter jene, die eine vorchristliche Vorstellung vom Wasser als Grenze zwischen dem Diesseits und dem Jenseits belegen könnten, ist die Tatsache, daß dieses Lied in Slowenien am häufigsten beim Toten gesungen wird. Die Anmerkung zum Lied, die von Marijana Kovačević aus Severin na Kolpi festgehalten wurde, bezeugt, daß das Lied auch in Kroatien *kod mrtvaca I karmina*<sup>25</sup> gesungen wurde. Wenn es also ein Lied gibt, das zum "Pflichtrepertoire" des Totengesangs gehört, so trifft dies ganz gewiß auf das Lied *Maria und der Fährmann* zu. Was aber bewirkt, daß ein Lied für den Totengesang beliebt ist?

I. Grafenauer, der die Varianten dieses Liedes auf einen Grundtyp (wo Maria den Fährmann mit seiner Fürbitte nach Erbarmen erhört) und eine abartige Liedvariante neueren Datums (wo der Fährmann nicht erhört wird) aufteilt, meint dazu folgendes:

"... daß Maria den ersten Hilferuf des Fährmanns abweist war im Grundtyp nur als erzieherische Strafe gedacht, damit der Fährmann zur Vernunft komme; nun aber ward sie zum Todesurteil. Und nicht nur für ihn, sondern für alle, die er mitführte. Mit dieser wesentlichen Veränderung hat sich der ursprüngliche Sinn völlig verkehrt. Das Lied bekam doppeldeutigen Charakter. Manche Sänger und Sängerinnen fanden es nun schrecklich ernst und hart - sie sangen und hörten es bei der Totenwache ..."<sup>26</sup>

Wäre wirklich wahr, was I. Grafenauer behauptet, so sänge man das Lied nur dort, wo die Varianten "neueren" Typs bekannt wären. Dies trifft jedoch nicht zu, wurde das Lied doch praktisch überall in Slowenien gesungen. Eine andere Vermutung wäre möglich: Vielleicht ist der Gang übers Wasser im Bewußtsein des Volkes als eine eng mit dem Tod bzw. der Seelenwanderung verbundene Vorstellung verankert geblieben, weswegen das Lied am geeignetsten für den Totengesang dünkte. Diese Annahme steht gewiß auf wackligen Füßen, denn es ist schwierig, Beweise zu liefern, außer man betrachtet das Lied im Zusammenhang mit anderen Liedern mit derselben Thematik. Da es sich jedoch um ein älteres Lied handelt (das metrische Schema des Liedes ist ein Siebensilber mit Anakrusis, was typisch für die frühen slowenischen Erzähllieder ist, sowie die doppelzeilige Strophe untermauert das Ergebnis der Textanalyse, daß diese Legende nämlich zum alten Liedgut gehört. Ein weiterer Beweis sind Ausnahmefälle ohne Strophen, Liedvarianten in Moll und einige zwei- oder dreiteilige Volkslieder mit einfacherer Struktur.<sup>27</sup>), ist gut möglich, daß es in sich noch sehr alte Motive trägt.

<sup>24</sup> I. Grafenauer, 1966, 11-12.

<sup>25</sup> Marija i ladvari, Hrvatske narodne pjesme kajkavske, 1950, 282, S. 337; s. Bemerkungen zum Lied S 436.

<sup>26</sup> I. Grafenauer, 1966, 52-53.

<sup>27</sup> Z. Kumer, 1966, 156.

Das Motiv einer heiligen Person, die (im Boot) über das Wasser fährt, finden wir auch im Lied *Heilige Barbara, Helferin im Tod* - obwohl nur in einer von den Varianten, die von Štrekelj angeführt werden:

*Stoji, stoji široko polje,  
Po polji teče bistra voda,  
Bistra voda, zelena Sava.  
Po njoj plava mala barka,  
V barki sedi sveta Barbara.  
Njo pa srečajo tri stari možje,  
Lepo se njoj naklonijo,  
Klobučece perzdignejo:  
"Pohvalen bodi Jezoš Kristoš,  
Preljuba sveta Barbara!  
Kam se pelaš po bistroj vodi,*

*Po bistroj vodi, zelenoj Savi,  
V lepoj pisanoj barki -  
Kam pa se pelaš po bistroj vodi?"  
"Jaz pa se pelam v pokrajno,  
Gde betežni me želijo!"  
"Idi, idi, sveta Barbara,  
Pa še tudi k nam pridi,  
Dere bomo te želeli:  
Obredi nas svetim Rešnim telom  
No nahrani naše duše  
S pravim živim gosponom Bogom!"<sup>28</sup>*

Doch spielt diese Person wieder eine bestimmte Rolle im Tod, kommt hier nämlich als Beistand im Tod. Die hl. Barbara gilt im Volk oft als Fürbitterin in der letzten Stunde und wird häufig im Wasser dargestellt, obwohl in ihrem Leben nichts auf eine Verbindung mit dem Wasser hindeutet.<sup>29</sup>

Das folgende Lied, das ebenso eine Art Brücke zwischen dem Wasser und den verstorbenen Seelen schlägt, ist das Lied *Drei verlorene Seelen* aus dem Städtchen Slovenska Bistrica:

*...Zviraj mi, zviraj, studenčina,  
V studenčini mi plavajo duše tri,  
V studenčini mi plavajo duše tri.*

*Ta prva je duša le tota,  
Kiera je na Bogi scagala,  
Kiera je na Bogi scagala.*

*Scagati nas vari sam večni Bog  
In ta sveta večna luč:  
Vžgi nam Marija nebeško luč!*

*Ta druga je duša le tota,  
Ker boter z botroj pregreši,  
Ker boter z botroj pregreši.  
Grešiti nas vari sam večni Bog  
In ta sveta večna luč:  
Vžgi nam Marija nebeško luč!*

*Ta tretja je duša le tota,  
Ker družje družje vmori,  
Ker družje družje vmori...<sup>30</sup>*

Im Lied schwimmen die Seelen der Toten in Quellwasser. Es handelt sich hier um Seelen von Sündern, die nach christlichem Maßstab die schwersten Sünden begangen haben. Im Lied haben sich möglicherweise die heidnische Vorstellung von "unreinen Toten", Toten, die "nicht ihres Todes"<sup>31</sup> gestorben sind, und die christliche Vorstellung von "sündigen Seelen" vereint. In beiden Fällen handelt es sich nämlich

<sup>28</sup> K. Štrekelj I., 1980, 609 - 610, št. 647, s Štajerske.

<sup>29</sup> Leto svetnikov 4, 1973, 444-446.

<sup>30</sup> K. Štrekelj I., 1980, 429, št. 400.

<sup>31</sup> Das sind die Seelen jener Verstorbenen, die eines frühen oder gewaltsamen Todes gestorben sind, z.B. bei der Geburt, vom Blitz getroffen etc.

um Seelen, die im Volksglauben nach dem Tod keinen Seelenfrieden finden und deswegen ins Diesseits zurückkehren und den Lebenden schaden. Sie leben nicht mehr in dieser Welt, können aber auch nicht ganz in die andere - sie bleiben also immer irgendwo "dazwischen", und dieses Dazwischen, die Grenze zwischen dem Diesseits der Lebenden und dem Jenseits der Toten, kommt im Lied eben durch die Metapher des Wassers zum Ausdruck.

Hier muß auch auf das Lied *Die ungehorsame, in einen Fisch verzauberte Tochter*, die vom hl. Laurentius spricht, der auf der Suche nach seiner Schwester ist. Diese Schwester hat die Mutter noch vor seiner Geburt verwunschen, weil sie nicht Wasser holen gehen wollte, und das Mädchen verwandelte sich in einen Fisch. Laurentius macht sich auf die Suche nach ihr und findet sie schließlich auch. Die Mutter hatte die Tochter mit den Worten verwunschen:

*Prošla v uno črno goro,  
kadi mi tice ne pojo,  
niti mi ljudi ne hodo!  
Da bi se z ribom stvorila  
i po vodi plavala!*

In der folgenden Liedvariante sieht die Verwünschung so aus:

*Da po gori hódila,  
kako druga zverina,<sup>32</sup>  
da po vodi plivala  
kako druge ribice.*

Und wo sucht sie Laurentius, bzw. wohin führt ihn sein Weg?

In der Variante Nr. 1 aus *Bedenje pri Adlešičih* in Weißkrain heißt es folgendermaßen:

*Vesoljen svet je obšel,  
sestre nikjer ni našel,  
Došel je do jednega zdenčka...*

In der Variante Nr. 2 aus *Vidine pri Preloki* wie folgt:

*Lovrenc (je) došel v črno goro,  
kadi tice ne pojo,  
niti ljudi ne hodo.  
Došel do hladnega studenca...*

Und in der Variante Nr. 3 aus *Adlešiči*:

<sup>32</sup> Das Wort *zverə* bzw. *ljutə zverə* ist ein archaisches Synonym für Veles, den einstigen slawischen Gott der Toten, vgl. Ivanov, Toporov, 1974, 58-61.

Mirjam Mencej

*...prehodil (je) celi svet,  
sestre nikder ni našel.  
Došel je do vodice...*

Werfen wir noch einen Blick auf das Liedende:

Als der Fisch - die Schwester - aus dem Wasser schwimmt, fragt sie Laurentius, ob er von Gott erbitten dürfe, daß sie nach Hause komme. Die Schwester gibt ihm zur Antwort:

*Nečeš nečeš, bratec moj,  
do soda božega,  
neg reci stari mamici:  
Kieri sem gvant nosila,  
naj ubogim razdeli;  
kaj sem zlata imela,  
naj maše plača ž njim.*

*Ne grem doma, Lovrenec,  
tam do soda božjega  
i po sodu kako bo.*

*Nikdar brate Lovrenec  
tam do suda božjega.<sup>33</sup>*

Die Frage ist, wo sich die verwunschene Schwester von Laurentius eigentlich befindet. Augenscheinlich handelt es sich um einen Ort in/an/auf den Bergen, wo Wasser fließt, irgendwo am Ende der Welt (Laurentius wandert um die ganze Welt, ohne sie zu finden), ein Ort, wo weder Menschen noch Vögel leben. Dies ist jedoch auch ein Ort, aus dem es anscheinend keine Wiederkehr gibt. Denn die Schwester antwortet dem Bruder in allen Liedvarianten, sie könne nicht mehr nach Hause kehren; der Weg führe aus dem Wasser nämlich weiter zum "göttlichen Gericht". Der Liedanalyse nach zu schließen könnte es sich auch hier um eine "unrein Verstorbene" handeln, wahrscheinlich wegen der Verwünschung, die über sie ausgesprochen wurde. Es scheint, daß auch dieses Lied eine Art Bestätigung der Vermutung liefert, daß das Wasser in der einstmaligen Glaubensvorstellung die Scheidelinie zwischen Leben und Tod darstellte, die in die andere Welt, die Welt der Toten, führt.

Der Weg der Seele, die in den Himmel kam, führte ebenso unter anderem über das Wasser, z.B. im Lied *Die Seele mit dem goldenen Paternoster*:

*Tam stoji svet tempelj,  
v svetem tempeljnu ena zlata miz'ca.  
Okol' zvate miz'ce stoje zvat' stol',  
Trinajst jogrov.  
Marija špencera po svetem tempeljnu.*

<sup>33</sup> Neubogljiva hči ukleta v ribo, SLP I., 1970, str. 160 - 161, št. 1, 2, 3, Bela krajina.

*Ena uboga duša pršla  
Čez visoko goro, čez zeleno trato,  
Čez globoko vodo, čez peklenšče vrata...*<sup>34</sup>

Dieser Weg über das Wasser in die andere Welt wird nicht nur in diesem Volkslied besungen, sondern findet sich auch häufig in slowenischen Volksgebeten wieder<sup>35</sup>:

*...Ena dušica priteče,  
Marija tako reče:  
"Vprašajmo to dušico, od kod je prišla!"  
"Jest sem prišla  
čez kamnite goré  
čez globoke vodé!"...*<sup>36</sup>

Auch der Weg zu Maria, die im Paradies (oder vor dem Paradies) steht, führt über das Wasser (im zweiten Beispiel ist das Wasser als Grenze sogar ausdrücklich betont):

<i>...Pojmo gledat Na gorico, Na vodico, Kaj Marija dela. Verne duše napaja, V sveti raj poslaja...</i> <sup>37</sup>	<i>...Pejmo spat, Bog je zlat, Čez vodice, Čez mejice, Tam si Marija roke vmiva, Dušice napaja, V svet raj posaja..."</i> <sup>38</sup>
---	---

Auf dieselbe Vorstellung könnte man möglicherweise auch aus den Versen schließen, die sich in den Varianten wie ein rituelles Muster<sup>39</sup> in vielen Volksliedern und Gebeten wiederholen; wer dieses Gebet betet, wird nicht verloren gehen, im Wasser ertrinken, im Feuer brennen (sondern eben in den Himmel kommen):

<i>...Tek bo to molituco molu usak petak an usako saboto večer an nadejjo jutro bo viedu kada umrje: tri dni priet al pa tri ure priet. Marija ga bo varvala u uodo tonit, paku zapriet, sveti Raj odpriet, sada an na venčne čase. Amen.</i> <sup>40</sup>	<i>...Kir bo to molitev modliu, ne bo nikoli vodo utoniu, peklenski ogenj mu ne bo škodu, se bo veselju pri Bogu na vekomaj, amen</i> <sup>41</sup>
	<i>... "Iše bo ga varvau va gorah se zgibit,</i>

<sup>34</sup> K. Štrekelj I., 1980, 422, št. 391.

<sup>35</sup> Man müßte zwar nachprüfen, ob dieses Element nicht auch in Volksgebeten anderer Völker vorkommt, vgl. V. Novak, 1983, 6.

<sup>36</sup> Pojmo spat..., V. Novak, 1983, 239, št. 181 (Srednja vas).

<sup>37</sup> V. Novak, 1983, 125, št. 75 (Gorenjska).

<sup>38</sup> V. Novak, 1983, 128, št. 79 (Kranjska).

<sup>39</sup> M. Matičetov vermutet, daß dies ursprünglich eine Rechtfertigungsrede war (vgl. M. Matičetov, 1948, 30).

<sup>40</sup> U svetem Paradižu, V. Novak, 1983, 522-523, št. 338 (iz Gorenjega Tarbija).

<sup>41</sup> Marija je legla, V. Novak, 1983, 541, št. 350 (Št. Andraž nad Polzelo).



va ognje zgort,  
va vode se potopit...  
Iše be poslau tri angelje  
po njegovo dūšo,  
da jo be prnesle k mene,  
na majo desno stran,  
ke se be spomno  
majeh sveteh ran." Amen.<sup>42</sup>

...De b' se znešu en grešnik  
Al' ena grešnica,  
Vsak dan to molitevco zmolu,  
Ne bo n'kol v vod' tonu,

N'kol v peklenščem vogni goru,  
Se bo pr mn' v nebes'h veselu. Amen!<sup>43</sup>

...Ko to zmoli vsako seboto večer,  
Vsako nedeljo jutro,  
Ne boj se na gori pugubit'  
I na vodi potopit',  
I se ufa tri dušice iz vic izpeljati:  
Perva čočikina,  
druga je mamkina,  
Tretja je sama svoja:  
Raj mi je odpert,  
Pekel mi je zapert!<sup>44</sup>

In allen diesen Gebeten<sup>45</sup> scheint, daß die Hauptgefahr für die Seele auf dem Weg in die andere Welt einerseits das Feuer darstellt (was verständlich ist, ist doch die Hölle, wohin die Seele anstatt in den Himmel auch gelangen kann, im Volksglauben eng mit der christlichen Vorstellung vom ewigen Feuer verbunden; des weiteren kann eine Verbindung zur Aufgabe des Veles-Priesters, niemals das dem Gott Veles gewidmete Feuer ausgehen zu lassen, hergestellt werden<sup>46</sup>), andererseits aber das Wasser und manchmal auch den Berg: Ein ähnliches Motiv ist auch in zwei Gebeten aus Slawonien, zwei Bittgebeten aus Dalmatien sowie zwei Volksgebeten aus Morava zu finden. Dies könnte den slawischen Ursprung dieses Schemas bezeugen, obwohl es sich bei diesen Beispielen möglicherweise nur um ein Aufzählen der schlimmsten Gefahren handelt, die dem Menschen drohen:

"...Tko ovu molitvicu izmoli  
Tripot jutrom,  
Tripot večerom,  
Taj se ne bi bojao  
Vatre goruće,  
Ni vode tekuće,  
Ni bile vile.  
Po sve vike vikom. Amen".<sup>47</sup>

"...Da li pivaš molitvice?  
Tko bi mi izmolio jutrom rano  
I večerom kasno i u podne,  
Čuvao bih ga vištice iduće,

Vila letećih, ogra vičnoga,  
Groma strašnoga,  
vode potopenika,  
Gore pomoćnika. Amen."<sup>48</sup>

"...Oslobodit oće Bog  
I od ognja ognjenoga  
I utopa vodenoga  
Uvik vike Bože, amen!"<sup>49</sup>

"O Jesu, mīj Jesu,  
tys obrana moje.  
Až pūjdu já, pūjdu

<sup>42</sup> Zlate očenaš, V. Novak, 1983, 515-517, št. 334 (Zg. Sorica).

<sup>43</sup> Marija sanja o Jezusovem trpljenju, V. Novak, 1983, 283, št. 221 (Iz Nakla na Gorenjskem).

<sup>44</sup> Marija Boga rodila, v senčico položila, V. Novak, 139, št. 88 (Vrhovska).

<sup>45</sup> Vgl. še I. Šašelj II., 1909, 162, št. 121; 163, št. 123.

<sup>46</sup> Vgl. V.V. Ivanov, V.N. Toporov, 1974, 65.

<sup>47</sup> Reg. von Matasić, M. Kurjaković, 1903, 119.

<sup>48</sup> Reg. von Marica Đurić, M. Kurjaković, 1903, 122.

<sup>49</sup> S. Banović, 1928, 185.

*do svého pokoje.  
A kdýž nýni usnu,  
opatřuj mě, Pane,  
at' moja dušička  
ráno zdrava vstane.  
Ochraň všecy lidi  
od ohně a vody.  
Od moru a hladu  
a všeliké škody.*<sup>50</sup>

*"Primluj se za nas  
dycky a každý čas,  
o, svaty Michale,  
mi k tobě volame  
a pomoc žadame,  
naš mili patrone.  
Ochran nas od škody,  
od ohně a vody,  
o, svaty Michale atd..."*<sup>51</sup>

Weswegen gerade das Wasser (und der Berg), ist schwer zu erklären, außer wir gehen von der Vermutung über das Bestehen einer Vorstellung aus, die noch vor dem Auftreten des Christentums im Volk verwurzelt war - der Vorstellung nämlich, daß der Weg der Seele in die andere Welt über das Wasser (und den Berg<sup>52</sup>) verläuft. Dies ist, wie Katičić<sup>53</sup> bewies, auch der Weg des Georg - Jarylo, der im Frühling aus Veles' Welt der Toten in Peruns Welt der Lebenden zurückkehrt. Darauf macht das folgende Gebet aufmerksam, in dem der hl. Georg als jener bezeichnet wird, der den "rechten Weg" zur Jungfrau Maria<sup>54</sup> zeigen soll, bzw. als jener, der den Seelen nach dem Tod den Weg zeigt:

*...Alleluja, alleluja!  
pomozí nam ta sueta nedeyla  
nu sueti iuray oroshnik,  
kir nam pravy pravi pot  
po seleni travizi  
k eni uodi toplizi.  
ker diua Maria  
bele roke umiva,  
zherne ozhy spira,  
greyshne dushe napaje...*<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Dětska Večerní, F. Sušil, 1951, str. 65, št. 68.

<sup>51</sup> Zum Erzengel Michael, F. Sušil, 1951, S. 68, Nr. 73. Nicht auszuschließen ist aber auch der Einfluß folgender Bibelverse (sh. Bücher der Propheten, Jesaja, 43, Verse 2 und 3):

"Wenn du durchs Wasser schreitest,  
bin ich bei dir,  
wenn durch Ströme,  
dann reißen sie dich nicht fort.  
Wenn du durchs Feuer gehst,  
wirst du nicht versengt,  
keine Flamme wird dich verbrennen.  
Denn ich, der Herr, bin dein Gott,  
ich, der Heilige Israels, bin dein Retter."  
Vgl. Preroške knjige, 1958, Izajja, 43: 2-3.

<sup>52</sup> Mehr über die Bedeutung des Berges bei den Vorstellungen über die Welt der Toten, sh. Z. Šmitek, 1993; 1994.

<sup>53</sup> Glej R. Katičić 1987, 1989, 1990, 1991.

<sup>54</sup> Daß Marija im Paradies oder davor steht, geht aus anderen Volksmotiven hervor, obwohl sie in diesem Gebet "sündige Seelen" labt.

<sup>55</sup> V. Novak, 1983, 136-138, št. 87 (iz Uskokov).

Im folgenden Gebet wird sogar ein Schiff erwähnt, das in die andere Welt hinübersetzt, obwohl hier ein rein metaphorischer Charakter des Vergleichs nicht ausgeschlossen ist.

*Pohvalen bodi Jezus Kristus!  
O, sveti križ,  
bodi nam en paradiž,  
lestvica v nebesa  
ino ladja na ovi svet.<sup>56</sup>*

Unsere Vermutung wird möglicherweise durch ein Lied aus Limače bestätigt. Darin wird dem Toten ausdrücklich eine gute Reise und guter Wind auf dem Meer gewünscht. Man könnte fast sagen, daß in diesem Gebet klar die Vorstellung zum Ausdruck kommt, daß die Seele nach dem Tod über das Meer in die andere Welt gelangen muß, wobei der Wind dabei behilflich sein soll, daß sie möglichst schnell ankommt:

Joštinja in Limače - jetzt dreiundneunzig Jahre alt - kennt von ihrer Mutter, die vor dem Krieg auch mit mehr als neunzig Jahren gestorben war, folgenden Segen<sup>57</sup>:

*Jas léžam dov  
u imenə križanəga Ježəša,  
od Ježəšavo gnado,  
z Ježəšavo məčjə,  
z Ježəšovo kryjo.  
Buh Oča mi je rekov dónka leči,  
trdnó zəspátə,  
se nəkogar bátə,  
tri nebešče angale k məne pəsrata,  
edən me bode špižav,  
tə druji me bode bižav,  
treče me njebe nev brz tə rəšnega təlesa mrjéta.  
Sonce zgodej haja,  
Jezus z groba vstaja,  
Jezus v grob pada:  
"Avbe, avbe moje rance,  
káko məne zvo boló,  
te bliče ən tə zgájžvane!  
Der bə tak čvovak nə svetə biv,  
da bə se nə moje rance spumnu,  
jes bə mu nev datə tri duše rešt,  
óčəno pa matrno pa njega samega."  
Sa vlika čast bodə dana Bogu Oču,*

<sup>56</sup> Pri križu, V. Novak, 1983, 555, št. 360 (Veržej).

<sup>57</sup> Daß es sich um ein äußerst altes Gebet handelt, bezeugen auch die Worte V. Novaks: "Ich habe den Eindruck, daß unter ihnen (den slowenischen Volksgebeten - Bem. M.Mencej) die älteste Klasse jene ist, die so anfängt: Gott befahl, sich niederzulegen ... mit der Erwähnung von drei Engeln." (V. Novak, 1983, 16).

*sa čast bodə dana vsen svetnikan,  
pokoј vsem tə mrtvam,  
srenča nə potu,  
pihast nə morju.  
Požegnaj nas dəvica  
s tvojan sinan Ježəšan.  
Pojdə pred mənó, pojdə zə mənó,  
vsako uro, vsako mənuto, vsakə čas. Amen.<sup>58</sup>*

Dies sind Lieder und Erzählungen aus der slowenischen (bzw. einige Varianten aus der kroatischen) Volksliteratur, aus denen man auf eine ältere Glaubensvorstellung schließen könnte, die in der slowenischen Volkstradition und im Volksglauben jedoch kaum mehr erkennbar ist; nämlich, daß der Weg ins Jenseits über das Wasser führt. Außer eventuell beim ersten erwähnten Lied *Der Musikant vor der Hölle* kann keinesfalls von einer Beziehung zur griechischen Mythologie gesprochen werden. Das rituelle Schema, in dem neben dem Feuer als Hauptgefahr für die Seele nach dem Tod auch das Wasser und der Berg angeführt werden, kann ganz einfach nicht eine Weiterführung der antiken Überlieferung sein (und auch nicht der christlichen), ebensowenig wie die Lieder und Gebete, in denen die Seelenwanderung in den Himmel über das Wasser und den Berg geschildert wird. Eben diese ständige Präsenz von Wasser und Berg beweist eine in der slowenischen Volksliteratur fest verankerte Vorstellung, für die höchstens bei der Reise des Georg aus Veles' Welt Parallelen anzutreffen sind, d.h. in einem authentisch slawischen Mythos, keinesfalls jedoch in der Antike oder im Christentum. Auch die anderen Lieder, in denen die Bedeutung des Wassers als Scheidelinie erst nach detaillierter Analyse gefunden werden kann, deuten auf keine Verbindung zur christlichen oder antiken Überlieferung. Man könnte also von einer Vorstellung sprechen, die tief in der slowenischen Volksliteratur verwurzelt ist und bei der es sich nicht lediglich um ein Übernehmen oder Anpassen der griechischen mythischen Vorstellung handelt. Natürlich reicht es nicht aus, nur in der slowenischen Volksliteratur auf Spurensuche zu gehen; erst eine Übersicht über die Bräuche, Überbleibsel der Glaubensvorstellung über das Jenseits und sprachwissenschaftliche Vergleiche werden die Vermutung, daß diese uralte mythische Vorstellung auch unter den Slawen und Slowenen bestand bzw. authentisch verwurzelt ist, wirklich bestätigen (oder verwerfen) können.

#### Literatura

- Banović Stjepan, *Prosjacke molitvice (Drevnik u Dalmaciji)*, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena 26, Zagreb 1928, str. 182 - 186.
- Bezljaj France, *Slovansko \*igrъjъ, \*vurgъjъ in sorodno*, *Onomastica Yugoslavica VI.*, Ljubljana 1976, str. 57-69.
- Clemen Carl, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, *Aus Natur- und Geisteswelt* 544, Leipzig - Berlin 1920.
- Čajkanović Veselin, *Puštanje vode o Velikom četvrtku*, *Studije iz religije i folkloru*, *Srbski etnografski zbornik* 31, Beograd 1924, str. 56-84.

<sup>58</sup> Z. Kumer, 1981, 104-105.

- Grafenauer Ivan, Spokorjeni grešnik, Študija o izvoru, razvoju in razkroju slovensko - hrvaško - vzhodnoalpske ljudske pesmi, Dela SAZU 19, Razreda za filološke in literarne vede II., Ljubljana 1965.
- Grafenauer Ivan, Slovensko - hrvaška ljudska pesem Marija in brodnik, Dela SAZU 21, Razreda za filološke in literarne vede II., Ljubljana 1966.
- Grimm Reinhold R., Paradisus coelestus, Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis zum 1200, Medium aevum, Philologische Studien, Bd. 33, München 1977.
- Hrvatske narodne pjesme kajkavske, Zagreb 1950.
- Ivanov V. V., Toporov V. N., Slavjanske jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy, Moskva 1965.
- Ivanov V. V., Toporov V. N., Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej, Moskva 1974.
- Katičić Radoslav, Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, Wiener Slavistisches Jahrbuch, Band 33, Wien 1987, 23-43.
- Katičić Radoslav, Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, Wiener Slavistisches Jahrbuch, Band 35, Wien 1989, 57-98 .
- Katičić Radoslav, Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, Wiener Slavistisches Jahrbuch, Band 36, Wien 1990, 61-93.
- Katičić Radoslav, Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2), Wiener Slavistisches Jahrbuch, Band 36, Wien 1990.
- Katičić Radoslav, Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2), Wiener Slavistisches Jahrbuch, Band 37, Wien 1991.
- Kotlarjevskij A., O pogrebal'nyh običajah poganskih Slavjan, Moskva 1868.
- Kotnik France, Storijske, Koroške narodne povedke in pravljice I., II., Celovec 1957, 1958.
- Kumer Zmaga, Pesem o Mariji in brodniku z glasbenega vidika, Dela SAZU 21, Razreda za filološke in literarne vede II., Ljubljana 1966 .
- Kumer Zmaga, Od Dolan do Šmohora, Iz življenja Ziljanov po pripovedovanju domačinov, Celje 1981.
- Kurjaković Mijo, Molitve. U Vrbovi (Slavonija), Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena VIII, Zagreb 1903, 119-123.
- Leto svetnikov IV., Ljubljana 1973.
- Matiččetov Milko, Rezijska pripovedna pesem, Etnolog XVII, Ljubljana 1944, str. 25 -33.
- Matiččetov Milko, O etnografiji in folklori zapadnih Slovencev, Slovenski etnograf I, Ljubljana 1948, 9-56.
- Matiččetov Milko, Godec pred peklom, Sodobnost XVII, Ljubljana 1969, 204-206.
- Mencej Mirjam, Vrba - posrednik između ovog i onog sveta, Kodovi slovenskih kultura I, Beograd 1996.
- Möderndorfer Vinko, Narodne povedke iz Mežiške doline, Ljubljana 1924.
- Möderndorfer Vinko, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, 5. knjiga, Celje 1946.
- Niederle Lubor, Slovanské starožitnosti, Život starých Slovanů, Oddíl kulturní, Dílu I., svazek 1, V Praze 1912.
- Novak Vilko, Slovenske ljudske pesmi, 1. knjiga (Ljubljana 1970), 2. knjiga (Ljubljana 1981).
- Novak Vilko, Slovenske ljudske molitve, Ljubljana 1983.
- Slovenske ljudske pesmi I, 1970 (uredili Z. Kumer, M. Matiččetov, B. Merhar, V. Vodušek).
- Strajnar Julijan, Mitološke prvine v slovenski ljudski pesmi, Traditiones 19, Ljubljana 1990, 169 - 176.

- Sušil František, *Moravské národní písně*, Praha 1951.
- Šašel Josip, Ramovš Franc, *Narodno blago iz Roža*, Maribor 1936 - 1937.
- Šašelj Ivan, *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada II.*, Ljubljana 1909.
- Šmitek Zmago, *Tibet in Evropa: Stereotipi in arhetipi*, *Etnolog* 3, Ljubljana 1993, str. 67-76.
- Šmitek Zmago, *Primerjalni vidiki slovenskega ljudskega izročila o Atili*, *Traditiones* 23, Ljubljana 1994, 187-201.
- Štrekelj Karel, *Slovenske narodne pesmi*, 1 - 4, Ljubljana 1980, (1. izdaja: 1895 - 1923).
- Trojanović Sima, *Stari slovenski pogreb*, *Srpski književni glasnik*, knjiga 3, Beograd 1901.
- Trstenjak Davorin, *O gromski sekiri imenovani Taran-balta sekira*, *Slovenske novice* 1959, str. 10-11, 27-29, 34-36.
- Trstenjak Davorin, *Mythologične drobtine*, *O verbi*, *Slovenski glasnik*, Celovec 1862, 175.

## Predstava o vodi kot meji z onstranstvom v slovenskem ljudskem slovstvu

Mirjam Mencej

Mitična predstava o vodi, ki ločuje med seboj svet živih in svet mrtvih, je zelo pogosta v mitologijah raznih narodov. O tem, da so jo poznali tudi Slovani, skorajda ni dvoma. Vendar pa se preučevalci slovanske mitologije ne strinjajo glede tega, ali so to mitično predstavo (in odgovarjajoči obred - pokop ali sežig v čolnu, ki ga nekateri avtorji povezujejo s to predstavo) Slovani sprejeli od drugih ljudstev (najpogosteje pripisujejo pokop oz. sežig v ladji skandinavskemu vplivu, mitsko predstavo o vodi - meji pa grškemu vplivu) ali pa gre za prvotno slovansko predstavo. Da bi lahko našli odgovor na to vprašanje, se je bilo potrebno lotiti raziskovanja na več ravneh: prvo plast predstavljajo starejša poročila, zapiski, slike idr., ki pričajo o tej predstavi (in obredu), drugo plast novejši zapisi o ljudskih predstavah o drugem svetu, ljudske pesmi, pripovedi, pregovori ter šege ob smrti, tretjo plast pa jezikoslovje. Članek predstavlja le del teh raziskav, in sicer sledove te predstave v slovenski slovstveni folklori.

Vsaj v dveh slovenskih ljudskih povedkah je mogoče zaslediti predstavo o neki vodi, ki ločuje svet živih in mrtvih med seboj. V prvi mrtvi prijatelj živega povabi s seboj. Dolgo časa hodita, ko naposled prideta do vode, ki jo mrtvi lahko prekorači, živi pa ne. V drugi povedki pa se je neki "poštenjak" odpravil skozi jamo pod zemljo - na spodnji stopnici ga čaka star mož, ki se mu ponudi za vodnika. Pot ju je vodila prek treh rek do četrte reke, sredi katere je majhen otok. Za rekami so bili travniki, na katerih sta videla ovce, žanjice in ovna, ki sta se borila - vse to so bile po vodnikovih besedah duše umrlih.

Tudi dekle, ki je narekalo za umrlo materjo, je v narekanju opozarjalo mater, da jo bo pot po smrti vodila mimo treh vodnjakov, ob katerih pa naj se ne ustavlja.

V slovenskih ljudskih pesmih lahko to predstavo zasledimo v pesmi *Godec pred peklo*, ki pa velja za nadaljevanje antičnega mita o Orfeju. Naslednja pesem, ki bi lahko pričala o obstoju te predstave, pa je pesem Spokorjeni grešnik. Pesem govori o grešniku, ki sreča Jezusa ali Marijo in ga / jo prosi, da bi šel z njim / njo. Toda zaradi grehov, ki jih je storil, se mora prej pokoriti, šele zatem lahko pride v nebesa. Zanimivo je, da sta Jezus oz. Marija v skoraj vseh različicah te pesmi v vodi, medtem ko je grešnik največkrat na suhem (na obali) in ju od tam prosi, če gre lahko z njima. Vprašanje, ki se pojavi, je, kam se Jezus oz. Marija peljeta. Odgovor, da v "sveti raj" (se pravi na drugi svet), je eksplicitno razviden iz ene različice, implicitno pa iz skoraj vseh. Zanimivo je tudi, da se je po besedah informatorjev pesem pela med "vahtanjem" mrličev, in to zlasti njen prvi del (v katerem se pojavlja ta predstava).

Svete osebe v vodi zasledimo še v dveh pesmih. Prva je pesem *Marija in brodnik*, v kateri Marija pride do vode in prosi brodnika, naj jo prepelje prek nje. Prav ta pesem se najpogosteje poje ob mrličih. Druga pa je pesem *Sv. Barbara, pomočnica ob smrti*, v kateri

sv. Barbara prihaja na pomoč ob smrti po vodi (v njenem življenju sicer ni najti povezave z vodo).

V pesmi *Tri pogubljene duše* najdemo duše umrlih grešnikov v studenčnici. V pesmi sta se verjetno združili poganska predstava o nečistih mrtvecih in krščanska o grešnih dušah - v obeh primerih gre namreč za duše, ki po smrti ne najdejo pokoja in se zato vračajo, strašijo ljudi in jim škodijo. Večno ostajajo torej nekje "vmes", in ta vmesni kraj, meja med svetovoma, se v tej pesmi in enako tudi v pesmi o sv. Lovrencu, ki išče svojo ukleto sestro, razkriva prav v obliki vode.

Med tovrstne pesmi uvrščamo tudi *Duša z zlatim paternoštrom*, v kateri pot dušo v nebesa eksplicitno vodi med drugim prek vode. Predstava o poti prek vode (in pogosto tudi gore) v nebesa se pogosto ponavlja tudi v slovenskih ljudskih molitvah. Na isto predstavo bi lahko sklepali tudi iz verzov, ki se kot nekakšen ritualni obrazec ponavljajo v mnogih slovenskih ljudskih pesmih in molitvah: Kdor bo to molitev zmolil, se ne bo na gori izgubil, v vodi utonil, v peklu zgorel (pač pa bo prišel v nebesa). Zdi se torej, da so glavne nevarnosti za dušo na poti v raj ogenj (kar je razumljivo, saj je pekel v zavesti ljudi tesno povezan s krščansko predstavo o večnem ognju), voda in gora. Zakaj prav voda in gora, je težko razložiti, razen če sprejmemo domnevo o obstoju predstave, ki bi jo Slovani poznali še pred nastopom krščanstva, da pot na drugi svet vodi prek vode in gore. Prek njiju vodi tudi pot Jurija iz Velesovega sveta mrtvih, kot je dokazoval R. Katičič, zato je posebej zanimiva molitev, v kateri je prav sv. Jurij naprošen, da kaže pot do Marije.

Kot zadnji sta predstavljeni še dve molitvi, ki sta zanimivi zato, ker se v njiju posebej omenja "ladja na ovi svet" oz. se izraža željo, da bi bili mrtvim dana sreča na poti in vetrc na morju".

Iz vseh navedenih primerov lahko torej ugotovimo, da ni nikjer najti zveze z antično in še manj s krščansko tradicijo, pač pa bi lahko našli paralele kvečjemu z Jurijevo potjo iz Velesovega sveta, se pravi z avtentičnim slovanskim mitom.



# Kres

## Die Sonnwendbräuche der Slowenen

*Helena Ložar-Podlogar*

*The paper analyses the traditional way of celebrating Midsummers' Day in Slovenia, which combines the pagan cult of Sun-worship with folk beliefs and customs connected with fire, processions, singing, gift-giving, beliefs in the magical power of plants, and Christian blessing.*

Obwohl, astronomisch gesehen, nach dem gregorianischen Kalender die Sonne auf ihrem Weg den Gipfel schon am 21. Juni erreicht, gilt der aus der alten Überlieferung des julianischen Kalenders erhaltene Sonnwendtag am 24. Juni bei dem Volk als der längste Tag im Jahr. Die Erkenntnis, daß die Sonne den Gipfel ihres scheinbaren Himmelsweges erreicht hat und daß der Tag nun immer kürzer sein wird, erfüllt den Menschen immer wieder mit Angstgefühl. In seiner einfachen Gesinnung meinte er der Sonne mit magischen Praktiken ihre Kraft erhalten zu helfen. Ein solches Mittel sollte das Feuer sein. Der Glaube an die magische Rolle des Sonnwendfeuers dürfte in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Sonnenkult (der Heliolatrie) stehen. Zwar ist heute in der Volkskunde das Phänomen des Sonnenkultus zur Seite getreten. Das slowenische Material weist jedoch sehr unmittelbar auf Reste des Sonnenkultus hin, die man schwer übersehen kann. Zum Glauben an die magische Bedeutung des Feuers gesellt sich nämlich der Glaube an die Sonnengottheit. Als Erinnerung an diesen Glauben, obwohl schon mit christlicher Beimischung, erscheint ein Gebet aus dem Gaital (Zbiljska dolina), welches im Jahre 1851, leider nur als Fragment veröffentlicht wurde:

*Jes se obrnam pruti svetami sonci,  
pruti božjami zhodi,  
pruti Ježišavim grobi...<sup>1</sup>*

*Ich wende mich zur hl. Sonne,  
zu Gottesaufgang,  
zu Jesu Grab...*

Der Sonnenglauben dürfte wohl auch in dem in ganz Slowenien bekannten Lied *Sijaj, sijaj, sončece* (Scheine, scheine Sonnelein...)<sup>2</sup> hervortreten. Der erste Teil dieses Liedes ist heutzutage schon fast vergessen. Matija Majar und Urban Jarnik verdanken wir es, daß uns in ihren Aufzeichnungen aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts wenigstens ein Teil der Gaitaler Fassung erhalten geblieben und später in der Volksliedersammlung von Karel Štrekelj veröffentlicht ist.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Majar Matija, Slovenski običaji, Slovenska Bčela 2/1, Celovec 1851, S. 185.

<sup>2</sup> Štrekelj Karel, Slovenske narodne pesmi III., Ljubljana 1904 - 1907, verschiedene Varianten unter Nr. 5131 - 5150, S. 197-202.

<sup>3</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5129 (Aufgezeichnet von M. Majar) und 5130 (Aufgezeichnet von U. Jarnik) S. 196.

*Zarja mi gore shaja,  
Ljepa zarja mi gore gre,  
Za zarjo mi gre sončice,  
Oj, rumeno sončice!*

*Le čakej, čakej, sonce,  
Ti rumeno sončice,  
Jes ti man vliko povedati,  
Pa še vliko več prašati.*

*“Jes pa ne mô čakati,  
Man masa vliko obsevati:  
Vse dolince in hriberce,  
Tudej vse vboje sirotice.”<sup>4</sup>*

Die Fortsetzung ist die in ganz Slowenien bekannte oben erwähnte heutige Fassung  
*Scheine, scheine Sonne:*

*Sijaj, sijaj sončece,  
oj sonce rumeno!  
“Kako bom pa sijalo,  
k’ sem vedno žalostno!”*

*Sonce zgodaj gori gre,  
dekleta jokajo,  
bi rade še ležale,  
pa vstati morajo.*

*Sonce zgodaj doli gre,  
pastirji tarnajo,  
domov bi radi gnali,  
pa črede nimajo.*

*Sijaj, sijaj sonce,  
oj sonce rumeno!  
“Kako bom pa sijalo,  
k’ sem vedno žalostno!”*

*Das Morgenrot, es steigt empor,  
das Morgenrot, es kommt hervor,  
der Röte folgt die Sonne,  
der gelbe Sonnenschein.*

*“O warte, warte, Sonne,  
du gelber Sonnenschein,  
vieles ich dir zu erzählen hab,  
noch mehr hätt ich zu fragen.*

*Warten kann und darf ich nicht,  
muß scheinen vielerorts,  
auf Täler und Berge all,  
auf jedes arme Weisenkind...*

*Scheine, scheine Sonne,  
du gelber Sonnenschein!  
“Wie könnte ich wohl scheinen,  
muß immer traurig sein!”*

*Wenn ich zu früh erscheine,  
die Mädchen weinen sehr,  
sie möchten gerne schlafen,  
und dürfen dann nicht mehr.*

*Wenn ich zu spät verschwinde,  
werd ich vermaledet,  
nach Haus möchten die Hirten,  
die Herde ist zerstreut...”*

*O, scheine, scheine, Sonne,  
du gelber Sonnenschein.  
“Wie könnte ich wohl scheinen,  
muß immer traurig sein...”*

<sup>4</sup> Die meisten Lieder übersetzte N.Kuret.

## Die Personifizierung der Sonne

Die göttliche Sonne mußte früher oder später die menschliche Gestalt annehmen. Die Sonnengottheit, altslawisch Svetovit, der "goldhaarige und goldhändige Sohn des Himmelherrn", wurde bei den Slowenen Kresnik.<sup>5</sup> Sein Name wird nach Fran Miklošič<sup>6</sup> aus dem altslawischen "krēs", temporum mutatio, Sonnwende, abgeleitet. Kresnik ist also der göttliche Held der Sonnwende. Seine Gestalt aus der altslowenischen mythologischen Darstellungswelt ist heute samt den verschiedenen Sagen und Märchen ganz verschwunden. In diesen Sagen und Märchen erfuhr Kresnik eine allmähliche Wandlung von der Gottheit zum Sonnenhelden, am Ende zu einem weltlichen Herrscher mit märchenhaften Eigenschaften, zuguterletzt sogar zum Zauberschüler. Den Kern dieser Märchen bilden die Erzählungen über den Kampf zwischen der Gottheit des Lichtes und der Gottheit des Dunkels. Daraus hat sich die Sage vom Kampf zwischen den Helden Kresnik oder Krsnik und den bösen Drachen entwickelt.<sup>7</sup>

Das Christentum hat Kresnik schon recht früh durch den hl. Johannes den Täufer zu verdrängen versucht. Kresnik büßte deshalb immer mehr von seinem mythologischen Charakter ein, und es blieb endlich nur noch der Name bestehen.

## Aufbau des Alten Sonnwendfestes

### *Sonnwendfeuer*

Obwohl die Sonnwendfeuer in die heidnischen Zeiten reichen, haben wir aus dieser Zeit keine schriftlichen Berichte. Die ersten Quellen finden wir erst vom 13. Jh. an. Der Brauch tritt jedoch schon ganz verchristlicht auf, darum nennt man die Sonnwendfeuer auch bei den Slowenen einfach Johannisfeuer (= *ivanjski*, bzw. *šentjanževski kresovi*).<sup>8</sup>

Noch lange wurde bei den Slowenen die alte Regel beachtet, das Feuer nur aus dem Stein zu schlagen. Man meinte, das Feuer habe sonst nicht die richtige Kraft. Hie und da brannten die Feuer schon einige Tage vor und noch einige Tage nach dem 23. Juni. Darüber berichtet unser Polyhistor J. W. Valvasor in seiner Ehre des Herzogthums Crain. Zu seiner Zeit brannten die Sonnwendfeuer in Žumberak, an der slowenisch-kroatischen Grenze neun Tage vor dem 23. Juni und noch acht Tage nach diesem Datum.<sup>9</sup>

Schon der slowenische Volkskundler Janez Navratil konnte Ende des 19. Jh. feststellen, daß alle Slawen ( wie auch Germanen) das Sonnwendfeuer am liebsten auf Hügeln und auf Bergen brennen ließen. Er erklärt es damit, daß man in der Heidenzeit der Sonne näher sein wollte.<sup>10</sup> Die alte Sitte ist erhalten geblieben; die Sonnwendfeuer brennen an den seit je üblichen Orten, doch ist die Absicht heute eine andere; man wünscht lediglich, daß das Feuer weit in der Umgebung sichtbar sein soll. Der Ort, wo das Johannisfeuer brennt, befindet sich zwar noch immer auf Höhen, doch liegt es im allgemeinen auch in der Nähe von

<sup>5</sup> Kuret Niko, Praznično leto Slovencev II, Celje 1967 (1), S. 86.

<sup>6</sup> Miklošič Fran, Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindibonae 1862 - 1865. S. 319.

<sup>7</sup> Kelemina Jakob, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje 1931. S. 35 - 41 und 339 - 351.

<sup>8</sup> Kuret, wie Anm. 5, S. 88.

<sup>9</sup> Johann Weichard Valvasor, Die Ehre des Herzogthums Crain IV/12, Laibach - Nürnberg 1689, S. 88.

<sup>10</sup> Navratil Janez, Slovenske narodne vraže in prazne vere. Letopis Matice Slovenske 1887, S. 101.

Wegkreuzungen, so z.B. im Pöllander Tal (Poljanska dolina), in Krka-Tal, im Reifnitztal (Ribniška dolina), und im Weißkrain (Bela krajina) wird der Holzstoß überhaupt nur bei Wegkreuzungen errichtet.

Ähnlich wie bei vielen anderen Bräuchen überlassen die Burschen die Anregung für die Sonnwendfeier allmählich den schulpflichtigen Jahrgängen. Nur noch im Gaital, hier und da jedoch auch in Weißkrain, im Drautal und in Unterkrain ist das Sonnwendfeuer noch immer die Verpflichtung und der Obhut der erwachsenen Burschen überlassen.

Schon das Einsammeln von Brennmaterial war früher eine rituelle Handlung. Der Beitrag galt als Pflicht: wer nichts gab, versündigte sich. Oft wurde sogar bestimmt, wieviel Brennmaterial jedes Haus beisteuern mußte.

Der Holzstoß ist gewöhnlich sehr groß, oft um einen hohen verzierten Baum, oder um eine Stange - "kresni mlaj" - aufgebaut, mit vielfarbigen Bändern und mit einer Fahne am Wipfel geschmückt. In einigen Orten Oberkrains (Gorenjsko) pflegte man noch bis zum Ersten Weltkrieg in die Mitte des Holzstoßes eine Tanne zu stecken, die mit bunten Kränzen geschmückt war. Diese Tanne wurde "Blume" (*roža*) genannt. Die Kränze wurden von den Mädchen aus roten Nelken gewunden. Die Burschen gingen mit der Tanne am Abend, als der Holzstoß schon bereit war, von Haus zu Haus, um die Kränze einzusammeln. Das Mädchen stand beim Fenster im oberen Stock, ließ den Kranz fallen, und die Burschen mußten ihn mit der Tanne auffangen. Die Tanne wurde immer schwerer, denn es gab manchmal sogar bis zu zwanzig solcher Kränze aufzufangen.<sup>11</sup>

Eine Überlieferung aus dem Pöllander Tal in Oberkrain beweist uns, wie sehr man von der heiligen Macht des Feuers überzeugt war. Einer von den Burschen verfluchtete nämlich das Feuer, das nicht brennen wollte. Im Nu kam ein starker Windzug und das Feuer verbreitete sich über das ganze Dorf. Man mußte mit Weihwasser das Feuer löschen, damit wenigstens ein Teil des Dorfes übrigblieb.<sup>12</sup>

Andererseits werden mit dem Sonnwendfeuer auch ungemütliche Scherze getrieben. Besonders in Kärnten geschieht es oft, daß das Sonnwendfeuer, wie man sagt, "erblüht", d.h. das Feuer wird einen oder zwei Tage zu früh angezündet. Im Gaital ist es ein Streich der Burschen aus dem Nachbardorf. Dasselbe kommt auch im Jauntal (Podjuna) vor. Die Ursachen sind entweder Neid wegen eines recht großen Holzstoßes, oder Streitigkeiten eines Mädchens willen.

Neben den Maien, die in der Mitte des Holzstoßes stecken, sollen wir noch die eigentlichen Sonnwendmaien erwähnen, die man heutzutage immer öfters an der höchsten Stelle im Dorf aufzustellen pflegte. Ein bis zu acht Meter hoher Tannenstamm wurde abgerindet, obenauf werden ein schöner Tannengipfel mit der slowenischen Fahne und ein Kranz befestigt. Die Tanne wurde gewöhnlich gestohlen, lautlos ins Dorf gebracht und sofort in die schon vorbereitete Grube gesteckt.

#### *Feuersprünge*

Ausgesprochen ritueller Charakter dürfte den Feuersprüngen beigemessen werden. Dem Feuer hatte man schon in der Urzeit eine besondere Reinigungskraft (*lustratio*) zugeschrieben. Wenn man das Feuer überspringt und dadurch mit ihm in unmittelbare Berüh-

<sup>11</sup> Kuret, wie Anm. 5, S. 89.

<sup>12</sup> Möderndorfer Vinko, Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo II. Prazniki. Celje 1948, S. 290.

rung kommt, wird man nicht nur gereinigt, sondern auch geheimnisvoller Mächte teilhaftig, die uns vor Krankheiten und vor Zauber beschützen. Matija Majar<sup>13</sup> berichtete von Feuersprüngen aus dem Karstgebiet zwischen Görz (Gorica) und Triest (Trst), wo nach dem Volksglauben die Sprünge der Gesundheit bekömmlich sein sollten. Auch im Žumberak an der kroatisch-slowenischen Grenze pflegte man im 17. Jh. nach Valvasor das Sonnwendfeuer zu überspringen. Die Mütter trugen sogar ihre Kinder über das Feuer "... damit die gesund bleiben ..." <sup>14</sup> Im Übermurgebiet (Prekmurje)<sup>15</sup> pflegten die Mädchen das Feuer zu überspringen, vorher banden sie sich jedoch einen Hanfstrick um die Hüften. Dies sollte sie das ganze Jahr vor Schmerzen in den Hüften beschützen. Falls sich jedoch der Strick dabei löste, drohte dem Mädchen ein uneheliches Kind. Die Auffassung über die Bedeutung der Sprünge artete mit der Zeit in Wahrsagerei aus, oder man erfand ganz willkürliche Erklärungen (z.B.: man muß das Feuer überspringen, damit die Flöhe ihre Kraft verlieren usw.). Gewöhnlich üben nur die Mädchen diese Wahrsagerei aus. In ganz Slowenien gilt es, daß das Mädchen, welchem der Feuersprung gelingt, noch in demselben Jahr heiraten wird.

#### *Scheibenschlagen, Feuerräder, Fackellauf*

Die magischen Vorstellungen gebrauchen das Feuer noch zu anderen rituellen Bräuchen: die häufigsten sind das Feuerräderrollen, das Scheibenschlagen und der Fackellauf. Den indoeuropäischen Vorstellungen entspricht das Rad als Sonnensymbol. Darum pflegte man vielerorts Feuerräder ins Tal rollen lassen. Man mußte der Sonne mit magischen Mitteln helfen; ein davon war das brennende Rad. Vor gut hundert Jahren zeichnete der slowenische Mythologe und Volkskundler Davorin Trstenjak ein Lied auf, welches die untersteirischen Burschen vermutlich bei diesem Brauch sangen<sup>16</sup>:

*Kaj raste brez korenja?  
Kamen raste brez korenja.  
Kaj cvete brez cveta?  
Praprot cvete brez cveta.*

*Let', kolo, let',  
cvet', praprot, cvet',  
škrop', dekle, škrop',  
hoja, hojsa, hop.*

*Was wächst ohne Wurzelwerk?  
Der Stein wächst ohne Wurzelwerk.  
Was blüht wohl ohne Blüte?  
Das Farnkraut blüht ohne Blüte.*

*Rolle, Rad, rolle,  
blühe, Farnkraut, blühe,  
gieß Wasser, Mädal, gieß,  
hoja, hojsa, hop.*

Besonders interessant ist der Brauch des Scheibenschlagens. Dieser Brauch ist für die Ostalpen charakteristisch und bei den Friulanern, den Deutschen und den Slowenen verbreitet. Als erster beschrieb im Jahr 1851 diesen Brauch bei den Slowenen der Kärntner Volkskundler Matija Majar.<sup>17</sup> Er beschrieb die Stimmung beim Sonnwendfeuer und erwähnte das Schlagen von Feuerscheiben. Es waren viereckige Brettchen aus Buchenholz mit einem Loch in der Mitte. Die "Scheibe" wurde auf einen Stock gesteckt und im Sonnwendfeuer

<sup>13</sup> Majar, wie Anm. 1, S. 184.

<sup>14</sup> Valvasor, wie Anm. 9.

<sup>15</sup> Möderndorfer, wie Anm. 12, S. 253.

<sup>16</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5152, S. 203.

<sup>17</sup> Majar, wie Anm. 1.

angezündet. Nicht weit vom Feuer war ein Brett bereit, an einem Ende etwas erhöht befestigt. Mit der brennenden Scheibe schlug der Junge auf dieses Brett. Die brennende Scheibe machte einen hohen, glühenden Bogen durch die Luft. Je höher die Scheibe flog, desto schöner war es. Bevor der Junge die Scheibe schlug, rief er, wem zu Ehren oder auf wessen Gesundheit die Scheibe fliegen solle. Die erste flog immer zu Ehren des Kirchenpatrons oder zu Ehren Johannis des Täufers. Die folgenden Scheiben waren einzelnen Personen zugeordnet.

Für das Scheibenschlagen muß man geschickt sein. Wenn die Scheibe schön und im richtigen Bogen fliegt, ist es alles richtig. Wenn sich die Scheibe jedoch nicht vom Stock lösen will, bedeutet es, daß der Junge noch lange auf die Heirat warten wird. Auch die Richtung, welche die Scheibe anschlägt, ist bedeutungsvoll; in dieser Richtung soll der Junge oder das Mädchen, dem die Scheibe bestimmt ist, seinen Partner suchen. Wenn die Scheibe im Schwung zerbricht, bedeutet das - nach altem Glauben - Unglück für jenen, der sie geschlagen hat. Die Scheiben wurden schon einige Tage früher vorbereitet. Manchmal sind sie nicht viereckig, sondern rund, aus Birkenstämmen gesägt: der Durchmesser beträgt 20 cm, die Räder sind 1 bis 2 cm dick und sind in der Mitte durchbohrt, so daß man sie auf einer Schnur anreihen konnte. Einen solchen Kranz hängten sich die Kinder um den Hals und gingen damit zum Ort der Sonnwendfeier. Neben dem großen Sonnwendfeuer brannte noch ein kleines und in dieses warfen die Kinder ihre Scheiben. Die Jungen stecken dann eine brennende Scheibe nach der anderen auf ihre Haselstöcke und schlugen sie in die Luft.

Dieser Brauch war nicht nur bei den Kärntner Slowenen, sondern auch im oberen Savatal, im Kanaltal und im Soča-Tal bekannt. Man trifft ihn auch, zwar vereinzelt, in Unterkrain in der Gottscheer Nachbarschaft.

Im Jahre 1887 berichtete der slowenische Volkskundler Navratil<sup>18</sup> vom Brauch der "Sonnwendräderchen" in der Umgebung von Reifnitz, weiter bei Seisenberg und in der Weißkrain. Den Brauch hatten die Deutsch-Gottscheer, die sich im 14. Jh. in Unterkrain angesiedelt haben, mitgebracht. Doch nur wenige slowenische Dörfer am Rand dieses Gebietes übernahmen ihn.

In einigen Orten in Gailtal (Egg bei Hermagor, Brdo pri Šmohorju) wurden nicht nur Scheiben, sondern auch Kränze in die Luft geschleudert und zwar die Scheiben von den Burschen, die Kränze jedoch von den Mädchen.<sup>19</sup> In Škofja Loka (Oberkrain) zündete man, nach J. Navratil,<sup>20</sup> seinerzeit im Sonnwendfeuer Birkenbesen an, die dann brennend in die Luft geschleudert werden. Dieser Brauch ist eigentlich nicht so selten. In Innerkrain (Notranjsko)<sup>21</sup> umwickelte man am Sonnwendabend eine Stange mit Stroh und zündete sie an. Mit solchen Fackeln ging man aufs Feld und kreiste eine Zeitlang damit umher. Etwas ähnliches berichtete der steirische Chronist aus dem unteren Petauer Felde (Ptujsko polje), wo die Burschen vor dem Johannistag mit brennenden Strohbüschen zwischen den Feldern zu laufen und zu singen pflegten.<sup>22</sup>

Alle diese verschiedenen Feuerbräuche dürfen als Reste ehemaliger magischer Zeremonien und als Reminiszenzen an den einstigen Sonnenkultus bewertet werden.

<sup>18</sup> Navratil, wie Anm. 10, S. 118.

<sup>19</sup> Möderndorfer, wie Anm. 12, S. 286.

<sup>20</sup> Navratil, wie Anm. 10, S. 104.

<sup>21</sup> Möderndorfer, wie Anm. 12, S. 306.

<sup>22</sup> Pajek Josip, Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovincov. Ljubljana 1884, S. 56.

Die altertümliche Feierstimmung kommt noch heute beim Sonnwendfeuer zum Ausdruck. Die Jugend singt und tanzt, Gesang und Gejauchze ertönen um die Sonnwendfeuer in ganz Slowenien, das ist aber heute auch alles. Speziell rituelle Sonnwendlieder haben sich nur noch in Weißkrain erhalten. Der Tanz hatte jedoch nicht immer rituellen Charakter.

### *Sonnwendsängerinnen*

Als besonders charakteristische Abwehrzeremonien gelten die Umgänge der Sonnwendsängerinnen *kresnice* oder *ladarice*. Der Name "ladarice" wurde aus dem Namen einer vermutlich slawischen Göttin Lada abgeleitet. Sie sollte die Beschützerin der Liebe und der Gesundheit gewesen sein; ihre Priesterinnen waren die "ladarice". Neuerdings meint man jedoch, das Wort "lada" sollte nur ein falsch verstandener Freudenruf sein.<sup>23</sup>

Die *ladarice* zogen von Pfingsten, ja sogar vom Georgitag an bis zum Johannistag durch die Dörfer. Vielleicht nahmen die Frühlingsfeiern unserer Vorfahren wirklich einen längeren Zeitabschnitt in Anspruch. Der Höhepunkt wurde am Sonnwendfeiertag erreicht. Heute ist der Name *ladarice* im allgemeinen auf das kroatische Gebiet beschränkt, in Slowenien ist die Benennung *kresnice* (Sonnwendsängerinnen) üblich. Dabei denkt man jedoch immer nur an Weißkrain, obwohl uns ältere Berichte auch von den *kresnice* aus anderen Gebieten Sloweniens erzählen. So waren sie seinerzeit in der Untersteiermark<sup>24</sup> bekannt. Dort versammelten sich die Mädchen vom Georgitage an bis zum Johannistag jeden Abend bei einem Bildstock, bei der Dorfkapelle oder in einem aus Tannen- oder Kieferzweigen eigens gebauten Zelt, das mit Blumen und Bändern geschmückt wurde, um dort zu singen. Das Zelt wurde *majka*, d.h. Mutter genannt und darin verbrachten die Mädchen Nacht für Nacht, wenn sie mit ihren Umgängen und ihren Liedern die Felder zu beschützen trachteten. Am Johannisabend sangen sie zum letztenmal, dann steckten sie das Zelt in Brand. Vermutlich beendeten sie ihren Dienst mit einem Festmahl beim Feuer.

Eines unserer schönsten Sonnwendlieder erinnert an die *kresnice* aus Kärnten (Koroško). Das Lied, in Štrekeljs Sammlung veröffentlicht, hat Matija Majer im vorigen Jahrhundert in Rosental (Rož) aufgezeichnet und so dem Vergessen entrissen.

*Devica tri kresujejo,  
na sred vesi kres nitijo:  
"Bog daj ti drô, oj kraljič mlad!"*

*Drei Mädlein die Sonnwend feiern,  
inmitten des Dorfes ihr Feuer brennt,  
"Gott segne dich, o junger Prinz!"*

*Taku lepu spreplajo,  
da se je daleč šlišalo,  
daleč v deveto déželo.*

*So sangen sie recht wunderschön,  
es hallte laut, man hört es weit,  
es drang bis in das Neunte Land.*

*Kaj mladi kraljič govori:  
"Al je to glas žeganih zvonov?  
Bil je to glas drobnih tic,  
bil je to glas čistih devic?"*

*Was spricht der junge Königssohn?  
"Ist das geweihter Glockenklang?  
Ist es der Vöglein zwitschernd Lied?  
Oder gar keuscher Jungfrau Stimm?"*

<sup>23</sup> Kuret, wie Anm. 5, S. 99.

<sup>24</sup> Pajek, wie Anm. 22, S. 57.

*Daj mi konjča frišnega,  
da šitro ta pojezdim ga,  
da jaz sam še slišol bom,  
kaj je to kej za en glas!*<sup>25</sup>

*Bring mir allher ein frisches Pferd,  
will sprengen rasch dem Schalle nach,  
möcht selber nachsehen, was es sei,  
was diese Stimme wohl sein mag!*

Das Lied bestätigt, daß es sich um einen rituellen Dienst handelte, welcher von unbescholtenen Mädchen verrichtet werden mußte. Noch mehr, dieses Lied dürfte das Gedenken an die Sonnengottheit bergen. Wer sonst könnte dieser "junger König" sein, den wir bei den Sonnwend schon angetroffen haben? Das Lied wurde mit der Zeit selbstverständlich stark umgeformt und bekam märchenhafte Züge; der junge König erkor eines von drei Mädchen als seine Braut. Auch dieses erinnert an eine andere mythische Begebenheit, die unsere Vorfahren zur Sonnwendzeit feierten - nämlich an die Sonnenhochzeit.

Obwohl die Berichte spärlich sind, darf man zu Recht schließen, daß der Brauch der Sonnwendsängerinnen seit eh und je in ganz Slowenien verbreitet war. Wir besitzen Nachrichten sogar aus Städten, so aus Ljubljana und aus Tržič (Neumarkt in Oberkrain).<sup>26</sup> Im Jahre 1851 berichtet man, daß am Sonnwendabend die Mädchen durch die Stadt zogen, verschiedene Lieder sangen und den Zuhörern Blumensträuße brachten. Sie bekamen dafür ein bescheidenes Geschenk in Form von Geld. In Tržič<sup>27</sup> verlief der Brauch ohne Umgänge. Die armen Familien stellten am Sonnwendabend ein weißbedecktes Tischlein vor das Haus. Auf dem Tisch stand ein Tannenbäumchen und unter diesem zwei Teller mit Blumensträußen. Die Mädchen boten den Vorübergehenden die Blumensträuße an und bekamen dafür Geld.

#### *Sonnwendgelage*

Die großen Feiern wurden schon seit Vorzeiten mit Festmahlen verbunden, wo einige rituelle Speisen besonders verehrt wurden.

Die Berichte darüber aus Slowenien sind sehr sparsam - einige Belege haben wir jedoch aus dem Jauntal in Südkärnten, aus der Steiermark (Štajersko) und aus Innerkrain und nur wenige aus Unterkrain (Dolenjsko). Charakteristisch ist die *Johannishochzeit*. Daran erinnert das *Festmahl der kresnice* am Sonntag nach den Sonnwendfeiern. In Weißkrain, im Kostel an der kroatischen Grenze und in der Umgebung von Banja Loka bei Gottschee (Kočevje) sammelten die Mädchen am Sonnabend Gaben für die Johannishochzeit ein. Bei diesem Festmahl, welches am ersten Sonntag nach den Sonnwendfeiern stattfand, wurden ein Bräutigam und eine Braut gewählt. Dieses symbolische Brautpaar stellten immer ein angesehener Bursche und ein angesehenes Mädchen dar, die anderen Mädchen waren Kranzeljungfrauen und die Burschen Brautführer.

Dieser Brauch erinnert an das Pflingstpaar aus dem europäischen Westen, welches man in Slowenien wahrscheinlich auf die Sonnwend übertrug. Auch dieses Brautpaar hat seine magische Bedeutung - symbolisch sollte es die allgemeine Fruchtbarkeit fördern.

<sup>25</sup> Štrekelj Karel, Slovenske narodne pesmi I, Ljubljana 1895-1898, Nr. 297, S. 339-340.

<sup>26</sup> Majar, wie Anm. 1, S. 186.

<sup>27</sup> Turnšek Metod, Pod vernim krovom IV. Od kresa do adventa. Ljubljana, Trst 1946, S. 22.



## Magische Praktiken zur Sommwend

### Wasser

In der Sonnenwende besitzt auch das Wasser magische Kraft. Der Glaube daran reicht noch in die Urzeit, und das Christentum hat ihn - obwohl nicht offiziell - geheiligt. Im Mittelalter war man ja überzeugt, daß alle Quellen, Flüsse, Teiche und Brunnen in der Sommwendzeit geweiht seien und daß das Waschen in der Sommwendnacht nicht nur gesund sei, sondern auch Glück bringe. Die Kirche kämpfte umsonst dagegen und betonte, daß dieser Aberglaube von den Heiden übernommen worden ist. Ziemlich bekannt war das Begießen mit Wasser. Beim Sommwendfeuer wurden die Mädchen von den Jungen sehr oft mit Wasser begossen. Die ursprüngliche magische Bedeutung wurde jedoch durch den Aberglauben ersetzt. Das begossene Mädchen sollte nämlich bald heiraten. Der Brauch wird auch bei den Hirten in Oberkrain angetroffen. Der Sommwendtag war einst der Meßtag. Festgekleidete Mädchen überreichen den Hirten sauber gespülte Melkkübel, die Hirten jedoch begossen sie mit dem Wasserrest aus dem Kübel. Jenes, das tüchtig naß war, wurde in Ehren gehalten, wogegen es als eine Schande galt, wenn ein Mädchen trocken blieb. Dieser rituelle Brauch wurde später auch von den Kindern aufgenommen. Die Kinder machen sich Holunderspritzen und bespritzen einander zu Sommwend in der früh und bei dem Sommwendfeuer.

### Pflanzen, Bäumchen

Die geheimen Mächte der Pflanzen meinte der Mensch in früheren Zeiten erkannt zu haben. Er entdeckte vorerst ihre Heilkraft, begann ihnen jedoch auch magische Kräfte zuzuschreiben.

Die Sonne erfüllt in der Sommwendzeit auch die Pflanzen mit ihrem Segen. Dem Sonnengott waren einige Pflanzen besonders lieb, sie waren deshalb dem Menschen heilig. Nur bei wenigen wissen wir warum.

Die wichtigsten rituellen Pflanzen des Sommwendabends und des Sommwendtages sind bei den Slowenen der *Adler-Saumfarn*, die weiße *Wucherblume* oder *Margerite*, das heilkräftige gelbe *Johanniskraut* und die buschige *Spierstaude* oder der *Johanniswedel*.

Bei dem Adler-Saumfarn unterscheidet man die Pflanze an sich und den Samen. Der Zauber steckt besonders im Farnsamen. Wer ihn unbewußt bei sich trägt, wird unsichtbar, er hört und versteht, was das Vieh spricht, besonders am Weihnachtsabend. Seine Zauberkräft erhält das Farnkraut gerade zur Sommwendzeit. Zum Samen gelangt man nur in der Sommwendnacht, zu Mitternacht oder einen Augenblick nachher.

Am Sommwendabend pflegte man seinerzeit in ganz Slowenien große Sträuße von Farnkraut zu sammeln und es auf dem Boden im Gang, im Wohnzimmer, unter dem Bett, vor dem Eingang, auf dem Hof und im Stall auszustreuen. Man glaubte, in den Nacht würde der hl. Johannes der Täufer vorsprechen, um auf dem Farnkraut auszuruhen. Am nächsten Tag sammelt man Farnwurzeln und steckt sie unters Dach, um das Haus vor Brand zu schützen oder sie dem Vieh zu verabreichen. Das Farnkraut soll auch die Schlangen vertreiben. Demselben Zweck dienen auch die Wucherblumen oder Margeriten, die

noch heute zum bekannten Orakelspiel verwendet werden, und das gelbe Johanniskraut, das kreuzweise an den Fenstern befestigt wird, damit der Blitz nicht ins Haus einschlägt.<sup>28</sup>

Die Sonnwendpflanzen werden einzeln verwendet, man bindet sie jedoch auch zu Sträußen und windet sie zu Kränzen, mit welchen Türen und Fenster geschmückt werden. Wenn sie trocken sind, wird mit ihnen bei einem drohenden Gewitter *geräuchert*. Dieser Brauch erstreckt sich über das ganze slowenische ethnische Gebiet. Eigenartig ist ein anderer Brauch, der auch fast überall in Slowenien bekannt ist. Sträußlein oder Kränzlein aus Johannisblumen werden aufs Dach geschleudert. Man wahrsagt je nachdem, ob der Strauß oder der Kranz beim ersten oder erst bei einem späteren Wurf auf dem Dach bleibt, oder je nachdem, ob der Strauß mit den Stengeln nach oben oder nach unten zu liegen kommt. Es soll Leben oder Tod des Betroffenen bedeuten, noch häufiger jedoch eine hervorstehende Heirat.

Man wollte die Zauberkraft der Sonnwendpflanzen auch auf den Feldern wirken lassen. Man begegnet da einer eigenartigen Symbiose vorchristlicher Zaubervorstellungen und christlicher Sakramentale. Ein Beispiel: in jede Ecke des Ackers steckt man am Sonnwendabend eine Spierstaude, gleichzeitig wird jedoch der Acker mit Weihwasser besprengt. Die Sonnwendpflanzen werden hie und da durch Ruten und Stauden aus dem Palmbuschen ersetzt, der Zauber wich der Weihe des christlichen Sakramentals. Heidnischer Zauber und christliche Weihe vereinigen sich in den sogenannten "mlajčki", kleinen Maien, welche man auf den Äckern aufstellt.

Eine besondere Zauberkraft soll in der Sonnwendnacht der Holunderstrauch entwickeln. In Kärnten und in der angrenzenden Steiermark nahmen die heiratslustigen Mädchen zu ihnen Zuflucht. Im Schlafhemd kletterten sie auf den Strauch, rüttelten ihn und sprachen den Zauberspruch:

*Bez bezá,  
daj možá,  
le mladá,  
kar stará.*<sup>29</sup>

*Holler, Hollerstrauch  
gib einen Mann,  
einen jungen wohl,  
einen alten nicht.*

Es ist interessant festzustellen, daß zahlreiche wahrsagerische Bräuche der Sonnwendnacht vollkommen denselben Bräuchen der *Silvesternacht* entsprechen (Bleigießen, das Orakel mit Grashalmen, mit Stimmen, die irgendwo hörbar wurden usw.). Genauso wie am heiligen Abend ist es in der Sonnwendnacht - allerdings nur vermittelt des Farnsamens - möglich, *die Sprache des Viehes* zu verstehen. Dieser Glaube ist allen Slowenen bekannt. Allgemein bekannt ist auch der Glaube an vergrabene Schätze, welche in der Sonnwendnacht mit einer bläulichen Flamme "blühen". Unter Beachtung strenger Vorschriften kann man den Schatz "haben". In der Sonnwendnacht kann man, laut vielen Sagen, im Zauberkreis den Teufel rufen.

<sup>28</sup> Kuret, wie Anm. 5, S. 110.

<sup>29</sup> Kuret, wie Anm. 5, S. 125.

### Verlauf von Sonnwendfeiern in der näheren Vergangenheit

Die Sonnwendfeuer brennen in Slowenien Jahr für Jahr noch heutzutage, doch nimmt ihre Anzahl ab und ist die einstige Feier gänzlich in Vergessenheit geraten. Es ist ein Glück, daß rechtzeitige Aufzeichnungen aus dem vorigen Jahrhundert uns ermöglichen, das alt-slowenische Zeremoniell der Sonnwendfeier in großen Zügen zu erkennen, obwohl davon kaum etwas im lebendigen Brauchtum übriggeblieben ist.

Meinen Beitrag möchte ich mit der kurzen Darstellung zweier bezeichnender Sonnwendfeierbeispiele aus Slowenien beschließen. Das erste, aus Weißkrain (Bela krajina), ist eine Rekonstruktion nach alten Beschreibungen und aus erhaltenen Liedertexten; das zweite, aus der Untersteiermark (Spodnje Štajersko), weist auffallende Neuerungen auf und stellt ein hervorragendes Beispiel dar, wie man vorchristliches Brauchtum zu verchristlichen versuchte.

Die **Weißkrainer** Sonnwendfeier dürfte als Archetypus der altslowenischen Sonnwendfeier angesehen werden. Es war üblich, daß einige Burschen von Haus zu Haus gingen, den Hauswirt und die Hauswirtin bei den Namen zum Feuer einluden und sich danach singend zu dem schon angezündeten Feuerstoß begaben. Die Lieder mit ihren Weisen sind uns in der Sammlung Slowenischer Volkslieder<sup>30</sup> erhalten geblieben. Die Reihenfolge der Lieder, die beim Feuer gesungen wurden, war der Überlieferung nach ursprünglich streng bestimmt. Schon das erste Lied überrascht uns: es ist eine alte Weise mit einem unverständlichen Kehrreim und spricht von der Liebe zwischen Bruder und Schwester: der Bruder bietet der Schwester seine Liebe an, doch sie weist es als Schande und Sünde zurück. Man sang das Lied, wie man es übernommen hatte, der Dialog ist unverblümt dargebracht, doch hat er nie Ärger erregt, die Begebenheit wurde nie als Blutschande empfunden. Unser größter und bekanntester Brauchtumsforscher Niko Kuret war der Meinung, der Kern des Liedes sei in den Sagen von der Hochzeit des Sonnenhelden und der Erde zu suchen, die ja beide Kinder des Sonnengottes waren. Es dürfte deshalb tatsächlich der Rest eines kultischen Gesanges vorliegen, der zu Beginn der Feier gesungen wurde. Die Schlußverse, welche Schande und Sünde erwähnen, dürfen nach Kuret wohl erst nachträglich, aus christlichem moralischem Empfinden, hinzugefügt worden sein, weil der Gesang offenbar nicht zu verdrängen war.<sup>31</sup>

Das zweite Lied war ein Lied von Johannes dem Täufer, auch mit einem unverständlichen Kehrreim und einem dunklen, ungeklärten Ende. Johannes wandert auf einer goldenen Brücke, und eine Stimme befiehlt ihm: Taufe, Johannes, mein Söhnchen! (Wie soll ich es taufen, da ich den Namen nicht kenne?) In der Vorstellungswelt des Volkes wird man als Kind getauft; deshalb wurde - dem Liede nach - Jesus als kleines Kind von Johannes getauft.

Das dritte Lied singt von Jelena, welche inmitten eines ebenen Feldes das Jesuskind in einer goldenen Wiege wiegt. Da kommen die Juden herbeigerannt und wollen von Jelena das Jesuskind haben, doch sie gibt es nicht her.

In allen drei Liedern könnte man eine sinngemäße Reihenfolge erblicken. Das erste und älteste Lied - die Sonnenhochzeit; das zweite Lied - Johannes als Festpatron tauft

<sup>30</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5005-5011.

<sup>31</sup> Kuret, wie Anm. 5, S. 138.

das Jesuskind; das dritte Lied - das Jesuskind wird von Feinden bedroht. So ist Jesus an die Stelle des einstigen Sonnengottes getreten, allein die dunklen Mächte wollen ihn wegschaffen; seine Widersacher sind jedoch nach dem Evangelium die Juden, deshalb werden in der Vorstellungswelt des Volkes die alten heidnischen Mächte mit den Juden verwechselt.

Nach diesen obligatorischen Liedern war die weitere Liederreihe frei: man sang verschiedene Lieder, darunter auch Kirchenlieder. Wenn das Feuer allmählich erlöscht, sang man ein Abschiedslied - gewöhnlich das Lied vom Bienlein mit dem Kehrreim "schön ist die Rose Maria!" Das Bienlein fliegt über den Berg, besucht den Vater und fragt ihn, ob er die rote Rose gesehen habe. Er antwortet, sie sei schon lange verwelkt. Ist das die Wehmut wegen der ausklingenden Feier?

*Bila je, bila, pa je ni,  
Lepa je roža Marija!  
Zvenila, zvenila, davne dni,  
Lepa je roža Marija.<sup>32</sup>*

*Sie war es wohl, doch ist nicht mehr.  
Schön ist die Rose Maria.  
Verwelkt ist sie schon lange her.  
Schön ist die Rose Maria!*

Nachdem das Feuer ausgegangen war, folgte der Umzug durch die Weinberge und durch die Felder. Auch jetzt galt in früheren Zeiten eine bestimmte Reihenfolge der Lieder. Zuerst sang man das Lied von einem Mädchen Zorja, welches ihren Ring verloren hatte und ihren Vater, ihre Mutter und Geschwister ersuchte, ihn zu suchen, doch erst ihr Geliebter fand ihn. Der Hintergrund dieses Liedes dürfte eine uns noch unbekanntes mythologische Begebenheit sein.

Diesem ersten Lied folgt ein typisches Umganglied, mit welchem Marias Segen für die Getreidefelder, Weinberge und für das Dorf erfleht wurde:

*Marija se rano stajala,  
rano staja i opravlja,  
ki se v naše polje spravlja:  
naše polje obrodilo,  
z dobrim žitom i šenico,  
saki snopek po kuplenik,  
razstavica tri četiri!  
... ki se v naše selo spravlja,  
naše gore obrodile,  
naše selo se (=vse) veselo!<sup>33</sup>*

*Früh ist aus dem Bett Maria,  
früh verrichtet sie die Arbeit,  
unsere Felder zu besuchen:  
nun bringt unser Feld die Fülle,  
guten Roggen, Weizenernte,  
jede Garbe ein Maß Körner,  
jede Mandel drei und viere.  
...unser Dorf auch zu besuchen,  
und Gedeih den Reben bringen,  
unser Dorf ist übergücklich!*

Überall, wo die Slowenen singen, ist das dritte Lied bekannt. Es ist das Lied von drei Vögeln, welche als Gesandte Gottes Segen in die Getreidefelder, in die Weinberge und in das Dorf bringen. Zwei Varianten dieses Liedes veröffentlichte K. Štrekelj.<sup>34</sup> Hier nur die erste Strophe in der Übersetzung von N. Kuret:

<sup>32</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5028.

<sup>33</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5041.

<sup>34</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5043, 5044.

*Tri tičice, tri tičice  
morje obletele.  
Prva nosi, prva nosi  
klasek od šenice.  
Da b' ga, Bog daj, da b' ga, Bog daj,  
v naše polje dela!  
Ona ga je, ona ga je  
v naše polje dela :  
Naše polje, naše polje  
jako obrodilo.*

*Drei Vögelein, drei Vögelein  
sind rund ums Meer geflogen.  
Das erste hat, das erste hat  
'ne Weizenähr' im Schnabel -  
Gott wolle es, es läßt die Ähr'  
ins Feld wohl fallen lassen:  
nun wird das Feld, nun wird das Feld  
gar reiche Früchte tragen ...*

Das zweite Vögelein trägt eine Traubenbeer und hat sie den Weinbergen anvertraut, das dritte jedoch bringt Gesundheit, Freude und Wohl...

Der Umgang durch Feld und Weinberge wurde schon in der ersten Hälfte des 19. Jh. aufgegeben, es blieb nur noch die Erinnerung daran in den Texten der Gesänge erhalten:

*Mi smo nocoj malo spale,  
ki smo polje varovale  
in ga Bogu izročale.<sup>35</sup>*

*Wenig schliefen wir heut nacht,  
haben Feld und Flur bewacht,  
sie in Gottes Hut gebracht ...*

Beim Umgang durch die Weinberge sangen die Umgänger:

*Jezus, Marija po gori hodijo,  
zlat križec v rokah nosijo,  
ki naše gore žegnajo:  
žegnaj jih, žegnaj Bog, Marija!*

*Jezus, Maria im Weinberg wandern,  
ein goldenes Kreuzlein in der Hand,  
und segnen unsere Weinberge:  
segnet sie, segnet sie, Gott, Maria!*

*Ne hodi, vince, iz gore,  
čemo ti dati rezače,  
ne hodi vince iz gore,  
čemo ti dati stavlače....<sup>36</sup>*

*Verlaß, oh Wein, den Weinberg nicht,  
wir wollen dir Schnitter besorge ...*

(es werden dann alle Arbeiter aufgezählt, welche im Weinberge in Betracht kommen: Hauer, Binder, Weinleser...)

Bei dem Umgang durch die Felder sangen die "Kresnice"

*Stoji, stoji ravno polje,  
v ravnem polji rožce tri.  
Ta prva rož'ca je le ta:  
oj drobna je šeničica....<sup>37</sup>*

*Es liegt, es liegt das breite Feld,  
im breiten Felde Blümlein drei.  
Das erste Blümlein ist wohl dies:  
Es ist das zarte Halmgetreide ...*

(das zweite - die allerliebste Traubenbeer, die an jeder Messe teilnimmt... das dritte - das Liebchen Jungfrau Maria...)

<sup>35</sup> Navratil, wie Anm. 10, S. 120.

<sup>36</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5049.

<sup>37</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5064.

Die Kresnice gingen gewöhnlich zu viert. Sie hatten ein einfaches Sonntagskleid an, doch ohne bunten Gürtel und ohne Bänder. Sie ließen sich nicht erkennen und banden sich deshalb das weiße Kopftuch ("peča") derart fest, daß es fast das ganze Gesicht verdeckte. Manchmal gab es mehrere Gruppen von "Kresnice", und jede Gruppe sang vor jedem Haus, ohne je ins Haus zu treten. Oft besuchten sie noch die Dörfer in der Nachbarschaft, so daß der Umgang auch die ganze Nacht dauerte. Die Lieder haben gewöhnlich vier Teile: *einen Gruß* ("Gib Gott, gib Gott einen guten Abend, gib uns Gott ein gutes Jahr"), *ein Loblied* (jedem Einwohner des Hauses sein eigenes Lied) und *die Bitte um ein Geschenk*:

*Dajte, dajte darovajte,  
Daj nam Bože dobro leto!  
Mi nimamo kada stati,  
Mi smo nocoj malo spale,  
malo spale, rano vstale...*<sup>38</sup>

*Gebt uns, was ihr habt bereit,  
denn zum Warten fehlt die Zeit,  
kurz war unser Schlaf heut Nacht,  
früh schon sind wir aufgewacht.*

Die Sängerinnen bekamen gewöhnlich zwei Eier, etwas Mehl, Fett und Speck, ein Stück Weizenbrot und auch etwas Geld. Dieses Geschenk wird schon vorher vorbereitet, und man muß damit, wenn die Sängerinnen zufälligerweise nicht kommen sollten, bis zum Sonnenaufgang warten, und niemand darf die Gaben berühren, sonst gibt es keinen Segen im Hause. Die "Kresnice" danken singend für die Gaben, und nur selten, im Falle, daß man sie nicht erwartet hat und keine Gabe verabreicht, verfluchten sie das Haus:

*Vaša vrata polna blata,  
vaši hiši sami miši,  
na vašem vrti sami krti ... !*<sup>39</sup>

*Eure Tür mit Kot beschmiert,  
eurer Haus sei voller Mäuse,  
in ihrem Garten lauter Maulwürme ... !*

Die streng rituellen Normen des Sonnwendbrauchtums hatten bis zuletzt den archaischen Charakter der Melodien und der Singart rein erhalten. Neben den alten bestehen mancherorts auch die neueren Melodien. Das Lied ist nicht leicht zu singen: die ersten zwei Mädchen fangen an, die nächsten fallen ein und wiederholen am Ende jeder Strophe den Vers: *Gibt uns Gott ein gutes Jahr!* Das Gesang darf nicht unterbrochen werden, sonst sollte das einen Toten im Haus, wo sie mit dem Singen stehengeblieben sind, bedeuten. Auch sind als Sonnwend Sängerinnen nur ernste Mädchen geeignet, die nicht lachen und miteinander schwätzen.

Die ganz bestimmten Gaben, die die Sonnwend Sängerinnen erhielten, wurden am Ende verteilt und verkauft, oder es wurde - nach einem Bericht aus dem Jahr 1842<sup>40</sup> - am nächsten Sonntag ein Festmahl mit Musik und Tanz veranstaltet.

Die *kresnice* aus Weißkrain sind das letzte Echo eines Brauches, welche alle Slowenen bis zum Gailtal kannten. Sie sind - nach Boris Orel<sup>41</sup> - die Schützerinnen des slowenischen

<sup>38</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5075.

<sup>39</sup> Štrekelj, wie Anm. 2, Nr. 5127.

<sup>40</sup> Thomschitsch Bernhard, Der Vorabend des Johannisfestes zu Weinitz in Unterkrain. Carniolia 2 (1839-1840), S. 57-58; auch: Kapelle Johann, Der Johannisabend im Möttlinger Boden. Carniolia 5 (1842-1843), S. 69-71.

<sup>41</sup> Orel Boris, Slovenski ljudski običaji. In: Narodopisje Slovencev I, Ljubljana 1944, S. 342.

Bauern: sie nehmen die Felder und die Weinberge in der Sommwendzeit, wenn Hexen und böse Dämonen besondere Macht haben, in ihre Obhut. Doch sie sind nur dann erfolgreich, wenn sie selbst höhere übermenschliche Wesen waren. Die Art, wie sie ihr Gesicht verummern, und die Macht, die in ihren Wünschen und Drohungen steckt, ist, nach Orel, ein Beweis dafür, daß die Kresnice zu ihrer Zeit viel mehr als heute tatsächlich Abwehrgestalten der Sommersonnwende darstellten, mit welchen im Vorfrühling die Faschingsmasken, mitten im Frühling jedoch der Grüne Georg in Zusammenhang gebracht werden können.

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts versuchte die Kirche, die Umgänge der Kresnice zu verbieten. Der Brauch wurde allerdings nicht ganz ausgerottet, obwohl er unter dem Einfluß der neuen Verhältnisse schon Ende des Jahrhunderts von selbst zu siechen begann. In siebziger Jahren dieses Jahrhunderts hingegen wird er - obwohl nur als touristische Veranstaltung - wieder ins Leben gerufen.

Die ihrem Wesen nach der Weißkrainer Sommwendfeier fast analoge Sommwendfeier aus der Umgebung von Ormož (Friedau) in der **Untersteiermark** ging schon früh einen anderen Weg. Ein Bericht aus dem Jahr 1895<sup>42</sup> gibt ein anschauliches Bild der Entwicklungsstufe, welche die Feier erreicht hatte - um dann aufgegeben zu werden.



Zum ersten ist es bezeichnend, daß die Rolle der ursprünglichen Sommwendtänzerinnen betont von den Mädchen aus der Marienkongregation übernommen wurde. Vom Urbanstag, dem 25. Mai, angefangen, d.h. einen Monat vor der Sommwendfeier, versammelten sie sich jeden Abend beim Dorfkapellchen, wo sie den Rosenkranz und die Lauretansche Litanei beteten, sowie Marienlieder und den Englischen Gruß sangen. Die Burschen bemühten sich gleichzeitig um den Holzstoß, für welchen sie verschiedenes Holz zusammen-

<sup>42</sup> Trstenjak Alojzij, Ivanjski kres v ormoški okolici. ČZN 6, Maribor 1909, S. 157-163.

brachten. Auf dem für die Feier bestimmten Platz ramnten sie eine hohe Stange in die Erde und an ihr Ende befestigten sie einen Tannenwipfel, der mit bunten Papierbändern und mit Blumen verziert war. Rund um die Stange wurde der Holzstoß aufgetürmt. Zwei oder drei Tage vor Johannis war der Stoß bereit. Er wurde nun von zwei Burschen bewacht. Am Abend vor Sonnwend war die Jugend voll beschäftigt. Die Burschen schleppten Tannen- und Birkenreisig herbei, die Mädchen flochten Kränze und banden Sträuße aus weißen Margeriten (sogenannten Mädchenblumen) und aus gelben Johannisblumen (Burschenblumen).

Am Sonnwendabend, als die Abendglocken läuteten, versammelten sich die Leute vor der Dorfkapelle. Die Mädchen hatten sich festlich hergerichtet. Alle hatten - nach städtischen Art - weiße Blusen an, wie zu einem Kirchenfest. Den Festzug, der sich entwickelte, nannte man bezeichnenderweise *Prozession*. Er wurde durch einen Burschen eröffnet, welcher ein improvisiertes Kreuz trug. Ihm folgten die Kinder, dann die Hirten und ihnen nach sechs Burschen, von denen jeder einen großen, geschmückten Birkenwipfel trug. Es folgten die Mädchen mit Kränzlein aus weißen Margeriten in den Haaren. Dazwischen gingen die Burschen mit Stangen, auf denen alte Tongefäße befestigt waren, wo getrocknete Kienstrünke brannten. Hinterdrein drängten sich sodann alle älteren Teilnehmer aus dem Dorf und aus der Umgebung. Die "Prozession" bewegte sich dem Sonnwendfeuer zu. Dort angekommen, versammelte man sich im Kreise rund um den Holzstoß.

Ein Bursche hatte die Ehrenpflicht, den Stoß anzuzünden: er war dazu von den Mädchen bestimmt worden. Als die Flammen aufloderten, erscholl der Gesang der Mädchen und damit begann der Umgang um das Feuer:

*Sveti Ivan kres nalaga,  
ladi nam je, predragi nam je,  
s pravoj rokoj ga vižaga,  
ladi nam je, predragi nam je.*

*Sankt Johannes schürt das Feuer,  
zündet es mit der Rechten an ...*

Ein Bursche mit dem Birkenwipfel trat als Anführer hervor, ihm folgten drei Mädchen, die das Lied fortsetzten:

*Z levoj rokoj venčke tala, ...  
Nam se je zaštelo mladega junaka,  
ladi nam je, predragi nam je.<sup>43</sup>*

*Sankt Johannes mit der Linken  
teilt uns die Kränzlein aus.  
Wir möchten gerne haben  
einen jungen Held bei uns.*

Drei Mädchen aus der Zuschauerreihe fragten nach seinem Namen. Es wurde ein Namen genannt, und der Junge der genannt worden war, gesellte sich zu dem Umzug um das Feuer, und zwar trat er hinter den Burschen mit dem Birkenwipfel. So wurden von den Mädchen alle Burschen aufgerufen, bis alle am Umzuge teilnehmen mußten. Gleicherart wurden die Mädchen aufgerufen:

*Nam se je zaštelo mlade devojke,  
lada nam je, predraga nam je....*

*Wir möchten gerne haben  
eine junge Maid bei uns.*

<sup>43</sup> Kuret, wie Anm. 5, S. 132.



So kamen auch alle Mädchen in den Umzug, der um das Feuer kreiste. Singend bewegte sich nun der Reigen um den Feuerstoß, bis die letzten Flammen emporloderten. Da schlangen die Burschen ihre Birkenwipfel durch die Luft und schleuderten sie in die Glut. Desgleichen warfen alle anderen Burschen ihre Johannisblumensträußlein und alle Mädchen ihre Margeritenkränzlein in das ersterbende Feuer. Einige Teilnehmer holten sich Attichäste und schlugen damit in die Glut; sie meinten damit jegliches Ungeziefer zu vertreiben.

Als das Feuer niedergebrannt war, kehrte man in derselben Ordnung zurück ins Dorf, auch die Fackelträger stellten sich ein. Man kehrte zur Dorfkapelle zurück, unterwegs sang man Marien- und Johannislieder. Die Mädchen beteten sodann bei der Dorfkapelle noch einmal den Rosenkranz und die Lauretansische Litanei. Somit war die Sonnwendfeier zu Ende.

Ähnliche Sonnwendfeiern - wenn sie diese Benennung noch verdienen - waren in den westlichen Ausläufern der Windischen Büchel (Slovenske gorice) anfangs dieses Jahrhunderts noch anzutreffen (wir kennen einen Bericht aus dem Jahr 1909<sup>44</sup>). Sie sind ein klassisches Beispiel, wie kirchliche Einflüsse den ursprünglichen Kern, welcher trotz alledem doch noch hervortritt, vollkommen umranken und bis zur Unkenntlichkeit verdecken.

Letzten Endes war ja die Verkrümmung des ursprünglichen Brauches nicht abzuwenden. Er wurde in der Folge durchaus säkularisiert und hat heutzutage kaum etwas aus der Überlieferung beibehalten.

---

<sup>44</sup> Trstenjak, wie Anm. 42.

## **Slovenske kresne šege**

*Helena Ložar-Podlogar*

Po starem izročilu, da se "o kresi dan obesi", velja 24. junij za najdaljši dan v letu. Poslej bo dan krajši, sonce bo počasi izgubljalo svojo moč vse do zimskega sončnega obrata ali "zimskega kresa". Naše poganske prednike je to navdajalo s strahom; z različnimi magičnimi dejanji, predvsem pa s kurjenjem ognjev (kresov), s proženjem gorečih koles in z nošenjem plamenic, so hoteli soncu "pomagati", da ne bi omagalo, izgubilo svojo moč in povsem ugasnilo. Kult Sonca je v slovenskem ljudskem izročilu, če se vanj poglobimo do korenin, še vedno zaznati. Veri v magični pomen ognja se je namreč pridružila še vera v sončno božanstvo. Spomin na to potrjuje še marsikatera stara slovenska ljudska pesem, od najstarejše, le v fragmentu ohranjene (Jes se obrnam pruti svetami sonci....), ki jo je zapisal Matija Majar Ziljski, tja do nam vsem poznane Sijaj, sijaj sončece ... . V III. delu Štrekljeve zbirke Slovenskih narodnih pesmi najdemo več deset variant takih pesmi, zapisanih širom slovenskega ozemlja. Avtorica jih nekaj navaja tudi v nemškem (Kuretovem ali svojem lastnem) prevodu. Kresna praznovanja, danes še ohranjena ali pa ponovno obujena v življenje predvsem v Beli krajini kot turistična zanimivost in prireditve, so pri Slovencih bila od nekdanj zelo slikovita. Spremljale so jih šege, povezane z ognjem, obhodi in petjem kresnic, obdarovanjem in z vsem tem povezanim ljudskim verovanjem, ki se mu pridružuje še verovanje v magično moč rastlin, predvsem kresnih rož in ne nazadnje s krščanskim blagoslovom, ki naj bi polju prinesel rodovitnost, ljudem pa srečo. O vsem tem obširno govori prispevek, ki ga avtorica končuje z opisom dveh kresnih slavij iz Bele krajine in iz okolice Ormoža na Štajerskem, ki so se pri nas najdlje ohranila.

# Митските претстави за светот на мртвите во традиционалната култура на Македонците

Љупчо С. Ристески

*The author discusses the mythical presentations about the existence of two autonomous, different and opposing realities - this world and that world - the first of which is always marked as "ours" and human, and the second one as a strange and a distant world of demoniac creatures.*

Митските претстави за постоењето на две автономни, различни и спротивставени реалности - овој и оној свет, од кои првиот секогаш е означен како наш - човечки, а другиот туѓ - демонски, далечен, претставуваат најзначајни и определувачки категории за вкупното структурирање и функционирање на традиционалните култури.<sup>1</sup>

Разликите и растојанијата помеѓу нив се огромни, тешко премостиви, но не и невозможни. За остварување на комуникациските односи меѓу овие две реалности коишто истовремено постојат, но на две различни егзистенцијални нивоа, постојат низа обредни предуслови и услови што претходно треба да се исполнат.

Во фокусот на интересирањата за оваа прилика ќе биде истражувањето на таа "друга" реалност, на тој свет, или поточно еден негов сегмент - *светот на мртвите, односно заедницата на мртвите предци* - кој според својата важност за традиционалните култури секогаш го има приматот.

## Што после настапувањето на смртта?

Во народните претстави на Македонците, освен тоа што смртта е претставена како жена со демонски особини или како демонско суштество, мошне широко распространети се идеите за смртта како *чин, состојба или поточно процес на преминување на мртвиот, односно неговата душа од светот на живите во светот на мртвите, од едно на друго егзистенцијално ниво меѓу другите блиски мртви членови - предци - на заедницата.*

Смртта е состојба на сон, мирно спиење, престанување на активностите на човечкиот организам. Особено значење во изградувањето на народните претстави

<sup>1</sup> Танас Вражиновски, Кшиштоф Вроцлавски, *Оној и овој свет во некои современи македонски и полски митски преданија* // Македонски Фолклор (МФ), Год. XIX, бр. 37, Скопје, 1986, 29-37. (Заради обемноста на литературата, во цитатите внесени се само статиите и публикациите што се однесуваат исклучиво на Македонија, а се поврзани со светот на мртвите).

за смртта како сон, имаат претставите за поврзаноста на активноста на човекот со постоењето на определувачката животна категорија - *душата* - без чиешто присуство човечкото тело останува безживотно. Тоа се случува како во моменти на спиење, особено во моментите на сонување кога душата го напушта телото и слободно шета како низ нашиот свет, така и низ другата реалност - митскиот свет на демонски суштества, остварувајќи притоа значајни контакти со нив.

“Така старите ја претставуваја УМИРАЧКАТА - КАКО СОН! Ќе легниш и ќе заспијеш, ништо не можеш. Се здрвил чоeko. Така старите ја претставуваја УМИРАЧКАТА. Како сон. Ќе легниш и ќе заспиеш, ништо не можеш, се здрвил чоeko. Тоа е ГОЛЕМИОТ СОН. ВЕЧНИОТ...”<sup>2</sup>

Но смртта го означува моментот кога душата конечно ќе го напушти телото или кога заради ред причини нема да успее повторно да се врати во него.

Од друга страна, пак, според употребата на јазичните форми во македонските народни говори за чинот на умирањето како: *си премина, си замина, поминá си, отиде човекот* - јасно може да се согледа дека смртта е означена како чин односно состојба на “испраќање”, поточно почеток на еден подолготраен процес на “патување” на душата на умрениот член на заедницата кон останатите мртви членови во нивната заедница.<sup>3</sup>

Во традиционални услови процесот на преминување на мртвиот член на заедницата обично завршува со крајот на интензивната обредна активност во текот на една година. Но и оваа фаза, според интензитетот на обредните делувања се состои од неколку подфази, од кои најзначајна е онаа до четириесеттиот ден - кога душата конечно го напушта светот и заедницата на живите и се упатува кон заедницата на мртвите, минувајќи низ долготрајни лутања, проверки низ Страшниот Суд за дури на крајот од таа една година да биде конечно интегрирана или не во заедницата на мртвите предци - заштитници на живите.

### Зошто умрениот треба веднаш да се “испрати” во светот на мртвите?

Смртта како категорија и како појава е потполно опасна за живите членови на заедницата. Таа ги прави луѓето безживотни, јалова е, а најопасно од сè - таа е пренослива. (Затоа, во моментите на директен контакт со мртовецот, живите преземаат низа магиско - обредни активности за заштита од преносното негативно влијание на смртта. Кај мртовецот одат намачкани со лук, катран, држат во устата трнче, не го гледаат во лицето и очите, не му го спомнуваат името и сл.) Значи блискиот сродник и член на заедницата на живите, веднаш после настапувањето на смртта станува опасен, непожелен за заедницата на живите. Тој веќе категоријално не припаѓа на светот на живите. Ако мртовецот, додека бил жив бил домаќин, берикетлија, “дарлија” (имал особен дар) - треба обредно да се изврши разлучување на двата принципи што во тие моменти ги поседува, и притоа да се издвојат добриот

<sup>2</sup> Архив на Институтот за старословенска култура - Прилеп, (понатаму АИСК), Инв.бр. К-54/1996. Снимено во 1996 година во Прилеп.

<sup>3</sup> Наталија Велецкая, *Языческие представления о смерти у славян*, МФ, Год. VII, бр. 14, Скопје, 1974, 37-55.

од лошиот, позитивниот од негативниот, животниот од смртоносниот принцип. Првиот - живите да го задржат како особено продуктивен и значаен за натамошниот опстанок на заедницата на живите, а вториот во најкус рок да го испратат со умрениот. Тоа подразбира богат и сложен обреден комплекс исполнет со магиски делувања, кои се од најголемо значење за натамошното преминување на душата кон светот на мртвите. Непотполноста на обредното делување, неадекватната употреба на обредните реквизити можат да доведат до проблеми во процесот на премин.

### Дали сите мртви членови стигнуваат во светот на умрените?

После настапувањето на смрт на некој член на социјалната заедница, тој престанува да биде рамноправен член на заедницата на живите, се наоѓа во една особена состојба, маргинална според своите особености. *Пресниот мртовец* од тој момент станува *сомнителен* - и заради тоа преземањето на вкупниот посмртен обреден комплекс и сите магиски делувања околу него имаат единствена цел - *сомнителниот мртовец во период од една обредна година успешно да се спроведе во заедницата на умрените членови, во светот на мртвите - со што мртовецот ќе стане чист - односно интегриран предок - заштитник на заедницата на живите.*

Од друга страна, пак, неисполнувањето на обредните активности или употребата на несоодветни обредно - магиски реквизити или грешки на обредните актери може да доведат до неисполнување, односно неспроведување на сомнителниот мртовец во светот на мртвите. Таквите умрени, поточно нивните души стануваат *нечисти мртовци*, останувајќи на маргините, меѓу светот на живите и светот на мртвите, “на оној свет”, нарушувајќи ги често вообичаените односи меѓу живите. *Нечистите мртовци* претворајќи се во некои од добро познатите демонски суштества (*нави* - настануваат од душите на некрстените деца, *вампири* - од душите на луѓето што се повампириле, *караконџоли* - од душите на луѓе со предиспозиции да се повампират, но само до 40-тиот ден од смртта, *самовили* - од душите на млади моми што се самоубиле, удавиле, *јуди* - демонски суштества од моми што се удавиле (Западна Македонија), *душите на самоубиените, удавените* - како демонски суштества со неиздиференцирани карактеристики) - остануваат вечно неинтегрирани, надвор од заедницата на мртвите, ни ваму - ни таму, континуирано нарушувајќи ги односите и хармонијата во заедницата на живите.

“... Ама коа влегу (во светот на мртвите -на сон. Заб. Q.P.) јас, едно чупе и машко променети стојеја на вратата (пред влезот во светот на мртвите - заб. Q.P.). И јас му вела:

- Оти вие така сами стојте?

- *Оти ние сами си напрајме смрт. Не не пушчајат да влезиме.* Овде си седиме није. Си стоиме.”<sup>4</sup>

Затоа најзначајно од сè, при испраќањето на мртовецот е преземањето на потполна обредно - магиска активност во вистинско време, со вистински обредни

<sup>4</sup> АИСК, Инв.бр. К-41/1995. Снимено во 1995 година во Прилеп, Македонија.

реквизити и од страна на вистински обредни актери. Доколку тоа не се оствари, особено за мртовците за коишто заедницата претходно веќе знае дека имаат одредени предиспозиции да не ја поминат успешно фазата на премин, да останат нечисти, особено се обрнува внимание и се изврши потполно интензивно обредно делување. Како што периодот на адаптација и интеграција на пресните мртовци поминува, така и интензитетот на обредните активности опаѓа, особено после завршувањето на првата 40-дневна потфаза. Сепак, обредната и социјална заедница смета дека со истекувањето на една обредна година во основа треба да биде завршен, и тоа успешно, процесот на премин на мртовецот во заедницата на мртвите, при што, обредите натаму добиваат постојано и вообичаено темпо на континуирано обезбедување на сите потребности за успешно егзистирање на заедницата на мртвите предци коишто ја играат улогата на заштитници на живите.

### Каков е и каде се наоѓа светот на мртвите?

Во македонската етнoлошка литература не е пишувано доволно за расветлување на проблемите сврзани со традиционалните претстави поврзани со смртта, особено на оние што се однесуваат кон основните поставки за согледувањето на *митскиот Свет* во чиешто рамки се наоѓа една друга реалност, друг свет, означен со знакот на туѓото, “оној свет” - во чиешто рамки постои и *светот на мртвите*.<sup>5</sup>

Веднаш треба да се напомене дека традициите народни претстави на Македонците треба да се согледуваат во поширокиот културно - историски контекст на Балканот, имајќи ги предвид, како културното наследство на балканските култури што егзистирале и пренеле значајни културни вредности и во традиционалните претстави на Македонците, така и на словенската културна традиција. Притоа не смее да се пренебрегне влијанието на христијанската црквена традиција, која уште од своите корени добива свој особен развој во смисла на народно христијанство - низ кое до денес, под закрилата на таа традиција се вкомпонирале, развивале и опстојале значајни вредности на минатите култури, архаични митски претстави, култови коишто, не треба да забораваме, функционираат како христијански.

Во таа смисла, особено интересни се архаичните претстави за смртта, светот на мртвите, заедницата на мртвите предци, коишто сè уште можат да се забележат при обидите на реконструирање на одредени митски претстави или категории на крајот на XX век во разни краишта на Македонија.

Уште на почетокот треба да се истакне дека како резултат на претходно изнесеното, не може да се претпостави презентирање на една унифицирана и единствена слика или модел на светот на мртвите. Сепак, можат да се издвојат определувачки митски кодови кои во рамките на “читањето” на митските текстови можат да ги откријат основните карактеристики и функционирањето на позначајните конституенти и на светот на мртвите, се разбира, согласно на функционирањето на вкупниот митски Свет.

<sup>5</sup> Љупчо С. Ристески, *Посмртни обредни комплекс у традицијској култури Мариова*, Магистерска тема одбранета во 1997 година на Универзитетот во Белград, 5-312 (ракопис).

**“Отворете тешки порти,  
пречекајте Вилан човек, иде,  
али татко, али мајка - примнете го!  
Да не оде по темни сокаци,  
Да не шета по тесни улици,  
Да го прибѣрите,  
Да му отворите тешки врати,  
И него кај вас да го прибѣрите!”<sup>6</sup>**

*Светот на мртвите е и далечен и близок*

Далечен е светот на мртвите зашто тој им припаѓа само ним - на мртвите, зашто може да се биде или само мртов или само жив. “Кој таму отишол, никогаш поторно не се вратил”, “Од таму нема враќање”.

Една од најзначајните митски категории што се појавува низ сите варијанти на претставите е *оддалеченоста*. Таа секогаш е огромна зашто светот на мртвите се наоѓа “преку сите мориња”, “на крајот на светот”, “преку девет планини, девет мориња”, “под земја”, “на небо”. Особено значајно за далечината како митски код е тоа што таа е изразена не само просторно, туку уште повеќе симболички.

Меѓутоа, она што сепак ги разделува овие две реалности е *границата* - секогаш мошне јасно претставена, поставена реска, тешко премостива но не и несовладлива. Токму затоа, комуникацијата меѓу световите не само што е можна, туку е и неопходна и тоа како взаемна. Потребите и зависноста еден од друг - ги прави овие два света *блиски*. Но близината, притоа, не подразбира бришење на границите и меѓусебно контаминирање на световите, туку само нивно времено нарушување, доближување на симболичките простори низ строго утврдениот медијатор на обредно - магиски делувања, за кои подетално ќе стане збор подосна.

Претставите за светот на мртвите под земјата, како подземно царство или на небото како царство небеско, можат да се корелираат со развојот на митските претстави поврзани со сфаќањата за душата и телото, коишто (претставите) особено можат да се огледаат и следат низ историјата како според пишаните, уште повеќе според археолошките наоди за начините на погребување. Тоа особено се однесува за словенската народна традиција низ којашто може да се согледа постоењето, главно, на два начини на погребување на покојниците - со спалување и инхумирање. При тоа, според наодите, спалувањето претходело на инхумацијата, но во одреден период истовремено егзистираат и двата начини на погребување како резултат на развојот на претставите по однос на душата и нејзиното заминување во царството на мртвите. Заклучувањата на Рибакков покажуваат дека начинот на погребување резултирал според развојот на идеите и претставите за местоположбата на светот на мртвите.<sup>7</sup> Во обредите на спалување на покојниците, заедно со посмртниот оган и чад, душата на мртвиот се упатувала кон царството небеско. Меѓутоа, можеби уште во тој период, паралелно егзистирала и идејата за заминувањето на покојникот во подземното

<sup>6</sup> АИСК, Инв.бр. К-49/1995. Снимено во 1995 година во Мариово, Македонија.

<sup>7</sup> Рибакков, А. *Язычество древних славян*, Наука, Москва, 1981, 118.

царство, според тоа што посмртните останки биле закопувани во земјата, а гробот останувал единствениот простор преку кој блиските можеле да контактираат со мртвите. Овие податоци ги истакнуваме тука, заради фактот што до денешни дни во народните претстави сè уште се забележува таа поделеност за местоположбата на светот на мртвите. Можеби подецидни се претставите и податоците на информаторите кога при раскажувањата тие ги имаат предвид идеите за останувањето на телото во земјата, на гробиштата и заминувањето на слободната душа на небото. Тоа се разбира, денес се јавува во мошне развиена и христијанизирана форма.

Според изнесените податоци, може да се заклучи дека народниот светоглед на Македонците за структурата на митскиот Свет, како и на многу други народи, има *трипартитна структура: Горна, Долна и Средна Земја*. Светот на мртвите со оглед на гореспомнатата културна и историска испреплетеност, најчесто е лоциран на *Долната Земја*.<sup>8</sup> Но, царството на мртвите, особено на душите се наоѓа и на *Горната Земја*, при Бога. Имајќи ги на ум народните претстави, симболиката, карактеристиките и функциите на Долната и Горната Земја - честопати голем број на митологеми укажуваат на нивната блискост и поврзаност, што од друга страна, јасно ги диференцира и двете од Средната Земја - човечката.

Постои уште една значајна особена митологема за светот на мртвите - *неиздиференцираноста*. Иако како категорија е доста блиска до оддалеченоста, сепак неиздиференцираноста има силна симболичка оптовареност, што не конотира само просторна неодреденост, туку повеќе треба да означува недостапност, неосвоивост, зголемувајќи ја со тоа инфериорноста на живите во однос на смртта. Таквиот однос на луѓето при користењето на термини што го определуваат светот на мртвите со мошне истакнато еуфемистичко значење - “таму”, “на тој свет”, на тој век”, но најповеќе при обраќањето на тажачката до мртвиот во моментите на обредно тажење, особено при излегувањето од маргиналната состојба во моментот на обреден контакт со мртвите при тажењето.

Митологемата *бесмртност* - е уште една особеност на светот на мртвите. Мртвите предци остануваат вечно да живеат задржувајќи ги личните карактеристики што ги поседувале во моментот на смртта. Поголемиот број народни претстави донесуваат низа податоци коишто го потврдуваат тоа. На Долната Земја - најчестиот синоним за светот на мртвите е дека луѓето се долговечни, живеат по 200 - 300 години. Таму живеат најстарите орли на светот, *бесмртните орли* - чиешто месо имало особена обредна употреба во Мариово, во обредите сврзани со раѓањето. Новороденчињата биле заранувани со месо од орел - за да бидат долговечни. “Вој заранет од орел бил”. На Долната Земја се наоѓа *бесмртната вода* или уште позната како *жива вода* - што митските јунаци ја пиеле - а до денес се овенчани со вечност.

Верувајќи дека во светот на умрените владее *вечен мрак*, во традиционалната култура на Македонците, се практикува обредно изнесување на тешко болните луѓе надвор, со сел да се “простат со белото видело” како најзначајна опозиција на она што ги чека после смртта. Во смртниот час, особено ако човекот не е при свест му се пали свеќа во расете “да оде со видело на Бога”, “дури умира да му свете”, “да му го осветлат патот”.

<sup>8</sup> Веселин Чајкановиќ, *Доњи свет код старих* // Мит и религија у Срба, Српска књижевна задруга, Београд, 1973, 80-81.



Меѓутоа светлоста што покојникот ја “носи” со себе не е доволна и не може да потрае долго, затоа, блиските живи членови од моментот на смртта палат свеќи “да им светат на умрените”. Во некои краишта на Македонија со таква цел се спроведувала мошне архаична обредна пракса на “прекопување” на гробовите на покојниците и нивно повторно погребување откако е спроведено детално и обредно делување, со цел, уште еднаш покојникот да “виде бело видело”. Тоа особено се практикувало заради “проверување и следење” на процесот на интеграција на мртвецот во заедницата на останатите предци, особено ако обредната заедница претпоставува дека тој процес запрел или неуспешно се реализирал.

Некои од истражувачите на словенската културна традиција, претставите што денес најчесто се определуваат како христијански, во однос на глобалната структура на светот на мртвите на *рај и пекол*, ги определуваат како претхристијански.<sup>9</sup> За етнографските податоци што се однесуваат на овие претстави би рекле дека се мошне раширени и христијанизирани форми. Тргувајќи од податоците за светот на мртвите на кнегињата Олга додека го погребуваат нејзиниот сопруг, па сè до современите етнографи податоци се среќаваме со глобалната поделба на овој свет на рај и пекол. По поминувањето на Страшниот Суд и проверката на гревовите, душите на мртвите се упатуваат или кон рајот, во светна градина, зеленило, вечна убавина<sup>10</sup> или кон пеколот, “кај шо врти жешкото”, “во устата на ламјата”.

“Ко ја занеле таму горе, кај шо ошла, младите сете биле одделени, *сето свеќиња, убавици, се тоа погодено - двориштето*, а старите - вика, на старо место кладени. А ако некој крадел, ако некој лажел, на *влакно* вика, ќе помине и долу во *пеколот* пагал. Кој крадел, кој лажел, кој тепал, колел, во пеколот - вари.”<sup>11</sup>

#### Постои ли можност за комуникација меѓу светот на живите и светот на мртвите?

Ако според митските претстави на луѓето заклучивме дека светот на живите и светот на мртвите се два различни, опозиционо поставени, далечни но и блиски светови, разделени и омеѓени со јасна и реска граница - се поставува есенцијалното прашање за можностите за воспоставување на комуникација меѓу нив, што има особено взаемно значење.

Тргувајќи од логиката на современиот човек, но се надевам и според логиката на луѓето во минатото, сметам дека е оправдано и човечно чувството и потребата во одредени моменти да се биде во близина на своите блиски, иако умрени, или барем на кусо да се воспостави некаков контакт со нив. Спрема тоа, митските претстави, верувањата и обредноста покажуваат дека комуникацијата меѓу овие два света не само што е возможна, туку е и неопходна заради успешно егзистирање на двете заедници, на митско ниво, а особено за функционирањето на заедницата на живите како социјална, сродничка, па дури и како етно - политичка заедница. Зашто, еден

<sup>9</sup> Наталија Велескаја, *Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции*, // МФ, Год. II, бр. 3-4, Скопје, 1969, 317. Иста, *Языческие представления о смерти у славян*, // МФ, Год. VII, бр. 14, Скопје, 1974, 46.

<sup>10</sup> Стеван Тановиќ, *Српски народни обичаји у Беођелијској Кази* // СКА, Српски Етнографски Зборник, књ. 40, Живот и обичаји народни, књ. 16, Неоград, 1927, 259.

<sup>11</sup> АИСК, Инв.бр. К-54/1996. Снимено во 1996 година во Прилеп, Македонија.

од најзначајните елементи на структурата на идентитетот на ентитетите, особено на заедниците, претставува одржувањето на изграден митски, култен и обреден систем со светот на мртвите предци. Свртувајќи се кон минатото и историјата на своите предци - заедницата настојува да ја обезбеди својата иднина.

Од друга страна, пак, фактот дека смртта и нејзината магиска преносливост можат фатално да се одразат врз живите, предизвикува особена претпазливост и чувство на плашливост, што пак, од своја страна, резултира преку структурирано делување на заедницата, со изграден обреден систем, под строго утврдени обредни правила да се обезбеди несметано остварување на чинот на комуникација со мртвите.

### Да се виде на границата меѓу светот на живите и светот на мртвите

За да се стапи во било каков однос со светот на мртвите потребно е да се создадат низа обредни услови, пришто најзначајно е - *обредниот актер* да биде ставен во особена состојба, состојба што излегува од рамките на профаното, да се стави во состојба на маргиналност, *да се ноѓа на границата меѓу живите и мртвите*. Само во таков случај, обредните актери успеваат да ги доближат овие два митски, симболични света еден до друг, но никогаш не преминувајќи ги нивните граници, зашто во спротивно настанува состојба на смрт или за актерот во обредниот чин или до опасност за контаминација на симболичкиот простор на живите.

Тоа би значело дека симболичката комуникација е јасно определена и дефинирана исклучиво во рамките на митскиот и обредно - симболичкиот простор на културата. Иако, за да ги елаборираме овие поставки е потребно повеќе време и простор, за оваа прилика ќе се обидеме само да ги предочиме основните чинители за успешна комуникација меѓу световите.

### Обредни актери

Иако, можноста да се воспостави контакт со мртвите ја имаат сите, особено блиските на мртвите, сепак во фазата што настапува веднаш после погребувањето на мртовецот со интензивна обредна активност, таа улога ја преземаат лица од подалечното социјално окружување (подалечни роднини, соседи) - превентирајќи против преносливоста на смртта на најблиските членови, пришто нивните обредни улоги добиваат особена симболичка и магиска конотасија. Најзначани обредни актери во посмртниот обреден циклус се *месаријата* или *месарката* (жена која ги извршува најзначајните обредни делувања поврзани со месењето на обредните лебови, од моментот на смртта, до завршувањето на обредниот циклус во период од една година, магиското "опсекување" на мртовецот и др.), *водарката*, *полеварката* (жена што го полева гробот со вода наутро и навечер во период од 40 дена).

Во текот на целиот обреден циклус, особено во моментите на обредно делување, наоѓајќи се во особена обредна состојба на медијатори меѓу световите, овие актери претставуваат посебна категорија спрема кои останатите членови на заедницата имаат исклучителен однос.

Меѓутоа, веќе од периодот после погребувањето на мртовецот и домашните членови, блиски на мртовецот, можат да воспоставуваат низа на контакти со мртвите. Се разбира, тоа е возможно низ еден систем на однесувања или состојби.

#### Обредни состојби и однесувања

Веднаш после погребувањето на покојникот, на првото утро, познато како “прво утро”, “разбудок”, “третини”, “трети ден”, започнува циклусот на обредно поддржување на преоѓањето на душата на мртвиот од овој на оној свет. Притоа, најзначајни се обредните состојби коишто треба да придонесат за што поуспешни контакти со блеските мртви. Една од најзначајните обредни постапки претставува организирањето на обредните трпези, раздавањето на храната и дарувањето - што, се разбира сфатени, на симболично - комуникациско ниво претставуваат значаен чин на комуникација и размена на добра и вредности меѓу световите.

#### Раздавање и дарување

Уште од моментите кога со мртовецот при погребувањето треба да се испратат неопходните потребности во облека, храна, предмети од покуќнина, негови лични предмети - всушност започнува процесот на континуирана комуникација којашто, генерално, опфаќа само обредно **давање**. Имено, на симболично ниво **земањето, особено кога станува збор за контакти со умрените, коотира негативни последици по светот на живите**. Тоа значи дека не е добро ниту умрените да земат нешто од живите, ниту пак живите да земат од умрените. Тоа не значи дека процесот на комуникација е еднонасочен, од светот на живите кон светот на мртвите, туку тоа значи дека чинот на комуникација преферира **обредно давање, но не и обредно земање**. Затоа, мошне добро и пожелно е низ чинот на комуникација секогаш **да се дава**, како живите на мртвите - така и мртвите на живите. Тоа особено се огледа низ развиениот систем на толкување на низа митски кодови коишто се изнесуваат низ визиите на луѓето, соништата, тажењето и сл.

Гореизнесеното, накусо, ќе го разјаснеме според еден вообичаен обреден чин на **раздавање и дарување** на храна и облека на гробот на умрениот. Овој обреден чин се врши на гробиштата, **преку** гробот на умрениот, при што, обредниот актер, најблиската стара жена, стоејќи на десната страна на гробот, со својата десна нога врз него, ги дарува блиските со храна и дарови што всушност присутните ја донесле “за душа на умрениот”. Храната и пијалокот даруваните ги каснуваат над гробот, а даровите ги добиваат на десното рамо.

На тој начин, даровите и храната што претходно ги беа донесле сите членови на селската заедница за умрениот, минувајќи низ рацете на главниот обреден протагонист - **дарувани преку гробот** - се воспоставува комуникација меѓу живите и мртвите, пришто тие стануваат **дарови што доаѓаат од светот на мртвите, ги дава мртовецот, дарови исполнети со нова есенција и животворна моќ**.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Љупчо С. Ристески, *Gifts for dead - gifts for alive* // Зборник “Дарувањето - духовен континуитет на Балканот”, 1997, (во печат).

**Обредните трпези** - на кои се принесува храна во чест на умрените, согледани на едно симболично - комуникациско ниво претставуваат можност за влегување во светот на сакралното, при што раздаваната *храна претставува најважниот медијатор и трансмитор на информации и вредности меѓу световите*.<sup>13</sup>

**Тажењето** - претставува најсуштествената форма којашто и фактички и формално сите учесници во обредот ги става во една особена ситуација, посебно жените тажачки, кои во една состојба на исклученост од надворешниот свет воспоставуваат контакти со своите блиски мртви. Процесот на тажење може да потрае и подолго, повеќе и од половина час, доведувајќи се во состојба на исцрпеност, доколку некој друг човек, надвор од сферата на обредната состојба не ги “растресе”, односно не се обиде повторно да ги врати во нормална состојба. Особено значајно притоа е да им се даде доволно време, тажачките при крајот на своето тажење, повторно да ги означат границите меѓу себе и мртвиот, да ги разделат световите, истакнувајќи ја симболичката оддалеченост и неиздиференцираност на просторот на мртвите, на нивниот свет со зборовите: “леле татче, леле *од никаде*”, леле Стојане, леле *од никаде*”, “мила сестро, мила *од никаде*”.

**Сонување**. Тргувајќи од мошне раширените народни претстави дека сонувањето како состојба е мошне опасно, зашто во тие моменти душата го напушта тело на човекот со што го прави безживотно, притоа, остварува бројни контакти, кои особено во реалноста се неосвојливи. Поради тоа сонувањето конотира состојба на маргиналност, светост, но и можност за контактирање со припадниците на световите што во митското мислење категоријално се определени како различни.

“Мили татче како не ти се нажали,  
барем еднаш татче *на сон да ми се јавиш*,  
оти татче немаш друга ќерка...”<sup>14</sup>

Според основните митски кодови, кои можат да се ексцерпираат од богатиот етнографски и фолклорен материјал на Македонците, неколку основни митски кодови и категории имаат определувачко значење во толкувањето на соништата. Се разбира, овие кодови се структурирани и функционираат според глобалната шема на митскиот бинарен систем на Светот: *горе - долу, близу - далеку, десно - лево, чисто - нечисто, светло - темно, суво - влажно, бистро - матно, свое - туѓо, давање - земање*, и уште многу други.

Тука ќе наведеме само неколку примери од народниот соновник коишто укажуваат на насоките и квалитетите при воспоставувањето на непосредни контактите меѓу живите и мртвите членови на заедницата:

“Да се видиш со мртовец на сон, да зборцваш - да, арно е, ама да ти *посака нешто, да ти побара - не е на арно*.”<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Љупчо С. Ристески, *Обредни трпези на помените и задушниците во народната религија на Македонците* // Етнолог, бр. 7-8, Скопје, 1997, 219-227.

<sup>14</sup> АИСК, Инв. бр. К-53/1995. Снимено во 1995 година во Мариово, Македонија.

<sup>15</sup> АИСК, Инв. бр. К-54/1996. Снимено во 1996 година во Мариово, Македонија.

“Мојта мајка е умрѐна. Вечерта дојде мојта мајка (на сон), умрѐна е таа, и ми веле: ‘*Ќе си го зема воа ѓезвето за раќија да си вареме! - И ми го зеде! Другата ден, детето од здравос ми умре*”.<sup>16</sup>

“Тоа на сон, сон гледала. На сонe, кутрата кај умрените ја занѐсле. Арно ама, после пак назад ја вратиле...

- Ко ќе те побараме, тогај ќе дојдиш. Назад...

...Поживеја таја печес (пет-шест) годѐни од тогај, и ко си дојде времето, се разболе и ни вели:

- Тогај се вртив, ама сега ме побараја, сега ќе одам. *Кажувајте шо да кажувам таму!... А тогај ме вратија - непознати луѓе ме вратија назад.*<sup>17</sup>

### *Обредно време*

Еден од значајните услови за воспоставување успешен контакт со светот на мртвите претставува *времето* избрано за тоа. Структурата на митското однесување на луѓето определила строго утврдени правила за тоа кога можат да се остварат тие контакти. Имено, додека мртовецот врви низ обредниот циклус од една година, освен можностите за често посетување од страна на блиските, утврдено е тој да се посетува и притоа да се воспоставуваат комуникациски односи, почнувајќи од третиот, седмиот, деветтиот, дваесет и првиот ден, четириесеттиот ден, половина година и година. Тоа се обредни моменти кога световите на мртвите и живите се доближуваат, при што, често пати на обредните трпези во чест на умрениот се остава празен простор и за него, се издвојува храна и за него, верувајќи дека и тој е присутен меѓу живите. Најзначаен обреден момент на средба и разделба со душата на умрениот е 40-тиот ден, кога, според верувањата на луѓето, душата конечно го напушта нашиот свет, упатувајќи се на далечно патување до светот на мртвите, кое треба да заврши со завршувањето на обредниот циклус во текот на една година. Многубројни се информациите кои зборуваат за заминувањето на душата од светот на живите, при што во некои поархаични форми на обредноста поврзана со овој момент, во Мариово на пример, во чашата или шишето со вино што стои на гробот во моментот на пењето на попот, се обидуваале да го видат мртвиот, поточно неговата душа како се упатува кон светот на мртвите.

### *Празници*

Во годишниот обреден циклус, особено за мртвите за кои се знае дека веќе се интегрирани во заедницата на умрените, можностите за контактирање со нив се дадени за време на празниците, посебно за време на големите *празници посветени на мртвите*. *Мртвениите дни* се распоредени во текот на целата календарска година започнувајќи од Покладните - сиропосните, преку Дуовденските и Митровденските и претставуваат најзначајни моменти за обредно комуницирање со мртвите. Од сите, најзначајни се Дуовденските, пришто, заедницата на живите не само што им испраќа богати дарови и прехранбени продукти за нив низ раздавањето, туку очекува во текот на ноќта најголемиот број на мртвите, пред самото вознесување, да се појават на гробиштата.

<sup>16</sup> АИСК, Инв.бр. К-52/1995. Снимено во 1995 година во Мариово, Македонија.

<sup>17</sup> АИСК, Инв.бр. К-52/1995. Снимено во 1995 година во Мариово, Македонија.

“Велат, да не ти е страв, на Дуовден на гробиштата ноќта да појш умрените иделе и правеле:’Бууу, уууу’ - бучеле. Гомити.

Една жена... велеше:

- Сметете убаво, оти ноќеска - ги видела некоа жена - старите наши (умрените) наватени сете, свекор ми напред - бабата Велика ги гледала умрените шо биле - играј, играј, играј. Свекор ми напред и другите сете. Играј. Така сме слушале. Ни кажувале. *Таја и како во сон ги гледала.*<sup>18</sup>

Една од најзначајните постапки на Дуовден, по враќањето од црквата “молчечкум” да се отиде право на некој бунар за да се сретнат со умрените, да си ги видат блиските.

“Како во вода ги гледале, во бунарите ги гледале луѓето - тие да пиеле вода. Тогаш му носеме бардиња - даваме за душа. И некој од старите ќе отвореле бунар и ќе ги гледале така наредени околу водата. *Тие шо ги познаваат - ќе си ги познаат родителите, дека така по водата дошле, оти утре ќе му се дава барде на тој човек, со вода да биде.*”<sup>19</sup>

#### **Обреден простор**

Просторот низ или преку којшто треба да се одвива комуникацијата меѓу светот на живите и светот на мртвите е исто така определувачки, исполнет со силна симболика и значења што произлегуваат од тоа. Иако, во традицијата постои утврден простор соодветен за воспоставување на контакти со мртвите, со htonските сили, сепак во обредниот циклус, после настапувањето на смрт на некој член од заедницата, тој често се менува и тоа во насока на оддалечување од домашните рамки, од куќата. Имено, првите денови после смртта главните обредни делувања поврзани со остварување на контакти со душата на умрениот поврзани се сè уште со куќата и куќниот простор. (Три ноќи на местото каде што лежел мртовецот се остава вино, вода и брашно со цел да се види “за што копнее мртовецот”- што посакува).

Еден значаен дел од обредноста што на симболично - комуникативно ниво јасно укажува воспоставување на директна врска со светот на мртвите предци е обредноста сврзана со домашните култови, а лоцирана околу *огништето и куќниот праг*. Тоа се огледа низ обредноста поврзана како со животниот циклус на луѓето, така и со календарната обредност. (Обредно залулување на новороденчето над огништето, обредно поклонување на невестата на огништето, чување на огнот во огништето во случај на смрт, обредна пракса за Божиќните празници околу огништето; Куќната змија или смок - заштитник и чувар живее во огништето или под куќниот праг; Пренесување на новороденчето и невестата преку прагот, преминување на куќниот праг со десна нога, оставање на умрениот на куќниот праг при изнесувањето од куќата и сл.)

<sup>18</sup> АИСК, Инв. бр. К-44/1995. Снимено во 1995 година во Прилеп, Македонија.

<sup>19</sup> АИСК, Инв.бр. К-46/1995. Снимено во 1995 година во Мариово, Македонија.

*Гроб и гробишта*

Од моментот на погребувањето на покојниот, најголемиот дел од обредноста се пренесува во просторот на гробиштата односно гробот. Гробот станува дом, **вечен дом на мртвецот**. Поврзано со претставите на луѓето дека гробот го означува местото каде што почива мртвиот, претставен како дом, односно куќа на покојниот. Овие претстави особено се очигледни како според видовите на гробови и надгробни споменици што наликуваат на куќи, така и според честата употреба на терминот “твојта куќа”, “вечна куќа”, “грда куќа”, што особено е честа при тажењето.

“Добро утро / Бог помагал,  
добро утро на **твојта куќа**,  
твојта куќа е многу грда,  
твојта куќа ногу е темна,  
нема џам, нема врата...”<sup>20</sup>

Гробот е место што претставува единствен простор каде што може да се посети мртвецот, да се разговара со него, да се биде во подолготраен контакт низ тажењата, простор каде што може да се извршат значајните трансакции со храна, дарови и други вредна меѓу живите и мртвите и обратно низ процесот на обредните раздавања.

<sup>20</sup> АИСК, Инв.бр. К-46/1995. Снимено во 1995 година во Мариово, Македонија.

## Mythical Presentations of the World of the Dead in the Traditional Culture in Macedonia

*Ljupčo S. Risteski*

Mythical presentations about the existence of two autonomous, different and opposing realities, this world and that world - the first of which is always marked as “ours” and human, and the second one as a strange and a distant world, a world of demoniac creatures - are the most important and the most defining categories for all structuring and functioning of the traditional cultures.

Although the differences and the distances between them are great, and almost unbridgeable, inter-communication is not impossible. However, a number of ritual prerequisite conditions must be fulfilled in advance in order to realize the communicational relationships between the two different realities that exist continuously. The focus of interest on this occasion will be the investigation of that “other” reality, of that world and one of its segments: *the world of the dead - the community of the dead ancestors* - which, according to its importance for the traditional cultures, always has priority.

### *Do all dead members reach the world of the dead?*

After the death of a member of the social community, he is no longer an equal member of the community of the living, and he is in a special state which is marginal according to its characteristics. From that moment, *the lately deceased person* becomes *suspicious* and all postmortal ceremonies and magic actions around him have only one unique purpose: the suspicious dead person must be led to the community of the dead members, in the world of the dead, for the period of one ceremonial year. This is how the dead person will become a *clean, integrated ancestor, a protector of the community of the living persons*.

Unfulfillment of the ceremonial activities or use of inappropriate ceremonial - magic equipment and some mistakes by the ceremonial protagonists may lead to a failure of fulfillment or realization of the suspicious dead person in the world of the dead. Such dead persons and their souls, become *dirty dead persons* being left on the margins between the world of the living persons and the world of the dead persons often ruining the usual relationships among the living persons.

This is why the most important thing, when the dead person is being sent on his way, is to undertake a full ceremonial - magic activity in the real time with real ceremonial equipment and real ceremonial protagonists.

### *What does it look like and where is the world of the dead?*

One of the most important mythical categories about the world of the dead persons which appears in all variants of presentations is the *distance*. It is always big because the world of the dead persons is “over all seas”, “in the end of the world”, “over nine mountains and nine seas”, “under the ground”, “in the sky”. Especially important for the distance of the mythical code is the fact that it is presented not only spatially but also symbolically.



But what separates these two realities: the world of the living and the world of the dead, is *the limit* which is always very clearly represented, almost unbridgeable, but not insurmountable. The communication between the worlds is not only possible but it is also necessary as a mutual link. Necessities and interdependence make these two worlds *close*. The closeness does not mean intercontamination of the worlds but their temporal destruction and bringing closer of the symbolic spaces through the strictly defined medium of ceremonial - magic actions.

According to the data presented here, we can conclude that the folk point of view of the Macedonians about the structure of the mythical World, like those of many other nations, has a *tripartite structure: Upper Land, Under Land and Middle Land*. The world of the dead persons is most often located in the Under Land according to the above mentioned cultural and historical interlacing. But, the empire of the dead, especially that of the souls, is in the Upper Land, with God. Having in mind the folk presentations, symbolism, characteristics and functions of the Upper and the Under Land, many mythic codes show their closeness and connection which clearly differentiate both of them from the Middle Land - the human one.

There is another important mythic code about the world of the dead - *undifferentiation*.

The mythic code of *immortality* is another characteristic of the world of the dead persons.

Believing that *an eternal darkness* governs in the world of the dead, in the traditional culture of Macedonians it is a practice to ceremonially take out the seriously sick people in order "to say good bye to the white brightness", as the most important opposition to what is waiting for them after their death.

To establish any kind of relationship with the world of the dead persons, it is necessary to create a number of ceremonial conditions and it is also most important that the ceremonial protagonist be put into a special state. This state gets the person out of what is profane and places him there in the state of marginality, on the limit between the living persons and the dead persons. This means a built system of action in which there must be all the necessary elements for it to function successfully. When I say this, I have in mind:

- *Ceremonial protagonists* - "*mesarija, mesarka*" - the persons who prepare the ritual breads and the food for the people who have come to the funeral, "*vodarka, polevarka*" - the person who brings water to pour on the grave, close relatives and friends of the dead person;

- *Ceremonial states and behavior* - we think of the ceremonial delivering of food and clothes, organization of the ceremonial dining table, mourning as a particular state of communication between the Worlds; dreaming.

- *Ceremonial time - on holidays*;

- *Ceremonial space* - a grave, a graveyard, the house and the space of the house which has a mythic character - a fire-place, a door-step.



# Nota su sl. \*ubog- “demone domestico” e it. *povero* “defunto”

Pietro U. Dini

*A parallelism has been observed between the particular meaning of povero “deceased” in some usages and the name of the Slavic ultramundane being \*ubog- “domestic daemon” (ubog- “poor”).*

§0. Alcuni recenti contributi (Torricelli 1986, 1995; Martino 1993) hanno precisato un’accezione particolare dell’aggettivo it. *povero* usato in funzione attributiva in determinati contesti, più spesso dello stile familiare e affettivo, in cui esso vale “defunto” (p. es. “il povero babbo”, “la sua povera moglie”).

Negli interventi citati vengono presi in esame fatti o del solo italiano, ovvero delle lingue romanze e classiche; occasionalmente il tedesco (*selig*). Può tuttavia risultare opportuno allargare l’indagine all’ambito slavo<sup>1</sup>, dove si è osservato un interessante parallelismo col nome di un demone appartenente al pantheon slavo minore che costituisce l’oggetto di questa breve nota.

§1. Brückner (1892: 179, 186-189) riporta una testimonianza di area polacca – raccolta in manoscritti anonimi del secolo XV, conservati a San Pietroburgo – che narra di prediche del periodo pasquale durante le quali v’era l’usanza di lasciare resti di cibo dopo la cena, secondo la credenza che quegli avanzi sarebbero stati consumati da un essere sovranaturale. Nell’originale esso viene chiamato *vboſthye* (o *vboſche*)<sup>2</sup>, cfr.:

demonibus sacrificia offerrunt, que dicuntur *vboſthye*, remanentes seu derelinquentes eis residuitates ciborum quinta feria post post cenam  
ad pascendum animas uel alias, que dicuntur *vboſthe*  
quasi ad nutriendum animas uel quoddam demonium, quod vocatur vulgariter *vboſthe*  
a dicto *vboſthe* comedi, quod fovent propter fortunium<sup>3</sup>, ecc.

La presenza dello stesso demone viene individuata dal Brückner anche in area russa in forza di un passo di Łasicki:

<sup>1</sup> Recenti contributi di ambito slavistico sugli eufemismi per il nome della morte e del morire sono, per il polacco, Dąbrowska 1993 e, per il russo, Jachnow 1995.

<sup>2</sup> Il passo è ristampato con variazioni in Brückner 1918 [= 1980]: 43 ss., e nella traduzione italiana di Julia Dicksteinowna, cfr. Brückner 1923: 153, 164n.

<sup>3</sup> Niederle 1916: 42 riporta l’intero brano nel modo seguente: «Nonnulli sunt qui non lavant scutellas post cenam feria quinta magna et feriali ad pascendam animas vel alias que dicuntur *vboſshe* stulti credentes... Aliqui remittunt remanencias ex industria in scutellis post cenam quasi ad nutriendum animas vel quoddam demonium quod vocatur *vboſshe* sed hoc ridiculo plenum est, quia putant sepe stulti et vani hoc ipsum, quod remanserunt, a dicto *vboſshe* comedi...»

Kaukie sunt lemures, quos Russi *uboze* appellant, barbatuli, altitudine unius palmi extensi, iis qui illos esse credunt, conspicui, aliis minime.<sup>4</sup>

Attestazioni di un tale essere ricorrono però anche altrove nell’area slava. Ancora Brückner (*op. cit.*: 187) richiamava la voce antico-boema *uboze* “Mamon” e quella antico-slovena *ubozije* “das arme [Männchen], den Wicht, das Gütchen” (Brückner, *ibid.*).

Secondo l’interpretazione corrente – fedele al punto di vista del Brückner – con questo nome veniva designata una divinità minore del pantheon slavo, e precisamente un demone domestico (*Hausgeist*), posto protezione del benessere e del patrimonio familiare (talvolta assimilato o confuso con *ziwy* “deus vitae”, menzionato già nell’opera di Jan Długosz) e accostato ad altre divinità domestiche degli Slavi (p. es. ai russi *domovoj* “dio della casa” e simili).

§2. Ora, le differenti attestazioni del nome del demone sono riconducibili a una base sl. \*ubog- di non difficile spiegazione.

E’ noto che, fra le perdite nella morfologia nominale slava – rispetto a quella indoeuropea – v’è anche quella di composti produttivi con primo termine \*n- (ind.-ir. \*a-, gr. a-, lat. in-, got. un-, ecc.), che infatti risultano poco rappresentati in slavo (e baltico).

Come ebbe già a dire Meillet (1924: 376): «Seul \*n- est continué par une forme évoluée, *ϕ* (cf. gr. *νη-*), qui n’apparaît que dans deux ou trois mots mal analysables» salvo precisare subito che «quand on a eu à rendre les composés grecs, on s’est servi de formations nouvelles». Oltre ad antico-slavo жродъ ‘insensé’ e жрьдъ ‘percé’, l’ultima delle tre parole citate dal Meillet è оубогъ (< \*n-bog-) ‘pauvre’ meglio definito come ‘qui n’a pas de richesses’; la forma è evidentemente connessa con l’antico-slavo богамъ ‘ricco; fortunato’ e inoltre con la ben nota famiglia di iran. \*baga- ‘ricchezza’<sup>5</sup>, ecc.

Questa formazione è ancora oggi ben viva nelle singole tradizioni linguistiche slave, ma non risulta che essa possieda il valore di ‘defunto’ in nessuna lingua<sup>6</sup>. Se si guarda poi alle lingue baltiche lit. *ubagas* e lett. *ubags* ‘povero’ non rivestono alcun valore per la presente indagine, poiché sono prestiti dallo slavo<sup>7</sup>. Per la sua semantica è invece degno di rilievo il lett. *uba* [comm., = *ubags*] registrata col valore “eine Art Hausgeist” (Wid.), voce relegata ormai al linguaggio familiare e infantile, p. es. *uba nāk* “uba viene”<sup>8</sup>, dove con *uba* si indica uno spauracchio nominato per spaventare i bambini, il cui valore è definito come “ein Popanz [ein Schreckwort für Kinder]” (cfr. Mühlenbachs, Endzelins 1929-1932 IV: 293). Se – come riporta il Mühlenbachs, Endzelins (*ibid.*) – occorre interpretare *uba* = *ubags*, allora nella voce lettone si potrebbe scorgere il riflesso lessicale di una trasformazione secondaria del demone (del pantheon minore balto-slavo?) \*ubog-.

§3. Si osserva che nel caso di sl. \*ubog- “demone domestico” si sommano due aspetti degni di rilievo: 1) è un’essere soprannaturale che ha relazione col mondo dei morti; 2) il suo stesso nome lo designa come ‘senza ricchezza’, cioè ‘povero’ (e la stessa immaginazione popolare lo raffigura in uno stato di indigenza).

<sup>4</sup> Cfr. Lasickis 1969.

<sup>5</sup> Ramat 1963.

<sup>6</sup> Vasmer [Trubačev] 1986; Brückner 1985 [= 1927]: 591.

<sup>7</sup> Fraenkel 1965 II: 1156; Karulis 1992: 448.

<sup>8</sup> Cfr. *Aronu Matisa izdotās tautas dziesmas*, 1888.

A questo punto si ricorda il su citato particolare valore di it. *povero* “defunto” (cfr. §0); nella discussione in corso su di esso, da una parte si interpreta l’accezione di ‘defunto’ internamente alla concezione cattolica della morte, dall’altra si propende a scorgervi piuttosto un riflesso lessicale di una concezione della morte pre-cristiana.

Non passerà ovviamente inosservato il parallelismo fra i due fatti linguistici posto a confronto. Tuttavia non è possibile trarre ulteriori conclusioni circa il tipo di ideologia che sottostà ad essi, poiché le attestazioni nel mondo slavo del demone \**ubog*- sono molto tarde. Per quanto sia molto probabile che esso rimonti allo strato pagano, pre-cristiano, occorre tuttavia tenere presente che la sua tradizione è stata certamente influenzata dal cristianesimo. Perciò, non intendendo supplire con congetture alla carenza documentaria, nella presente nota si preferisce limitarsi alla semplice rilevazione dell’inedito parallelismo.

#### Bibliografia

- Brückner Aleksandr, *Mythologische Studien III*, “Archiv für slavische Philologie”, 14, 1892, p. 183.
- Brückner Aleksandr, *Mitologia Slava*, Bologna, Zanichelli, 1923.
- Brückner Aleksandr, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa, PWN, 1980.
- Brückner Aleksandr, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa [Przedruk wyd. 1, Kraków, 1927].
- Dąbrowska A., *Eufemizmy współczesnego języka polskiego*, Wrocław, 1993.
- Fraenkel Ernst, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, 2 voll., Heidelberg, Winter, 1962-1965.
- Jachnow Helmut, *Der Tod und die Sprache. Beobachtungen zu sprachlichen Ersatzstrategien mit Hilfe von Phraseologismen und Stereotypen bei der Kommunikation über Sterben und Tod*, in Daniel Weiss (hrsg.) *Referate des XX. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens (Zürich 20.22.9.1994)*, München, Sagner, 1995, pp. 175-195.
- Karulis Konstantīns, *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, 2 voll., 1992.
- Lasickis Jonas, *Apie Žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus*, Vilnius, Vaga, 1969.
- Martino Paolo, *Riflessi lessicali di una concezione pre-cristiana della morte*, in *Ethnos lingua e cultura. Scritti in memoria di Giorgio Raimondo Cardona*, Dipartimento di Studi Glottoantropologici, Roma, 1993, pp. 142-154.
- Mühlenbachs Kārlis, Endzelins Jānis, *Latviešu valodas vārdnīca*, I-VIII, Rīga, Izglītības min., Kultūras fonds, 1923-1932.
- Niederle Lubor, *Život starých Slovanů*, II, Praga, Bursika & Kohouta, 1916.
- Ramat Paolo, “I problemi della radice indoeuropea \*bhag-”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli, Sezione linguistica*, V, 1963, pp. 33-57.
- Toricelli Patrizia, “La sua povera moglie”: l’interpretazione cattolica della morte nell’accezione ‘defunto’ di povero, “*Studi e Saggi Linguistici*” (Pisa), 26, 1986 [1987], pp. 219-266.
- Id., *I cattivi morti e le buonanime dei defunti nell’aldilà dell’immaginario cattolico*, “*Studi e Saggi Linguistici*” (Pisa), 35, 1995, pp. 179-198.
- Vasmer Max [Trubačev O.N.], *Этимологический словарь русского языка*, 4 voll., Moskva, Progress, 1986.

Nota su sl. \*ubog- "demone domestico" e it. povero "defunto"

**Ob primerjavi slov. \*ubog- "hišni demon" in it. povero "rajni"**

*Pietro Dini*

Predmet te raziskave je demon nižje slovanske mitologije, katerega ime, izpričano v različnih jezikovnih izročilih (slov. \*ubog - "hišni demon" \**ŭ-bog* - "ubogi"), v nekaterih kontekstih izvorno spominja na določen pomen italijanskega prednika *povero* "rajni" (ubogi rajni).

**PSIHOLOŠKA INTERPRETACIJA  
LJUDSKEGA IZROČILA**

**INTERPRETAZIONE PSICOLOGICA DELLA  
TRADIZIONE POPOLARE**





# Fair Vida. The Everlasting Importance of the Psychological Aspect of the Slovene Ballad. Interdisciplinary Ethnological Interpretation

Damjan J. Ovsec

*This essay is composed of two parts. In the first part the author is describing the so-called general ideas, which are necessary for an understanding of the ballad of Fair Vida. In the second part, the author deals with the so-called psychological reading which bears a relation to the interpretations that are typical of the psychology of C. G. Jung and his associates, i. e. psychologists of a later date who graduated from the C. G. Jung Institute in Zürich. The interpretation is based on psychological assumptions about the development of the human psyche, and on the psychological and anthropological aspects of the myth research.*

## General about the ballad of Fair Vida

Fair Vida is certainly one of the best known popular ballads among the Slovenes. The fact that Fair Vida is one of the central female characters of Slovene literature is indicated by its many reverberations in letters (poetry, prose, drama, opera libretti, essays) and broader literary researches on the subject of Fair Vida in general, from Grafenauer's in 1943 to Pogačnik's in 1988<sup>1</sup>. The subject of Fair Vida was first dealt with by poets, who were only much later followed by scientists.

In Slovene literature, the name of Fair Vida is associated with several pieces of traditional poetry of which the common traits are not so much the same motifs arising from the same narrative or poetic ballad pattern as the external signs of the situation in life, personal experiences that, by chance, more or less resemble each other. In these poems, therefore, the name is more characteristic of the female personal type than of the poetic motif form and its origin<sup>2</sup>. To Slovenes, Fair Vida or Young Vida always represents a young woman - a mother who is inveigled by a Negro into boarding his ship and joining him on a trip to a far-off foreign land, which is most frequently Spain and sometimes also Turkey.

<sup>1</sup> A. Lah, Razsežna raziskava o naši gospe Vidi (An Extensive Research of Our Lady Vida), Jezik in slovstvo 34, 1988/89, p.42

J. Pogačnik, Slovenska Lepa Vida ali hoja za rožo čudotvorno. Motiv Lepe Vide v slovenski književnosti (The Slovene Fair Vida or in Pursuit of the Miraculous Flower. The Motive of Fair Vida in Slovene Literature), Ljubljana 1988.

I. Grafenauer, Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi (Study about the Origin, Development and Dissolution of the Ballad of Fair Vida), Ljubljana 1943.

<sup>2</sup> I. Grafenauer, idem I., Pesmi o Lepi Vidi (poems about Fair Vida), p. 9.

According to Grafenauer<sup>3</sup>, poems about Fair Vida that are not poems “about a young woman - mother lured (to a ship and) into leaving her ailing husband and her child should be wholly distinguished from **our** Fair Vida”. There are thus “two Vidas” that bear no relation to one another, but this has no relevance to this essay.

There is also a so-called primitive oral ballad entitled The Sea Vida<sup>4</sup> which speaks about the young Vida who is lured into a boat by a Negro whom she obviously knows and who promises her a medicine for her sick child. When the young mother realizes that she has been abducted, she chooses to die by jumping into the sea. From the historical point of view, Vida’s acquaintance of the Negro may be situated especially at the time of the Arab naval victory over the Venetians at the island of Susak in 842, which followed the burning of the town of Osor on the Croatian island of Cres in the Gulf of Quarnero by the Arabs a year before. The primitive ballad The Young Vida also seems to be the basis for a rather different ballad, The Fair Vida. Tired of the difficulties in her family life at home, with her old husband and sick child, she allows herself to be lured onto the ship and begins to regret this act when it is already too late.

Let us now examine Prešeren’s famous ballad about Fair Vida, which was written after Rudež’s record<sup>5</sup>.

*Lepa Vida je pri morju stala,  
tam na prodi si plenice prala.  
Črn zamor'c po sivem morji pride,  
barko ustavi, praša lepe Vide:  
“Zakaj, Vida! nisi tak rudeča,  
tak rudeča nisi, tak cveteča,  
kakor ti si prve leta bila?”*

*Vida lepa je odgovorila:  
“Kak bi b'la rudeča in cveteča,  
ker zadela mene je nesreča;  
oh, doma bolno je moje dete,  
poslušala sem neumne svete;  
omogućila sem se, starca vzela!  
Malokdaj sem, s'rotica, vesela;  
bolno dete cel dan prejokuje,  
celo dolgo noč mož prekašljuje!”*

*Črn zamor'c ji reče ino pravi:  
“Če doma jim dobro ni, žerjavi  
se čez morje vzdignejo; ti z mano  
pojdi srčno si ozdravit rano.*

*Kaj ti pravim, pote, Vida zala,  
je kraljica španska me poslala  
ji dojeti mladega kraljiča,  
sinka njen'ga mlad'ga cesariča.  
Ga dojila boš ino zibala,  
pestvala, mu post'ljo postiljala,  
da zaspi, mu pesmi lepe pela,  
huj'ga dela tam ne boš imela.”*

*V barko lepa Vida je stopila;  
al' ko sta od kraja odtegnila,  
ko je barka že po morji tekla,  
se zjokala Vida je in rekla:  
“Oh sirota uboga, kaj sem st'rila!  
Oh, komu sem jaz doma pustila  
dete moje, sinka nebogljen'ga,  
moža moj'ga, z let'mi obložen'ga!”*

*Ko pretekle so b'le tri nedelje,  
jo h kraljici črn zamor'c pripelje.  
Zgodej lepa Vida je ustala,  
tam pri okni sonca je čakala.*

<sup>3</sup> Idem, p. 16.

<sup>4</sup> V. Nartnik, Časovna odprtost Lepe Vide; v: Individualni in generacijski ritmi v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi (ob 10-letnici smrti Marije Boršnikove) (The Time Dimension of Fair Vida in Individual and Generation Rhythms in the Slovene Language, Literature and Culture [On the 10th Anniversary of the Death of Marija Boršnik], Ljubljana 1994, p. 194.

<sup>5</sup> F. Prešeren, Complete Works, Book II, Ljubljana 1966. Od Lepe Vide (On Fair Vida), pp. 131-134.

*Potolažit' žalost neizrečno  
poprašala sonce je rumeno:  
"Sonce! žarki sonca! vi povete,  
kaj moj sinek dela, bolno dete?"  
"Kaj bi delal zdaj tvoj sinek mali?  
Včeraj svečo rev'ci so držali,  
in tvoj stari mož je šel od hiše,  
se po morji vozi, tebe iše,  
tebe iše in se grozno joka,  
od bridkosti njemu srce poka."*

*Ko na večer pride luna bleda,  
lepa Vida spet pri oknu gleda,  
de b' si srčno žalost ohladila,  
bledo luno je ogovorila:  
"Luna! žarki lune! vi povete,  
kaj moj sinek dela, bolno dete?" -  
"Kaj bi delal zdaj tvoj sinek mali,  
dan's so ubogo s'roto pokopali,  
ino oča tvoj je šel od hiše,  
se po morji vozi, tebe iše,  
tebe iše, se po tebi joka,  
od bridkosti njemu srce poka."*

*Vida lepa se zjokala huje,  
k nji kraljica pride, jo sprašuje:  
"Kaj se tebi, Vida! je zgodilo,  
de tak silno jokaš in tak milo?"  
Je kraljici rekla Vida zala:  
"Kak bi s'rota uboga ne jokala!  
Ko pri okni zlato sem posodo  
pomivala, mi je padla v vodo,  
je iz okna padla mi visoc'ga  
kup'ca zlata v dno morja globoc'ga."  
Jo tolaži, reče ji kraljica:  
"Jenjaj jokat' in močiti lica!  
Drugo kup'co zlato bom kupila,  
ta pri kralji bom izgovorila;  
id', kraljiča doji moj'ga sina,  
de te mine tvoja bolečina."*

*Res kraljica kup'co je kupila,  
res pri kralji jo je 'zgovorila;  
Vida vsak dan je pri okni stala,  
se po sinku, oču, mož' jokala.*

B. Paternu's comments on this ballads are the following<sup>6</sup>:

In Prešeren's reworking of the traditional poem - Avgust Žigon justly called it a "marvel of Slovene poetry" - the transformation of the female character is distinctive in respect of the poet's leading lyrics of that time, albeit not extreme. Fair Vida is a strong female personality who cannot accept the reality of her unfortunate marriage. For this reason, she abandons her decrepit husband and her sick child and lets herself be taken away by a Moorish courier across the sea, to far-away Spain, where she is to take up the almost noble duty of a wet nurse with the queen. However, this is followed by an internal blow from the other side: pangs of conscience due to the misfortune caused to her family by her flight and a yearning in the opposite direction, back towards home and her child. The motive of Vida's story is not only a psychological and sociological one, but also existential and ontological, so that it results in the problem of the unrealizability of man's desire, i.e. in a problem of defeat of desire in its realization. Due to such multiple semantic dimensions, the subject of Fair Vida has become one of the main motives and myths of Slovene literature to date, one of its thematic archetypes.

It is interesting that versological researches of Fair Vida have led to entirely different conclusions, which is due to the fact that they predominantly departed from one or the other end of such duality<sup>7</sup>. Thus, some researchers discovered in the poem a "Romanesque

<sup>6</sup> B. Paternu, France Prešeren 1800-1849, Munich-Ljubljana 1994, p. 10.

<sup>7</sup> Idem, p. 104.

musical architectonic verse" (A. Žigon), others discovered in it archaic forms of Slovene verse (I. Grafenauer, V. Vodušek) and still others a Slovene variant of the Serbian decasyllabic (J. Martinović, B. Merhar). It should be added that Prešeren's treatment of the theme of Fair Vida represents a reworking, not an imitation.

Our real Fair Vida and Young Vida have been preserved in several records and versions from different areas<sup>8</sup>. They may be classified into three variants. The point they have in common is that the Negro, consequently a non-Christian, is, according to popular belief, a pagan, an unbeliever, lures the young woman-mother aboard his ship and takes her away; the versions vary from one another mainly in respect of her fate after the abduction. In the first version group, the Young Vida does not resign herself to her fate of becoming the unbeliever's slave and mistress, but jumps into the sea and drowns. In the second version group, the woman-mother is taken by the Negro to Spain, from where there is no return for her. However, fate is kind to her, so that she is a wet nurse to the infant of the queen of Spain, the Spanish prince royal, and thus safe from profanation. In the third version group, the Negro, the "Negro gentleman", takes "Young Vida", "Fair Vida" with him to a pagan land, but he chooses her as his mistress, "lady and mistress of the house"; in these cases, Vida returns home either in a miraculous way travelling by sun or with her "Negro gentleman's permission, who brings her by ship to her homeplace but not to her home, because she is only permitted to take her son, who has in the meantime grown into a shepherd-boy, along with her to her Negro gentleman's "new home".

An older form of the first Slovene version is represented by an Albanian and two Calabrian versions (Zogna Riin: Donna Irene, Donna Candin, Donna Canfura)<sup>9</sup> and the predecessors of another Albanian and three Sicilian versions, which are already contaminated by various other forms.

According to Grafenauer, the types of the song are the following<sup>10</sup>:

**Albanian-Calabrian type** with an originally tragic outcome: a young woman-mother jumps into the sea and, originally, really drowns. In later, contaminated, versions she swims ashore and returns home to her husband and her child or she is hauled out of the water by seamen and is then ransomed by her husband. Her abductor does not lure her to his ship by promising her medicine for her sick child, but by offering valuable objects.

The **Ihan type**<sup>11</sup> with a tragic outcome: the young woman jumps into the sea and drowns.

The **Dolenjsko type**<sup>12</sup> with an elegiac (and semi-tragic) end: Fair Vida becomes a slave, wet-nurse of the Spanish prince and never returns home. It is according to this version that F. Prešeren wrote his poetic re-creation of the ballad of Fair Vida.

The **Kočevje and Croatian transitional types**<sup>13</sup>: the abductor takes away a young woman-mother to become his mistress; however, the young woman does not jump into the sea and the return home is out of the question.

<sup>8</sup> I. Grafenauer, idem, p. 19.

<sup>9</sup> Idem, p. 20.

<sup>10</sup> Idem, pp. 21-24.

<sup>11</sup> Ihan is a town near Ljubljana.

<sup>12</sup> A region in Slovenia to the south-west from Ljubljana.

<sup>13</sup> Kočevje is situated near the border with Croatia. The locals consider themselves neither inhabitants of Dolenjsko nor Notranjsko.

The **Gorenjsko type**<sup>14</sup> with a happy ending: Fair Vida is a slave and “lady and mistress of the house” of her Negro gentleman, but she miraculously returns home or at least comes back to her homeplace to take her son who has grown into a shepherd-boy. The first version of this interesting type was written by Radivoj (Franc) Poznik in 1868 in Kropa and was sung by Mica Štular (SNPI, no. 75); the tune is unknown. The second version was recorded by France Marolt in Hraše near Lesce in 1923.

Let us also mention that Fair Vida has been preserved among Slovenes in Resia (Italy) as a fairy tale, which is, however, distorted beyond comprehension<sup>15</sup>.

### **The cultural and historical background of the ballad of Fair Vida**

The Negro in this ballad is not a Negro proper<sup>16</sup> but an Arab Moor, and the Spanish queen reminds us of the Arab-Moorish kingdom in Spain between 711 and 1492. The caliphs of Cordoba created a powerful bodyguard from captured Croatian youths, whom they brought up in the Mahometan way<sup>17</sup>. A similar fate is also known to have befallen the Turkish Janissaries whose ranks also included some Slovenes. Grafenauer points out that Fair Vida was originally a ballad about a captured slave<sup>18</sup>. In addition to the Negro, i.e. Moor, an African or Spanish Arab, and the Spanish queen, this also corroborated by the fact that Vida, being a slave, can no longer return home. The original ballad is considered to date back to the period between the 9th and the 11th centuries<sup>19</sup> when the Moors plundered unhindered on the shores of the western Mediterranean and deep into the interior of the mainland. In 930 they captured even the Great Saint Bernard Pass so that it became known as the Devil Mountain. In several decades after 827 they seized Sicily and parts of southern Italy (Bari 841-871, Taranto 841-881), besieged Dubrovnik (886) and plundered along the Adriatic way up to Grado (875) and transported captured slaves to be sold in ports of Africa and Spain. It is the period before the Normans (1010-1071) stemmed the Saracen incursions into southern Italy and wrenched it away from Greek domination, the period before 1061 to 1091 when they also seized Sicily from the Saracens<sup>20</sup>.

### **Some words about the previous interpretations of the ballad of Fair Vida**

The author of the first writing about Fair Vida of some scientific relevance is A. Žigon<sup>21</sup>, who writes about this poem “from the days of our forefathers with a rich imagination” as about a poem “of the other sea, woman and her elementary nature”, human nature with its “restless

<sup>14</sup> A mountainous region to the north-west of Ljubljana.

<sup>15</sup> R. Verčon, *Lepa Vida v Reziji* (Fair Vida in Resia), lecture on July 14, 1997, Gozd Martuljek.

<sup>16</sup> I. Grafenauer, *idem*, p. 126.

<sup>17</sup> *Od VIII-IX stoletja*: F. Hubad, *Slovani v Andaluziji* (From the 8th to the 9th century: F. Hubad, *Slavs in Andalusia*), LMS 1878, III., pp. 33-57.

<sup>18</sup> I. Grafenauer, *Jurčič, Spisi* (Essays) VII, 1922, pp. 182-183.

<sup>19</sup> I. Grafenauer, *Lepa Vida...* (Fair Vida...), pp. 126-127.

<sup>20</sup> See also: J. Ferluga, *Bizanc na Jadranu* (Byzantium on the Adriatic) (6th-13th century), *Zgodovinski časopis* 44. 1990, p. 371.

<sup>21</sup> A. Žigon, *Dom in svet*, XI, 1927, p. 41.

surge of desire into the distance, somewhere from here". He points to the "tragic nature of such desire - without salvation". According to Žigon, the ballad mentions only the bare external facts. There is no deep insight nor is there any subjective psychical analysis. In short, there are no lyrics. The Slovene writer Ivan Cankar writes in *Nina* (1906): "This is a poem about Fair Vida: she died because much of her heart was consumed with desire. When I heard this poem, a thought flashed through my mind as if I had heard the voice of my own heart, a word which I had never dared to utter, a thought from which I had been fleeing... Fair Vida stood on the shore when a boat appeared across the grey sea, and Fair Vida escaped to where her heart had been longing for. And indeed, the southern sun was shining there, and the sea had a more sky-blue colour than the sky itself, and the shore was lined with orange trees. Fair Vida stood on a golden balcony and cried, longing for her old husband, her infirm child..."<sup>22</sup> And the conclusion reads: "And if Fair Vida returned instead of dying?.. Desire is immortal".<sup>23</sup>

According to Grafenauer<sup>24</sup>, Prešeren's, Cankar's and Žigon's interpretations of the story and the character of Fair Vida are correct especially with regard to the **negative statements**: Vida does not abandon her husband and her child because of an adulterous relationship with another man: Vida never returns home again. However, it does not correspond to the ballad's original sense that, vexed and weary of everything, Vida recklessly runs away from home, i.e. in some way by her own free will, and immediately regrets it. The motive of an old husband and a precipitate marriage is of secondary importance and more recent, although it dates far back to the past.

The story about Fair Vida was interpreted in a different way from the above three authors by the Slovene writer Josip Jurčič in his story entitled the Novel of Fair Vida<sup>25</sup>. It is a story about an unfaithful, young pampered woman, a stubborn, immature only daughter who, in order to stop being treated by her parents as a child, so to say by her own obstinacy, marries a widower, a serious, respected and well-to-do forty-year-old man, but she then gets involved with a cunning seducer, a rich Venetian patrician bon vivant, and runs away from her husband and her little son "across the sea" to Venice. Then, deceived and given away herself, she again takes refuge at home, claiming that she had been abducted by pirates from which she ultimately managed to escape. The revelation of the truth is followed by a tragic ending: the husband, having taken revenge on the seducer, is sentenced to death in Venice, and the woman goes mad<sup>26</sup>. The action of Jurčič's story is set at the end of the 18th century.

It seems that Jurčič was not satisfied with his story of Fair Vida. For this reason, as he had no time to do it by himself, he tried to persuade Janko Kersnik to use this motive in a drama. Kersnik failed to do it; instead, this task was undertaken by J. Vošnjak, who wrote *Fair Vida*, a drama in five acts<sup>27</sup>. Although Vošnjak set the action of his drama in "our contemporary circles", it is anything but real "as it should be"<sup>28</sup>. Vošnjak preserved Jurčič's concept, but transposed the action into another, namely commercial, clerical and aristocratic

<sup>22</sup> I. Cankar, *Nina*, Complete Essays IX, 1929, pp. 256-263.

<sup>23</sup> Cf. also: I. Cankar, *Mimo življenja, Lepa Vida*, Zbrani spisi VII (Beyond Life, Fair Vida, Complete Essays VII), Ljubljana 1928.

<sup>24</sup> I. Grafenauer, *Lepa Vida... (Fair Vida...)* p. 108.

<sup>25</sup> J. Jurčič, *Lepa Vida (Fair Vida)*, Zvon 1877, nos. 1-9, 11, 21-24. Complete Essays (Levec) VII, 1888, 7-117; Essays (Grafenauer) VII, 1922, 3-70.

<sup>26</sup> I. Grafenauer, *Lepa Vida... (Fair Vida...)* p. 109.

<sup>27</sup> Dr. Josipa Vošnjaka zbrani dramatični in pripovedni spisi II. (Complete Dramas and Stories by dr. Josip Vošnjak) (National Library II!), Celje 1893.

<sup>28</sup> I. Grafenauer, *Lepa Vida... (Fair Vida...)* p. 110.

milieu. He tried to mitigate Vida's guilt. In both Vošnjak's work and Risto Savin's opera libretto, the conceptions of the essential significance of the ballad of Fair Vida have made no progress. Everything remains within the same range of reflection, i.e. comprehension of this poem.

It is interesting to note J. Kalemína's reflections about this subject. His interpretation of Fair Vida is presented in his *Myths and Stories of the Slovene People* (1930). This scientist is "angry" with Fair Vida: for him, Vida is a demonic creature and adulteress by her very origin<sup>29</sup>. More or less unwillingly, Kalemína united some mythological fragments from various areas, according to which Vida should, in his opinion, be categorized as a mythological creature.

On the other hand, S. Rutar presumes that Fair Vida represents the moon that travels from sea to sea<sup>30</sup>. This corresponds to the fact that the plant *artemisia* is also known under the popular name of "Vida's feather". Artemis was an ancient Greek goddess associated with the moon (and springs). For the designation of Fair Vida it is important that she is always associated with the sea, i.e. with water. Hence the association of Fair Vida with a water nymph which is also known among Slovenes as the Divine maiden, White lady, Golden hag, Matica, Matoha...<sup>31</sup>

In my opinion, Nartnik's essay under the title *The Time Dimension of the Genesis of the Character of Fair Vida*<sup>32</sup>, which is, also based on the reflections about astrological spheres of an archaic historical period as an environment of "Vida's" archetype, is equally very important.

### Interpretation of psychological aspects of the ballad of Fair Vida

It would be naive to conclude that story-telling is merely intended for whiling away the time or shaping of the children's' imagination. All the more so, it does not apply to a popular and well-known ballad such as Fair Vida. With regard to the "popular psychotherapy", this ballad is very topical. I share the opinion of those engaging in the most simply comprehensible interpretation of a popular text that should be intended to a female soul, inspiring its male counterpart from within, and to a female body and soul<sup>33</sup>.

Fairy tales, legends, ballads and other popular literary works, having so much in common that they become universal, perfectly illustrate and vitalize man's psychic structure in the period of their creation, and at the same time their archetypal roots reach into all periods of time and exert an influence upon us if we try to amplify their elements.

If we consider the ballad of Fair Vida from the point of view of a patriarchal family structure, it is clear that a woman's leaving of her home - whether it is a young woman or a

<sup>29</sup> J. Kalemína, *Zgodovinska pripovedka o lepi Vidi. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, (The Historical Narrative of Fair Vida. Myths and Stories of the Slovene People), Part III, *Demonic Creatures*, no. 190.

<sup>30</sup> S. Rutar, *Dunajski Zvon* VI., p. 310, quoted after I. Grafenauer, *Lepa Vida...* (Fair Vida...) p. 113.

<sup>31</sup> Quoted after I. Grafenauer, *idem*, p. 114. See also: D.J. Ovsec, *Slovenska mitologija in verovanje* (Slavic Mythology and Beliefs), Ljubljana 1991; J. Kalemína, *idem*.

<sup>32</sup> V. Nartnik, *idem*.

<sup>33</sup> A number of authors from the Jungian school. Jung is not a psychoanalyst but a representative of analytical psychology, which places the greatest emphasis on the "lysis", not analysis. The Jungian school means that a particular author holds a diploma from the Zurich institute, others are not Jungians.

mother - spells a tragic ending for both her family and herself. So much damage is done to life by such an "obstinate" gesture that it can no longer be adequately rehabilitated and can no longer satisfy patriarchal norms, since leaving one's home is certainly something more terrible than not having any home at all. Unlike a "prodigal son", for example, a lost daughter no longer adapts herself to her original environment. She is degraded to such an extent that she can never become rehabilitated, even if she returns home. Only much later, by understanding the anthropological roles of men and women, and with an eventually deep theological interpretation of the coming of Christ as an event of salvation, may a patriarchal view represent only a historical, i.e. time-related view. Or, it may also be said that the man's migration to the cities, his cultivation, has loosened the stiff patriarchal bonds to such an extent that to a modern reader this ballad no longer represents Vida's leaving of her home, but primarily symbolizes the abandoning of an emotional substance. Man's personal position in life has expanded, but personal experiences still represent an individuation material for each individual. These problems are equally reflected in man's continuous psychic development.

As a female subject, Fair Vida may denote a female person or soul, which also means the female part of the psyche in a male person, the so-called anima. In this other part its archetypal contents certainly extend up to the present moment.

What does it mean if we say that the "successful" Vida is only the one that stays at home, because she is able to defeat the serpent and become a princess? Since the psychic system always tends towards balanced reactions, compensatory relations, a high degree of expansion and quality are mutually incompatible. Those who stay "at home" cannot conquer the world; however, they can "conquer" their inner world and find their "stone of happiness", a wealth comparable to the wealth and fortunes of the whole world, surpassing them at all times.

There is an interesting variant of Fair Vida from Cerovec, which was recorded by Stanko Vraz<sup>34</sup>.

*Lepa Vida proso plela  
Rano rano pred zorjami.  
Kak od konca plela proso,  
Stepeno je najšla roso:  
"Da bi, Bog daj, moja bilo,  
Kaj je nicoj tod hodilo!"*

*K drugem konci je perplela,  
Tam je najšla velko kačo,  
Tam je najšla velko kačo,  
Velko kačo zaglavačo.  
Kača je mela devet repov,  
Vsakšni rep pa devet klučov.*

*Mimo vlegla gladka steza,  
Po joj jaše mlad študentič:  
"Hala, hala, mlada Vida,*

*Vtergaj si ti drobno šibo,  
Vtergaj si ti takšno šibo,  
Ki za leto dni je zrasla."*

*Mlada Vida vterga šibo,  
Ki za leto dni je zrasla,  
Ino s šiboj vujdre kačo,  
Velko kačo zaglavačo.  
Kak je lahko jo vujdrila,  
Z repa ključje joj je zbila,*

*Ino kača se slikla  
No v kraliča spremenila:  
"Hala, hala mlada Vida,  
Kaj si želila, si dobila:  
Bila prosta si devica,  
Zdaj pa svetla boš kraljica."*

<sup>34</sup> K. Štrekelj, Slovenske narodne pesmi (Slovene Traditional Poems), Ljubljana 1895-98, Volume 1, Narrative Poems, p. 132, no. 77.



This version, too, clearly incorporates a conflict between “paganism” and “Christianity”, yet less distinctly and less directly than the story of the Prince and Fair Vida as it is known in Porabje, and was published in the book *Slovene Fairy Tales and Stories from Porabje* (Kmečki glas, Ljubljana, 1996). In this story, the mother wants her young prince to attend service at church. But, as he refuses and resists his mother, he resists her greedy animus, persists in the possibility of his becoming independent, the possibility of individuation. If he paid too much attention to the reasons for his resisting his mother, he would succumb to one of the tricks of the Oedipus complex, in which men should never allow themselves to be trapped lest they lose the possibility of development. However, a curse is invoked upon him by his mother and the prince is turned into a serpent because his ego becomes regressive, subconscious, like an amphibian that is able to live both on land and in water, and his psyche oscillates between the conscious and the subconscious. The youth’s transformation into a serpent must have a special effect on young readers. It is a shock for them and they will think twice before opposing the traditional, formalistic attitude to religion. From the psychological point of view, the youth suffers from a depression. Going to church does not only mean attending a religious ceremony but also a possibility of meeting girls that are considered to be honest since they go to church. The action of the story takes place in the second half of the year, i.e. in the second half of the life of a male individual.

The story has a happy ending because the male ego is willing to cooperate with his “inner girl”. He is aware that she will save him since, by accepting his own inner woman, the conflict of vital stagnation of the male psyche, which has certain characteristics of *puer aeternus*, will be resolved.

Vraz’s versions of Fair Vida from Cerovec has a happy ending, too. It also deals with the problem of the conflict between paganism and Christianity, but in this case the psychological development is associated with the male part of a female soul, the *animus*<sup>35</sup>. While working in the field, Fair Vida found a large serpent that marks her lower, animal animus, which will develop through the poem. Like the story of Fair Vida from Porabje, it will be a story with a happy ending. Here, Fair Vida has a psychopomp, a student representing the animus’s positive aspect. He advises her how to cultivate the lower form of her animus, i.e. the serpent. The Christian morals of that time are expressed in the poem’s last two verses: *You were a simple virgin/Now you will be a brilliant queen*<sup>36</sup>. Cankar’s conception of Fair Vida also deals with this subject primarily from the point of view of a male soul, since

<sup>35</sup> Animus is a man within a woman, in her unconscious, and has both good and bad characteristics. It often appears in the form of erotic imagination and mood, and may also acquire the form of a hidden, uncompromising “sacred” conviction. Even in women with a pronounced feminine nature, the animus may be a fierce and uncompromising force. The Anima is a total of female psychological aspirations in a male psyche: these are undetermined feelings, prophetic presentiments, attitude to the irrational and, not least important, the attitude to his own unconscious. Like animus, anima also has positive and negative aspects. A positive anima is a guide through the male world of the unconscious, and the negative a deadly water nymph, Rusalka or the like.

In the same way as the character of the male anima is shaped primarily by his mother, the female animus is mainly influenced by her father. (M.L. von Franz, *The Individuation Process* in the book *The Man and His Symbols*, C.G. Jung and others, Zagreb 1973, pp. 158-196).

<sup>36</sup> At this point, I would like to express my sincere acknowledgement for some explanations to the Slovene psychiatrist and Jung’s disciple Dr. Jože Magdič, who is himself a native of Prekmurje and a researcher of the Prekmurje psyche. Dr. Magdič responded to my request by his letter of May 4, 1997.

it is a symbol of male desire. Slovene literary historians would perhaps describe it as an artistic presentation of Murn's anima<sup>37</sup>.

It is also interesting to analyze this poem as an eventual example of "assault" on the external signs of masculinity by the mother's animus. To a certain extent, improper behaviour should be opposed, and to a certain extent it should be tolerated. It is the mother's healthy instinct that will not invoke the "diabolic curse" upon her son's resistance. The boy's resisting features therefore strengthen the sensation that he is really alive.

In his youth, man celebrates his debauchery in a Dionysian way; he feels that he is very much alive and that he could "wreck the world". The feeling of full vital force is very typical of a healthy young man. It is the feeling of being alive and of enterprise that a greedy mother hates most because she is aware that this very quality will take her son away and alienate him from her.

Jung's psychology is also familiar, with the collective figure of *puer aeternus*<sup>38</sup>. These are young men attached to their mothers, removed from the reality of life; without the necessary freedom, they like being under the influence of their shady personality and belong to something which is too natural. These young men may be destroyed by their shady side (the healing and destructive factors, in the psychic aspect are very close together); or they may interfere a redemptive force.

As far as puerility is concerned, which here concerns not only the Fair Vida phenomenon but also the Fair Vida syndrome, M.L. von Franz<sup>39</sup> says the following:

"It is a tragic mechanism. If one goes too far in one's rejection of adjustment to collectivity, one becomes collectivized from behind and from the inside". Moreover: "If one considers oneself a greater individualist than one actually is, one does not adapt, considering oneself something special. This is that neurotic complacency which gives one a feeling of being someone and therefore so isolated by being such a tender soul, while all other people are thick-skinned, insensitive, stupid sheep that understand nothing. If, therefore, one nurtures such an imaginary importance which prevents one from adapting to the rest of mankind, one remains only a human being, which is actually no individual at all."<sup>40</sup>

The same also applies to the female animus. The female inner male figure is not shaped according to the traditional values, therefore it shifts away from the real duties and may become the prey of "risky outlooks". This is clearly seen in the ballad of Fair Vida, to which we shall now return. The subject of conflict in Fair Vida reveals that the ballad originated in a period when Christianity faced a kind of a crisis. Arab-Moorish plundering, and later the crusades, brought us the knowledge of different cultural and religious conceptions, etc. Another historical fact, which has influenced the origin of Fair Vida, are the Turkish incursions. All these influences affected the well established, powerful and, of course, patriarchal Christian environment of that time. Fair Vida was created as a warning of the danger resulting from a non-Christian (pagan) way of life.

<sup>37</sup> Josip Murn (1879-1901), a poet of the Slovene Moderna literary movement.

<sup>38</sup> **Puer aeternus** is the name of an ancient god. The term originated in Ovid's *Metamorphoses*, where it is used by the author to describe the god-child from the Eleusinian mysteries. The term *puer aeternus* means an "eternal youth" and is at the same time used to denote a special type of youth with a typical behaviour due to his distinctive Oedipus complex. In general, he remains a man who has identified himself with the *puer aeternus* archetype, dwelling too long in his adolescent stage.

<sup>39</sup> Marie-Louise von Franz, *Puer Aeternus*, Ljubljana 1988, p. 103.

<sup>40</sup> *Idem*.

The motive of Fair Vida cannot and should not be dealt with from the moral point of view. Such a reading would be too simple, and at that level the essential meaning of the ballad would no longer be effective.

What are the fundamental motifs of Fair Vida? It seems like that it is a vital allurements, the consequences of allurements of any kind, yearning for what has been lost, and homesickness. These are the (archetypal) constants of this ballad.

In order to overcome the complex of her parents, Vida marries an "old man of forty". Centuries later, when the circumstances have entirely changed, this type of relationship, i.e. "a young woman-an old man" is still a very topical subject. The more young women decide on a relationship of this kind or a similar relationship, the less men are ready to accept being characterized as old at this age.

It is clear that Vida would like to get rid of two complexes, both paternal and maternal. She therefore chooses an older (or "old") husband, becomes pregnant by him and tries to integrate the unconscious in her by means of her motherhood. Up to this point, Vida's problem is correctly followed by Josip Jurčič, for example. However, Vida is rather weak in her doings, consequently she succumbs to an attractive offer of a much more promising life. In this way, in some versions she is inevitably destroyed by her shady side (she finds herself in the role of an adulteress, which, of course, means that she has committed adultery), in others her shady side acts as a redemptive power. In relation to the latter, a version that merits our interest is the already mentioned optimistic version from Kropa, in which the last stanza goes as follows:

*Na to je solnce prosila:  
"Solnce, naj grem s taboj domu."  
"O tiho, tiho, mlada Vida!  
Z manoj boš težko hodila."  
"O naj hodim, kakor morem,  
Jaz pa s taboj pojdem."  
"O poldne bom eno uro stavil,  
Pa še ti z manoj počij."  
(Sonce jo je pripeljalo na dom).<sup>41</sup>*

As we know, the two variants also have a happy ending with Vida's returning to her "homeplace" to take away her young son-shepherd boy. At any rate, Vida is subject to regression since she renounces the complex psychological message of Christianity and consequently also her individuation<sup>42</sup> Nonetheless, the flight gives the woman a possibility to somewhat refine, develop her old animus now that she does not have to cultivate it any longer. Of course, there remains the fact that her animus has puerile traits.

<sup>41</sup> K. Štrekelj, idem, p. 130, no. 75

<sup>42</sup> Individuation is a notion to which great importance is attributed by our psyche. This is a process of differentiation which results in the development of an individual. The man is given individuality by his physical and physiological constitution and must analogically also be reflected in his psyche. Individuation as an individual way is never the norm; however, it leads to the natural observation of collective norms. Due to collective norms, the true morality is on the decline, for: the stronger the man's collective adherence to the norms, the greater his individual immorality.

C.G. Jung, Psychological Types, Third Edition, Novi Sad 1984, pp. 478-479.

A psychological interpretation of the versions speaking about Fair Vida who, in order to avoid her cruel fate, jumps into the sea in despair and drowns, are also linked to M.L. von Franz's interpretation, which I quote under footnote no. 39.

The ballad like Fair Vida (the same also applies to other pieces of popular literature) may also be interpreted outside a historical framework, i.e. outside real events. Namely, an individual intrapsychic interpretation is also possible, however not of a female but of a male individual<sup>43</sup>. Otherwise, any fairy tale, story, poem, etc. may be interpreted from the viewpoint of the two sexes; it is the two sexes that actually narrate, sing or listen to them and they are both attracted to the narrations<sup>44</sup>. It does also not matter whether the versions of Fair Vida are interpreted primarily in a feminine or masculine way. There is always a crisis of partnership between the two sexes, a crisis of the family in the background, which, as is known, in a great majority of cases ends tragically, e. g. with murder (as in Zarika and Sončica)<sup>45</sup>, which are also the elements found in the subject of Fair Vida or in Vida's numerous suicides.

Interpreted from the point of view of the female soul, it is actually a matter of the unresolved problem of the animus. A woman stands by the water, goes to the sea (which represents emotions in the unconscious), and at the same time also collectively, to where Vida regresses. She regresses therefore to a collective-unconscious level of motherhood. A woman-mother sets out on a path of individuation according to the principle of the internal-animus virility. She abandons the collective perception of femininity and becomes isolated on a ship of loneliness of an unknown animus that has no Christian qualities but is, on the contrary, animalistic, black, and therefore unknown or Muslim, meaning, of course, infidel. The ballad thus warns against a "pagan individuation" of women. The current male animus in the form of an "old" husband or child-son no longer suits the feminine animalism. It is replaced by an animalistic, sexually-coloured, animus that is unknown to the female ego.

It is interesting that all versions of the ballad of Fair Vida originated in the Central European area towards the south, i.e. towards the sea which in reality "washed away" our people, both men and women. The ballad warns men to look after their Vida - their soul when they set out on military campaigns in the Middle East, and women to look after and preserve her own maternal home, to nurture their "old animus" that provides them with the opportunities and possibilities at home, which are symbolized by a child.

Although at least two versions of Fair Vida are more optimistic - in many respects, Vida's character changes from region to region, where regional archetypes provide her with somewhat more "freedom" - I can say of this ballad that it is unfortunately a typical Slovene tragedy. From the psychological point of view, this popular poem contains a typical anxiousness and depression syndrome: fear and sorrow. And both are compounded by paranoia. And are then, of course, followed by - death.

<sup>43</sup> From Dr.J.Magdič's letter.

<sup>44</sup> Cf. Fair Vida from Cerovci in Slovenske gorice.

<sup>45</sup> K.Štrekelj, idem, p. 130, no. 75.

*Damjan J. Ovsec*

**Lepa Vida. Večno živi psihološki vidik slovenske balade.  
Interdisciplinarna etnološka interpretacija**

*Damjan J. Ovsec*

Razprava je sestavljena iz dveh delov. V prvem so predstavljene t. i. generalije, potrebne za razumevanje balade o Lepi Vidi. Te so tako strokovnjakom kot bralcem, katerim je ta problematika blizu, bolj ali manj znane iz ustrezne slovenske ali tuje literature.

V drugem delu se avtor loteva t. i. psihološkega branja in interpretacije, značilne za psihologijo C. G. Junga in njegovih sodelavcev oz. kasnejših psihologov, izšolanih na Inštitutu C. G. Junga v Zürichu. V Sloveniji se do zdaj še nihče ni na podoben psihološko-etnološki način ukvarjal z Lepo Vido, tovrstne razlage tega izročila v tujini pa prav tako niso znane.

Razlaga temelji na psiholoških predpostavkah o razvoju človeške psihe, s katerimi se je avtor začel ukvarjati ob raziskovanju ljubljanskega meščanstva, hkrati pa se je s psihološkimi in antropološkimi vidiki srečeval tudi pri raziskavah mitov.



**NEINDOEVROPSKE VZPOREDNICE**

**PARALLELI NON-INDOEUROPEI**





# Yin-yang v kitajski mitologiji in vprašanje primerjave s slovanskima Belobogom in Černobogom

Maja Milčinski

*In the paper, the characteristics of Chinese mythology are presented, in particular the absence of the continuous tradition of myth transmission. The correlative tradition of the yin-yang forces is taken as the origin of the cosmology of the Xia and Shang dynasties. In the sources of ancient Slavic and Chinese mythologies no evidence of possible analogies between yin-yang and Belobog-Černobog (white- and black- god) has been found. In contrast to the yin-yang forces, Belobog-Černobog present two distinctly antagonistic deities.*

Ko se danes kulture oz. civilizacije sveta po nujnosti zbližujejo, se sami po sebi pojavljata tudi želja in težnja po njihovem primerjanju. Učinek takih poskusov je lahko tak, da odkrijemo presenetljive podobnosti, lahko pa se tudi izkaže, da obstajata obe primerjani kulturi oz. primerjani sestavini nepovezani in da med njima manjka člen, na katerem bi bilo mogoče graditi primerjavo.

Slovanska Belobog in Černobog<sup>1</sup> sta po nekaterih lastnostih sicer primerljiva z yinom in yangom, osnovnima načeloma kitajske korelativne dialektike, vendar, kot se je pokazalo v procesu raziskave prav zaradi njene vpletenosti v korelativni krog, ki predpostavlja, da eden kot drugi vključujeta v sebi že zamerke svojega nasprotja, tudi popolnoma neprimerljiva.<sup>2</sup> Poleg tega je v slovanskem kontekstu zelo izražen element vrednotenja in enačenja vsega dobrega z belim načelom in slabega s črnim, kar za kitajsko kulturo nikakor ne bi mogli trditi.

Yin in yang sta na Kitajskem tudi tesno povezana s predstavami o stvarjenju sveta, ki segajo v čas, ko naj še ne bi bilo Neba in Zemlje. To obdobje kaosa, ki mu je vladala ideja

<sup>1</sup> Primerjaj: N. Mikhailov, Appunti su \*Belobog e \*Černobog, v: Ricerche Slavistiche XLI, Roma 1994, str. 41-51; po njem povzemam Helmoldov citat iz Cronicae Slavorum, I, 52 (po C.H. Meyer, Fontes Historiae religionis slavicae, Berolini 1931, str. 44): *Est autem Slavorum mirabilis error; nam in conviviis et comotacionibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis, sed execrationis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum appellant (...).* - Je pa čudna zmota Slovanov; kajti na svojih pojedinah in popivanjih nosijo okoli darilno skledico, na katero naslavljajo ne bom rekel besede posvetitve ampak zaklinjanja pod imenom (dveh) bogov, namreč dobrega in zlega, izpovedujoč (ker verujejo), da vso dobro usodo vodi dobri bog, vso zlo pa slabi (bog). Zato tudi slabega boga v svojem jeziku imenujejo Diabol ali Černibog to je črnega boga (...).

<sup>2</sup> Tudi različni viri - prim. G. Zollinger, Das Yang- und Yin-Prinzip ausserhalb des Chinesischen, A. Francke Verlag, Bern 1949 in V.V. Ivanov, V.N. Toporov, Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej, Leksičeskie i frazeologičeskie voprosi rekonstrukcii tekstov, Nauka, Moskva 1974 - ne tvegajo primerjav med yinom in yangom in slovanskim Belbogom in Črnobogom.

brez oblike, žalostna, valujoča in prekipevajoče zmedena, je rodilo ločitev dveh načel: yina in yanga. Na Kitajskem torej ni bilo ločitve osebnega Boga od naravnega objekta. Ko naj bi Nebo in Zemlja po ločitvi postala povezana z načeloma yanga in yina, sta šele začela predstavljati moško in žensko načelo, ki ju združena še nista mogla zastopati.

### Uvod

Kitajska tradicija je bila od začetkov velike azijske civilizacije nekaj tisoč let pr.n.št. dominantna na področju vzhodne Azije. Tako sta imela tudi konfucijanstvo in daoizem velik vpliv v skupnem zgodovinskem razvoju tega področja, ki se je razvilo v celoto pravzaprav zaradi kitajske vizije sveta. Za kitajsko mitologijo je značilna predvsem odsotnost kontinuirane tradicije prenašanja zgodnjih mitov, kar pripisujejo konfucijanski naravnosti spreminjanja legend v moralne zgodbe. Te naj bi služile kot vzorec obnašanja prihajajočim rodovom. Dinastija Han (206 pr.n.št.-220 n.št.), po kateri se imenuje tudi najštevilnejši narod na Kitajskem - Hani, je pomembna tudi kot obdobje oblikovanja trajnega pojmovanja zgodovine, politike, vizije časa, kanoniziranja glavnih filozofskih tekstov in klasifikacije različnih filozofov predhanskega obdobja v tako imenovane filozofske šole (jia). To je bil tudi čas oblikovanja klasičnih tekstov v kanonična dela (jing-e), ki so postala osnova ortodoksne vizije vladajoče dinastične avtoritete, s čimer se je vzpostavila tudi zveza med politično močjo in uradnim znanjem, vedenjem.<sup>3</sup>

Za obdobje dinastije Shang (pribl.1600-1028 pr.n.št.) so arheologom na voljo bronasti predmeti, najdeni v grobnicah, kot tudi ostanki živali in ljudi, pokopanih v kraljevskih grobnicah. Le-ti naj bi spremljali umrlega v procesu preobrazbe in prehoda s sveta živih v svet prednikov. To je bila osnova kulta prednikov, po katerem naj bi bila dobrohotnost duhov prednikov pomembna za dobrobit živih. Izvajanje takšnih slavnostnih ritualov pa je bilo hkrati tudi izvor legitimnosti vladarja in je pomagalo pri vzdrževanju družbene hierarhije. Svetni družbi je vladal vladar, temeljne sile narave in človeške usode pa je nadzoroval Shang Di, najvišje, poglavitno božanstvo, ki je po moči presegalo navadna božanstva in duhove. Shang Di (Zgornje božanstvo, Božanstvo na višinah) je bilo tako visoko, da so se mu zemski vladarji približevali le s posredovanjem duhov svojih prednikov. Za obdobje dinastije Shang je značilna sveta ekologija, harmonija kozmosa, polna svetih sil. Verjeli so namreč, da na svetu poleg ljudi prebivajo tudi različni duhovi in mitske pošasti. Legende, ki so se ob predajanju iz roda v rod spreminjale, govore o tem, kar bi svojčas utegnili biti bogata mitologija. Izvirala je iz močne povezave človeškega in naravnega sveta ter svetih sil - bogov, božanstev, duhov, sil yina in yanga. To je bila podoba enega in enotnega sveta, brez transcendentnega Boga ali večnega sveta izven tega enotnega kozmosa. Ljudje smo samo del tega, skupaj s svetimi silami in vsem v naravi, s čimer je potrebno vzdrževati harmonijo in ravnotežje. Za kitajsko antiko je tudi značilno, da je razvijala mite o velikih polbožanskih kulturnih junakih in ne o začetkih sveta. Vladarji obdobja dinastije Shang so vzpostavili teokracijo, na čelu katere so bili sami kot sveti vladarji, ki naj bi delovali v dobro vseh s tem, ko so častili prednike, bogove in predvsem najvišje božanstvo Shang Dija. Vse sile vesoljstva - sonce, veter, dež, reke in zemlja - so bila božanstva, ki so jih ljudje častili in jim služili.

<sup>3</sup> Prim. A. Cheng, La "Maison des Han": avènement et fin de l'histoire. V: Extrême-Orient - Extrême-Occident 9. Presses Universitaires des Vincennes, 1986, 29.

Celotnemu panteonu pa je vladalo božanstvo Shang Di, ki naj bi bilo vladarjev neposredni prednik. Hierarhija med vladarjem in njegovimi podaniki se je odražala tudi v hierarhiji najvišjega boga in nižjih božanstev. Takšen vzorec socialnih in tudi božjih rangov, ki je vladal celotnemu redu narave in družbe, je oblikoval središče religiozne tradicije Kitajcev.

## 1. Miti o začetkih sveta

Kitajska tradicija sloni na zgodbah o petih pomembnih modrecih, ki naj bi živeli v tretjem tisočletju pred našim štetjem. Trije suvereni da so udomačevali živali, uvedli družinski red, začeli s poljedelstvom. Legendarni Rumeni cesar (Huang Di) velja za prednika vseh Kitajcev in simbolnega začetnika kulture, saj njegovemu dvoru pripisujejo iznajdbo pisave, glasbe, zdravilstva, koč, vozov, bronastih ogledal, svile in orožja. Zadnji, peti vladar, pa naj bi ustanovil prvo kitajsko dinastijo Xia (približno 2100-1600 pr.n.št.). Na osnovi dosedanjih arheoloških najdb raziskovalci obstoja te dinastije še niso mogli potrditi,<sup>4</sup> vendar je jasno, da je bil to pomemben izvor kulture, ki je že poznala pisane simbole. Do danes tudi še ni konkretnih arheoloških dokazov, ki bi v tem času potrjevali verovanje v božanstva hiše in ognjišča, polja in vodnjaka, gora in rek, vendar se raziskovalci ljudske religije nagibajo k tezi, da so bila ta božanstva vendarle že v tem času središče religijske prakse Kitajcev.<sup>5</sup>

V najstarejših kitajskih besedilih zaman iščemo mite o stvarjenju, izvoru zemlje in ljudi. Dokaj pozno<sup>6</sup> se v literaturi pojavi lik Stvarnika, Pan Guja, ki naj bi bil ločil Zemljo od Neba. Pred eoni da sta bila Zemlja in Nebo združena v veliko jajce, v katerem je prebival Pan Gu in počasi rasel, vse dokler ni postal velikan, visok 90.000 milj. Spal je 18.000 let, nekega dne pa se je prebudil, odprl oči in opazil vse naokrog temo. Pograbil je sekuro in razbil jajce na dve. Lažji del se je dvignil in postal Nebo, težji pa se je spustil in postal Zemlja. Ker se je Pan Gu bal, da bi se Zemlja in Nebo ponovno združila, ju je kot steber držal narazen in čez desetisoč let je bilo Nebo že tako daleč, da bi bila ponovna združitev z Zemljo nemogoča. Utrujen je Pan Gu omahnil na tla in umrl. Iz njegovega levega očesa je nastalo sonce, iz desnega pa luna. Iz telesa so nastala gorovja, iz krvi reke in iz las drevesa in rože. Iz kosti so nastale kovine in trdo skalovje in iz njegovega znoja dež in rosa.<sup>7</sup> V nadaljevanju tega mita naj bi bila nekega dne prišla na svet boginja Nu Wa. Potovala je po gorah in rekah sveta, ki ga je ustvaril Pan Gu in ugotovila, da bi ga bilo treba z nečim oživiti. Ko je bila utrujena, je sedla ob jezero, kjer je v odsevu vode opazila lastno podobo. Domislila si je, da bi bilo lepo ustvariti nekaj podobnega njej sami in tako je pričela iz vode in blata oblikovati lutko, ki je oživila tisti trenutek, ko jo je postavila na tla. Lahko je hodila, skakala in govorila in Nu Wa jo je imenovala "človeško bitje." Po prvi figuri jih je oblikovala še veliko in vse so oživele. Ker pa je bilo to zelo zamudno, je pomočila vejo iz trstja v blato in iz vsake kapljice blata, ki je padla na tla, je nastalo novo človeško bitje. Čez čas je razdelila ljudi na moške in ženske, ki so s potomci oživili svet.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Najnovejše najdbe, ki pričajo o enem najstarejših civilizacijskih centrov Azije prav na Kitajskem, utegnejo to spremeniti.

<sup>5</sup> Prim. C. Schirokauer, *A Brief History of Chinese Civilization*. Harcourt Brace Jovanovich. New York, 1991, 17.

<sup>6</sup> Nekateri avtorji postavljajo prve omembe mita v 6. stoletje n.št. Prim. E. Erkes, *Eine P'an-ku-Mythe der Hsia-Zeit?* In: E. Erkes, *Spuren chinesischer Welterschöpfungsmythen*. T'oung-pao XXXVIII (1931), 367.

<sup>7</sup> *Chinese Myths*. Guoji shudian, Beijing, 1986.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 5.

## 2. Sile yina in yanga. Dao.

Nikakor ni mogoče trditi, da sta pranačeli yin in yang identični s staroslovanskima Belobog-Černobog. Vendar dvojici nastopata v večini starih civilizacij. Posebnost kitajske je v tem, da je z njima zgradila korelativistično dialektiko, ki nekaterim avtorjem pomeni največji prispevek kitajske civilizacije človeštvu.<sup>9</sup> Za razliko od judovsko-krščanske tradicije, v kateri je človek oblikovan po božji podobi in je zaradi svojega posebnega mesta v naravi tudi obsojen na življenje, ločeno od narave, je šlo Kitajcem predvsem za vzpostavljanje harmonije z naravo in silami v njej. V izteku grške filozofske tradicije je človek razuma postavljen v nasprotje z naravo, s čimer je bil zarisan neizogiben konflikt med človeško racionalnostjo in kozmično naravo. Filozofija yina in yanga, ki jo povzameta in modificirata Yijing in daoizem, pa si prizadeva ponovno vzpostaviti človekovo povezanost s celotnim kozmosom. To opisujejo kot vrnitev domov, vrnitev k materi, povratek v maternico, pomeni pa ponovno vzpostavitev človekove povezanosti z univerzumom. Človekova glavna naloga je vzpostavljanje harmonije s kozmosom, ki pa je v nenehni premeni, z gibanjem, oscilacijo med dvema poloma po vzorcu krožnega vračanja, kot velja to tudi za ritem letnih časov. Zgodnje daoistične kozmološke teorije so bile osnova kasnejši daoistični alkimiji kontemplacije in interiorizacije, proizvajanja čistih esenc in sestavin, ki naj bi vodile do ustvarjanja božanskega embrija oziroma "notranjega telesa" alkimističnega adepta. Osnova različnim tehnikam je nauk o povratku k prvotni naravi. Pojem "povratka" je povezan z ohranjanjem Daa kot prvotne in nediferencirane enosti pred delitvijo na yin in yang in na "desettisoč stvari," ki pomenijo pač vse kar obstaja.

*Gibanje Daa je krožno vračanje;  
vedenje Daa je šibkost.*

*Iz bivajočega so vzniknile vse stvari sveta,  
a bivajoče je izšlo iz nebivajočega.<sup>10</sup>*

Nenehna menjava kozmičnih sil yina in yanga je Dao.

*Dao je rodil Eno,  
Eno je rodilo dvoje,  
dvoje je rodilo troje,  
in troje je rodilo desettisoč bitij.  
Desettisoč bitij nosi yin, objame yang  
in združi vseobsežne sile dah.<sup>11</sup>*

Dao pa ni personaliziran princip, ampak je popolnoma spontano načelo.

*Nekaj je, prej kot Nebo in Zemlja,  
iz kaosa nastalo;*

<sup>9</sup> J. Needham, *Science and Civilisation in China*. Cambridge University Press, 1980.

<sup>10</sup> Dao de jing 40. V: *Klasiki daoizma*. Slovenska matica, Ljubljana, 1992, 112.

<sup>11</sup> Dao de jing 42. *Ibid.*, 115.

*samotno tiho, neskončno širno,  
v sebi samem nespremenjeno,  
v kroženju neizčrpno:  
pramati vesoljstva lahko bi mu rekli.  
Njegovega imena ne poznam.  
Nerad ga imenujem Dao,  
in če naj ga označim,  
mu rečem "Veliki",  
veliki - ker izgineva,  
izgineva - je torej daleč,  
daleč - vendar se vrača.  
Torej je velik Dao,  
veliko je Nebo,  
velika je Zemlja  
in velik je tudi človek.  
Človek si za vzor jemlje Zemljo;  
Zemlja si za vzor jemlje Nebo;  
nebo si za vzor jemlje Dao;  
in Dao si za vzor jemlje tisto, kar je  
takšno samo po sebi.<sup>12</sup>*

Dao je torej tista realnost, ki resnično obstaja iz lastne sile, edina, ki v svoji eksistenci ni odvisna od česa drugega.

Zhuang Zi, drugi pomembni daoistični filozof, zgoraj navedene Lao Zijeve misli razvije takole:

*Zatorej, Eno je tisto, kar ljubite, cesar ne ljubite, je pa prav tako tisto Eno. Tisto, s čimer se čutite eno, je Eno, tisto, s čimer se ne čutite eno, pa je tudi Eno. V tem, kar je njihovo Eno, so tovariši ljudi. Pravi človek je pa tisti, pri katerem sta Nebo in Človek v ravnotežju.*

*Smrt in življenje sta usoda. To, da je večna, kot je neprekinjena menjava dneva in noči, je utemeljeno v Nebu. Da obstajajo za človeka meje, ki jih ni mogoče prekoračiti, temelji na splošnih razmerah, v katerih žive bitja. Ljudje zrejo v Nebu svojega očeta in ga osebno ljubijo. Koliko bolj moramo ljubiti to, kar je višje od Neba! Ljudje vidijo v knezu nekoga, ki je boljši od njih in so pripravljeni zanj umreti. Koliko bolj moramo ravnati tako v odnosu do plemenitnika!<sup>13</sup>*

Krepost pa opisuje kot:

*Na prazčetku je bilo Ne-bivanje. Bilo je nepoimenljivo. Iz tega se je dvignilo Eno. To Eno - vendar v svojem bivanju še brez oblike, kakršno morajo dobiti stvari, da se morejo roditi - se imenuje krepost. Ker še nima oblike, pa - čeprav so v njem že nasnovani deli, pa le ne razodeva še nobenih ločitev - se imenuje pojem. Ker v svojem vztrajanju in gibanju ustvarja stvari in v končanih stvareh ustvarja svoj imanentni zakon, se imenuje oblika. Telesna oblika, učinkovanje, se imenuje narava. Če se narava goji, se vrne nazaj h kreposti. Ta krepost pa se v svoji najvišji*

<sup>12</sup> Dao de jing 25. Ibid., 88.

<sup>13</sup> Klasiki daoizma. Slovenska matica, Ljubljana, 1992, 219.

*stopnji ujema s tistim "prazračetim". V tem ujemanju se pokaže kot onostransko. V svoji onostranskosti se izkaže kot veliko. Od zunanjega sveta se ogradi. Ko se to zgodi, postane eno s silami Neba in Zemlje. Ta združitev je prikrita. Videti je kot norost, kot nezavestnost. To je temna, skrita krepost. Grobo, nezavestno, udeleženi ste v Veliki podreditvi.<sup>14</sup>*

Ko opisujemo kitajska pojmovanja o nastanku, razvoju in delovanju sveta, se moramo zavedati, da ostajamo samo na aproksimativni ravni. V kitajski kulturi namreč ni razlikovanja med materijo in duhom, kot je postalo le-to splošno sprejeto v Evropi. Kitajci tudi nikdar niso imeli predstave o docela transcendentnem Bogu, ločenem od univerzuma, svoje stvaritve. Kitajski univerzum ne sestoji iz materije in duha, temveč je to kontinuum mnogih različnih stanj ene same snovi, energetske konstelacije, imenovane qi. V tem univerzumu tudi človek ne obstaja iz materialnega telesa in duha, duše, temveč iz množice bolj ali manj subtilnih qijev. Kot pravi Zhuang Zi:

*Življenje je spremljevalec smrti, smrt je začetek življenja. Kdo razume njuno delovanje? Človekovo življenje je sestavljanje diha. Če se sestavi, potem je to življenje, če pa se razsuje, je to smrt. Če pa sta si smrt in življenje družabnika, česa se imam potem še bati?<sup>15</sup>*

Yin in yang sta tudi osnovni načeli Knjige premen (Yijing) in sta tudi podlaga oblikovanju neokonfucijanskega diagrama Velikega poslednjega (Taiji du). V gibanju se v Velikem poslednjem manifestira njegov yang aspekt, ko pa mirovanje doseže mejo, se ponovno sprevrže v gibanje. Tako gibanje in mirovanje izmenoma nastopita kot izvor drug drugega. S premeno yina in yanga pa nastaja pet energetskih stanj - voda, ogenj, les, kovina in zemlja. Yin in yang torej z medsebojnim učinkovanjem ustvarjata nešteto stvari, ki se spet reproducirajo. Tako se njihova transformacija in premena nadaljujeta v nedogled.

### Sklep

Mitologiji Kitajcev lahko sledimo od številnih mitskih bitij - ki skrivnostno prežemajo svet narave in ljudi in imajo v ljudski zavesti vsakovrstne funkcije človeku v prid ali v oviro in škodo -, preko višjih božanskih bitij in najvišjega (Shang Di) med njimi, ter na koncu na ravni neizgovorljivega, z besedami izrečeno in zapisano neizrazljivega. To je grafično upodobljeno v prikazu kozmološkega procesa z diagramom Taiji du, v katerem so zgoščene filozofije Yijinga, yina in yanga, daoizma, ki so stoletja rastle vzporedno in deloma tudi druga iz druge.

Težko bi primerjali to dolgo, plodno tradicijo Kitajcev z obdobjem nastajajoče civilizacije Slovanov. Ob pokristjanjevanju naj bi se sicer ohranili stari obredi, zagovori, šege in zaklinjanja, bajke in ponekod čaščenje dreves in studencev. Kot residua magičnega mišljenja bi takšna stara verovanja in šege našli še marsikje po svetu. Zaman bi bilo iskati hierarhijo v množstvu fantastičnih bitij, vragov, vražičev, vampirjev in škratov, še dlje pa je odmaknjeno upanje na odkritje neke svojske arhaične kozmogonije in prek te izdelane življenjske filozofije, kot so jo izoblikovali in ohranili Kitajci.

Raziskovalci<sup>16</sup> so pričakovali, da se jim utegne v dvojici Belobog-Černobog odkriti pomembna simbolika v smislu razmerja dobro:zlo in drugih podobnih objemajočih se

<sup>14</sup> Ibid., 262-263.

<sup>15</sup> Ibid., 348-349.

<sup>16</sup> Med njimi Nikolai Mikhailov, n. d.

*Maja Milčinski*

nasprotkov.<sup>17</sup> To pa se ni zgodilo. O dvojnosti npr. "Deus bonus": "Deus malus" tu ne moremo govoriti. Rekonstruirana oblika "Belobog" utegne biti atributivni naziv za Sventovita, registrirana oblika "Černobog" pa eden od nazivov nekega "negativnega božanstva."

---

<sup>17</sup> Tako, kot je kitajska filozofija ustvarila pomembno korelativnost med yinom in yangom.

## **Yin-yang in Chinese Mythology as Compared to the Slavic Belobog and Černobog**

*Maja Milčinski*

In the paper, the characteristics of Chinese mythology are presented, in particular the absence of the continuous tradition of myth transmission. The myth of the legendary Pan Gu is dealt with. The correlative tradition of the yin-yang forces is taken as the origin of the cosmology of the Xia and Shang dynasties. In the sources of ancient Slavic and Chinese mythologies no evidence of possible analogies between yin-yang and Belobog-Černobog (white- and black-god) has been found. In contrast to the yin-yang forces, Belobog-Černobog present two distinctly antagonistic deities. The relation between yin and yang, which has been illuminated by the texts of daoist philosophers, and Yijing, is correlative, as both of the elements are equally valued.



**MITOLOGIJA IN KNJIŽEVNOST**

**MITOLOGIA E LETTERATURA**



## Alcune considerazioni sul pantheon slavo nell'opera di Aleksandr Radiščev

Stefano Garzonio

*The article is dedicated to the barely researched "Songs Sung in Competitions and Dedicated to Ancient Slavic Deities" by Aleksandr Radiščev. It is centered on a reconstruction of the old Slavic pantheon as suggested by the great Russian writer, on the literary and ideological presumptions of this reconstruction, and on a complex syncretic relationship between Radiščev's "mythology" and other mythological systems.*

Nell'ambito dell'opera poetica di Aleksandr Radiščev le *Pesni, petye na sostjazanijach v čest' drevnim slavjanskim božestvam*, pur nella loro incompiutezza, non occupano certo una posizione marginale. Si tratta infatti di un testo fortemente condizionato dalle nuove aspirazioni poetiche di stampo romantico di fine secolo che, già vive per effetto della moda ossianica e della rilettura del retaggio omerico, risultarono poi ulteriormente rafforzate dalla scoperta e dalla pubblicazione dello *Slovo o polku Igoreve*.

Scritta negli anni 1800-1802, l'opera nacque proprio per effetto della lettura dello *Slovo*. Un suo passo, che Radiščev scelse ad epigrafe: «Togda pušcaet 10 sokolov na stado lebedej, kotoroj dotečaše, ta predi pesn' pojaše», chiarisce quello che doveva essere l'impianto generale del testo: la tenzone tra dieci bardi provenienti dalle diverse tribù slave che, dopo che i loro falchi avevano ucciso ognuno un bianco cigno, si raccolgono per misurarsi tra loro nel canto poetico in onore delle loro divinità.

Il testo si apre con una breve introduzione in prosa. In essa troviamo l'appello del poeta a Bojan affinché egli dalla sua residenza celeste, ove vive "in conversazione con Ossian e Omero", faccia giungere al poeta ispirandolo i dolci suoni del suo canto. Segue di poi la descrizione del raduno delle diverse genti slave provenienti da ogni dove, da Novgorod, dalla Moravia, dal Don, dalle Alpi, dall'Illiria, ecc. In riva al Dnepr, dopo i festeggiamenti e i sacrifici agli dei, i dieci bardi lanciano in volo i loro falchi a far preda di bianchi cigni per decidere l'ordine d'esecuzione dei loro canti. Si apre così il testo poetico vero e proprio che nel testo a noi giunto è formato solo dalle canzoni eseguite dal primo 'bardo' Vseglas. Di altri quattro bardi resta esclusivamente il nome fissato nell'introduzione prosastica (Krutosvit, Chocht, Zven, Tichovoj), dei restanti cinque nulla. Nel canto di Vseglas si celebra Perun creatore dell'universo e attraverso le parole del suo sacerdote Sedglav al giovane Veleslav si narra dell'attacco di guerrieri celti capitanati da Ingvar alla città di Novgorod e dell'eroica difesa dei patrioti russi. L'opera rimase incompiuta e fu pubblicata solo dopo la morte del poeta nel primo tomo della raccolta delle opere del 1807<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Sobranie ostavšichsja sočinenij pokojnogo Aleksandra Nikolaeviča Radiščeva*, č.I, Moskva, 1806 [1807], p. 133 e ss.

La storia testuale delle *Pesni* non presenta particolari difficoltà. Nell'edizione accademica delle opere, curata da G.A.Gukovskij, si riproduce il testo della prima edizione del 1807 con la correzione di alcuni ovvi refusi<sup>2</sup>. Nelle successive pubblicazioni all'interno della collana della "Biblioteka poeta" ci si rifà a questa edizione<sup>3</sup>.

Le *Pesni* hanno attirato l'attenzione degli studiosi per i loro tratti epico-patriottici<sup>4</sup> e, in particolare, per l'evidente loro dipendenza dallo *Slovo*<sup>5</sup>. Per la loro natura polimetrica, che le accomuna ad un'altra opera di Radiščev, la cantata *Tvorenija mira*,<sup>6</sup> esse hanno anche risvegliato l'interesse dei metricisti<sup>7</sup>.

Di particolare rilevanza nella ricezione generale dell'opera risulta l'opinione di Ju.M.Lotman il quale tese a sottolineare lo slittamento storico-ideologico che sottostà alla ricezione radiščeviana dello *Slovo* nelle *Pesni*. Radiščev tende infatti a trasferire il complesso iconico dello *Slovo* in una dimensione storicamente più remota, assai lontana dalla Rus' dei principati del tempo di Igor' Svjatoslavovič. In questo modo egli tende a idealizzare la comunità slava antica che si sarebbe fondata sul consenso del popolo e sul potere dei principi come meri esecutori della volontà popolare. Insomma Radiščev proponeva di rileggere l'antichità slava in una chiave di stampo repubblicano che si fondava sul concetto di «*sobornaja naroda vlast'*»<sup>8</sup> mutando nel contempo anche l'orizzonte della narrazione bellica. Nel canto di Vseslav si narra infatti dell'attacco dei Celti a Novgorod (in realtà i normanni che all'epoca specie per influenza delle teorie del Mallet si consideravano con Celti e Germani un unico popolo). A parte l'evidente influenza dell'*Ossian* tale scelta tematica poteva essere legata, da un lato, all'esigenza di sottintendere al carattere predatorio e non slavo del potere zarista che amava ricondursi alla stirpe di Rjurik e, dall'altro, al desiderio di ribadire i tratti invece tradizionalmente repubblicani dell'organizzazione sociale slava antica. Insomma in maniera assai criptica Radiščev tendeva a identificare l'autocrazia con un potere imposto con la forza agli antichi russi dai conquistatori normanni<sup>9</sup>. Nella parte del suo ampio saggio dedicata ai rapporti tra Radiščev e i membri della futura *Beseda ljubitelej russkogo slova*, Al'tšuller evidenzia l'analoga lettura operata da Radiščev e Šiškov del passo dei dieci falchi e cigni, passo, che entrambi i letterati interpretano in modo diretto e non metaforico a differenza dei primi traduttori dello *Slovo*. L'esigenza di giungere ad una definizione genuinamente nazionale

<sup>2</sup> A.N.Radiščev, *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva-Leningrad, 1938, pp. 53-73.

<sup>3</sup> A.N.Radiščev, *Polnoe sobranie stichotvorenij*, Leningrad, 1940, pp. 71-89 (a cura di G.A.Gukovskij); A.N.Radiščev, *Stichotvorenija*, Leningrad, 1975, pp.162-180 (a cura di V.A.Zapadov).

<sup>4</sup> E' il caso, ad esempio, di D.D.Blagoj, cf. la sua *Istorija ruskoj literatury XVIII veka*, Moskva, 19604, p.500 e ss.

<sup>5</sup> Cf., ad esempio, Ju.M.Lotman, «*Slovo*» i literaturnaja tradicija XVIII-načala XIX v., in *Slovo o polku Igoreve - pamjatnik XII*, Moskva-Leningrad, 1962, pp. 352-356; M.G.Al'tšuller, *Poetičeskaja tradicija Radiščeva v literaturnoj žizni načala XIX veka*, in *A.N.Radiščev i literatura ego vremeni "XVIII vek"*, sb. 12, Leningrad, 1977, pp.131-134; F.N.Prijima, «*Slovo o Polku Igoreve*» v russkom istoriko-literaturnom processe pervoj treti XIX veka, Leningrad, 1980, pp.214-217.

<sup>6</sup> Le analogie tra le due opere di Radiščev, nelle quali il tema della creazione del mondo è visto rispettivamente in chiave pagana e cristiana, risultano ancora più evidenti se si pensa anche alle comuni loro reminiscenze da Milton, Klopstock e Young (cf. N.D.Kočetkova, *Poëzija A.N.Radiščeva in Istorija ruskoj poëzii*, t.I, Leningrad, 1968, pp. 157-158).

<sup>7</sup> Cf. K.D.Višnevskij, *Stich Radiščeva in A.N.Radiščev, V.G.Belinskij, M.Ju.Lermontov: Žanr i stil' chudožestvennogo proizvedenija*, Rjazan', 1974, pp. 22-31; M.L.Gasparov, *Očerki istorii russkogo sticha. Metrika. Ritmika. Rifma. Strofika*, Moskva, 1984, pp.73-74.

<sup>8</sup> Ju.M.Lotman, «*Slovo*» i literaturnaja tradicija XVIII-načala XIX v., cit., p.353.

<sup>9</sup> Ibidem, pp. 355-356.

e autonoma del mondo antico-slavo si accompagna in Radiščev all'idea di rapportarla al mondo greco antico e a quello dei Celti. Da qui la commistione di elementi omerici e ossianici che peraltro confermano la vicinanza di Radiščev alle concezioni poetiche dei futuri membri della *Beseda*, da Deržavin a Šiškov appunto<sup>10</sup>.

In una chiave analoga a quella lotmaniana interpreta le *Pesni* il Prijma, il quale individua nell'opera una evidente polemica nei confronti di Karamzin e della sua lettura dello *Slovo*. Il canto che Bojan ispira a Vseglas risulta infatti essere un "inno alla libertà di Novgorod" e in questa chiave dunque suona come una critica alle concezioni storiche ufficiali dell'epoca ispirate dagli scritti di Caterina II<sup>11</sup>. A differenza del Knjažnin di *Vadim Novgorodskij* Radiščev tesse comunque a rendere il proprio testo meno esplicito, il che spiegherebbe, secondo Prijma, la sostituzione dei Normanni con i Celti<sup>12</sup>.

Il Prijma critica poi il Lotman in relazione all'affermazione secondo cui Radiščev «vynužden byl rešitel'no deformirovat' vsju ego (dello Slovo, S.G.) idejno-sjužetnuju strukturu» (pag.356). In effetti Radiščev rivisita lo *Slovo* in una prospettiva che non poteva non polemizzare con il complesso ideologico del medioevo antico-russo, ma a me sembra non tanto con lo *Slovo*, quanto con le diverse sue riletture coeve. In quest'ottica di particolare rilievo risulta dunque la scelta di ambientare l'opera in un'epoca assai più antica e di volgere una particolare attenzione al mondo della mitologia slava antica. Tale circostanza risulta peraltro profondamente legata alla visione generale della poesia popolare che Radiščev privilegiava. Ancora nel 1792 nel suo trattato *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, egli scriveva a proposito dell'immaginazione dei poeti:

«...voobraženie ich obrazovalosja vseгда okrest ich ležaščeju prirodoju. Voobraženie Saadievo guljaet, letaet v cvetjaščemsja sadu, Ossianovo nesetsja v utlom dreve poverch valov. A est'li kto zachočet sdelat' sravnenie ispovedanij i mifologii narodov, v raznych koncach zemli obitajuščich, to skol' voobraženie každygo obrazovalos' vnešnost'ju, nikto ne usumnitsja».<sup>13</sup>

Non è dunque fuori luogo prendere in esame la trattazione degli elementi propriamente nazionali che Radiščev offre nelle *Pesni* e, in primo luogo, della mitologia slava antica per la quale, evidentemente, il semplice rimando allo *Slovo* è in questo caso insufficiente.

Nel presentare il complesso delle credenze degli antichi slavi e i tratti salienti della mitologia pagana Radiščev si ricollega a numerose opere del XVIII secolo con le quali intrattiene un complesso rapporto di dipendenza e, al tempo stesso, opposizione. Il già accennato specifico sostrato ideologico che di per sé differenzia le *Pesni* di Radiščev dal complesso delle altre opere letterarie ispirate allo *Slovo* svolge una sua azione significativa anche in relazione all'approccio che lo scrittore mostra nei confronti dello studio e della definizione del pantheon slavo.

Il pantheon offerto da Radiščev fu subito correlato da Gukovskij a quello che Michail Popov aveva descritto nel suo *Opisanie drevnego slavjanskogo jazyčeskogo basnoslovija*,

<sup>10</sup> M.G.Al'tšuller, *Poetičeskaja tradicija Radiščeva v literaturnoj žizni načala XIX veka*, cit., p.134.

<sup>11</sup> Assai rilevante la circostanza rilevata dal Prijma che il nome di Ingvar scelto da Radiščev per il predatore celtico fosse quello di un ipotetico antenato di Rjurik, figlio di Odino, del quale scrive Caterina II nel suo *Istoričeskoe predstavlenie iz žizni Rjurika* (cf. F.N.Prijma, «*Slovo o Polku Igoreve*» v *russkom istoriko-literaturnom processe pervoj treti XIX veka*, cit., pp. 215).

<sup>12</sup> F.N.Prijma, «*Slovo o Polku Igoreve*» v *russkom istoriko-literaturnom processe pervoj treti XIX veka*, cit., pp. 214-215.

<sup>13</sup> A.N.Radiščev, *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii* in A.N.Radiščev, *Polnoe sobranie sočinenij*, t.II, Moskva-Leningrad, 1941, pag. 64.

*sobrannogo iz raznych pisatelej* (SPb., 1768)<sup>14</sup>, Al'tšuller e poi Zapadov fecero anche il nome di Čulkov e citarono il suo *Kratkoj mifologičeskij Leksikon* (1767). In effetti le fonti impiegate da Radiščev furono assai più ampie e in modo assai convincente V.A.Zapadov ricorda tra esse i lavori di V.N.Tatiščev, G.F.Miller, M.V.Lomonosov, Caterina II per la ricostruzione storica e gli scritti di M.D.Čulkov, M.I.Popov e V.A.Levšin per la mitologia pagana slava<sup>15</sup>.

Nel già citato suo lavoro sulla poesia di Radiščev M.G.Al'tšuller definisce il pantheon che il poeta prende in prestito da Čulkov e del quale fa ampio uso anche in altre sue opere, come il poema *Bova*, "arsenale di mitologia pseudoslava"<sup>16</sup>. Zapadov in modo più articolato precisa:

«Vossozdavaja v poëme basnoslovie (mifologiju) drevnich slavjan, Radiščev inogda sleduet ich tolkovanijam, a inogda svobodno obraščaejsja s trudami svoich predšestvennikov v étoj oblasti, kotorye často raschodilis' meždu soboj v charakteristike togo ili inogo božestva, a inogda i sam sočinjaet charakteristiku i atributy boga, izvestnogo v istoričeskich rabotach liš' po imeni»<sup>17</sup>.

Nell'introduzione prosastica e poi nel canto di Vseglas Radiščev nomina le seguenti divinità slave: Perun, Svjatovid, Veles, Strij, Pozvizard, Nij, Černobog, Lada, Lel', Polel', Dažd'bog, Znič e Kupalo. Si tratta nel complesso di dèi già ampiamente trattati dalle fonti e dai manuali mitologici settecenteschi e le stesse singole varianti terminologiche rientrano senza problemi nella norma dell'uso del tempo. In questa prospettiva le *Pesni* non destano perciò particolare interesse per gli studiosi e in definitiva rientrano in un approccio alla mitologia slava caratteristico dell'epoca e basato su quello che in relazione a Tatiščev Myroslava T.Znayenko definisce un "entirely arbitrary method of collecting data, without preliminary criticism and comparative evaluation of sources"<sup>18</sup>. Tuttavia quello che risulta invece interessante è la funzione mitopoietica svolta nel testo dai riferimenti mitologici e, in particolare, l'uso creativo che Radiščev fa di quei riferimenti.

Già Gukovskij e poi Zapadov nelle loro edizioni delle *Pesni* avevano evidenziato nei commentari la stretta correlazione del pantheon radiščeviano con quelli definiti nella seconda metà del secolo da Popov, Čulkov e Levšin. Una più attenta disamina può forse aiutare a rilevare qualche piccola discrepanza anche nella stessa nominazione delle divinità, nel senso che in alcuni casi Radiščev pare operare autonomamente, anche se nel complesso il suo è un approccio eclettico alle già citate fonti.

Perun, è ovvio, ricopre un ruolo centrale nel pantheon presentato da Radiščev nel brano prosastico e poi nel canto di Vseglas. La raffigurazione e gli attributi del dio sono nel complesso tradizionali e rispettano le fonti mitologiche cui Radiščev attinge.

L'attributo per eccellenza è ovviamente la folgore in una raffigurazione che anche per il riferimento all'Olimpo ribadisce l'analogia tra Perun e Zeus: "Togda tvoja desnica sil'na, rdjana, / Vraščaja ogn', udar voznesši vverch, / Prevyše vsech verchov cholmistogo Olimpa, / Nizveržet molniu i grom/ I zvuk i tresk, i smert' i užas..." (vv.164-168).

<sup>14</sup> Gukovskij in A.N.Radiščev, *Polnoe sobranie sočinenij*, t.I, cit., pag. 453 [cf. anche A.N.Radiščev, *Polnoe sobranie stichotvorenij*, op.cit., pag.153], utilizza la ristampa di questo scritto in M.Popov, *Dosugi ili Sobranie sočinenij i perevodov*, č.I, Sankt-Peterburg, 1772, pp. 175-208.

<sup>15</sup> A.N.Radiščev, *Stichotvorenija*, Leningrad, 1975, pp.260-261.

<sup>16</sup> M.G.Al'tšuller, *Poetičeskaja tradicija Radiščeva v literaturnoj žizni načala XIX veka*, cit., p.131.

<sup>17</sup> A.N.Radiščev, *Stichotvorenija*, op.cit., pag. 261.

<sup>18</sup> M.T.Znayenko, *The Gods of the Ancient Slavs. Tatiščev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Columbus, 1990, p. 102.

Nel contempo, la rappresentazione pregnante della creazione del mondo in chiave slavo-pagana offerta nel canto di Vseglas merita una certa attenzione per la sua originalità e per i suoi collegamenti con la mitologia classica e con la cosmogonia biblica. In particolare, colpisce il collegamento che si instaura naturalmente tra l'immagine della creazione dell'universo operata da Perun e l'analogo quadro con il quale si apre il Vangelo secondo Giovanni ("In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e Dio era il Verbo...."). Si legge infatti nel canto di Vseglas:

*Ne slovo li tvoe  
Vozzvalo v bytie  
Vse to, čto oko naše zrit?  
Ili vse to, čto mysliju postignut' možem?*

Il collegamento tra **slovo** e **bytie** evidentemente trasferisce la cosmogenesi slavo-pagana in un nuovo quadro di riferimenti che diviene ancora più evidente se lo si rapporta nella stessa opera di Radiščev alla cantata *Tvorenje mira* nella quale la parola (**slovo**) assurge al ruolo di personaggio accanto a Dio e al coro:

*Načnem?  
Rečem:  
Vozljubljennoe slovo,  
O pervenec menja!*

afferma Dio e la parola conclude:

"Oživis', telesno semja, / Priimi načalo, vremena, / I dvižen'e, veščestvo, / Tverdost' telom, / Žizn' dvižen'em, - / Se veščaet božestvo"<sup>19</sup>.

Ancora in questa prospettiva, qualche passo oltre, nel canto di Vseglav, si introduce il tema della creazione dell'uomo sempre in chiave slavo-pagana. Il dio Perun, notato che quello che aveva fatto era buono ("Dobro ty vidja vsjudu...") crea l'uomo e la donna a propria immagine ("se obraz tvoj, o sil'nyj!"), ed in essi vive lo spirito, la parola del dio ("Se duch tvoj, ili slovo, / Živuščje v žene i v muže..."). Curiosamente nei versi successivi Radiščev presenta un'immagine dell'uomo non propriamente in chiave eroica slavo-pagana, bensì chiaramente riconducibile alla poetica del barocco internazionale e in concreto alla lirica *Bog* di Deržavin: "Tvoren'e brennoe, o car' zemli! / Ty slab, ty červ, ty mal, / Pylinka ty v sravnennii vsego..."<sup>20</sup>

Nel prosiegua della narrazione vengono presentate le altre divinità.

Znič, definito "svetlyj, žarkij, žiznodatel'", tende ad essere collegato ad Apollo.<sup>21</sup> In questa prospettiva si creano evidenti analogie con Svjatovid che Levšin definisce addirittura "russkij Feb" e che nelle *Pesni* fa solo una fugace apparizione nell'introduzione prosastica. Svjatovid è infatti per Popov e Čulkov "dio del sole e della guerra". Il fatto poi che nel canto di Vseglas Znič sia presentato insieme a Lada e al figlio Lel' (vv. 71-74) e

<sup>19</sup> A.N.Radiščev, *Polnoe sobranie stichotvorenij*, op.cit., pag. 39, 41-42.

<sup>20</sup> Cf. A.N.Radiščev, *Stichotvorenija*, Leningrad, 1975, pag. 262.

<sup>21</sup> In un'altra sua opera, il poema *Bova*, Radiščev conferisce a Znič gli attributi di Febo (cf. A.N.Radiščev, *Stichotvorenija*, op.cit., pag.262).

poi raffigurato nel salotto matrimoniale con Lada (vv.109-112), dimostra come questa divinità fosse riconducibile in Radiščev anche ad Ares (Marte). Lada è infatti definita "mat' rožden'ja" ed è recepita, come già da Popov, la Venere slava, "boginja brakov i veselija ljubovnogo". In aggiunta è curioso notare come nell'introduzione prosastica Radiščev faccia riferimento alla leggenda secondo cui gli slavi del Pomor'e sarebbero originari dell'isola di Cipro e avrebbero portato con sé "obrjady služenija blagotvornija Lady"<sup>22</sup>. Tale circostanza rafforza il parallelo con la mitologia greca ed anzi tende a fondare una stretta interdipendenza tra la mitologia slava e quella greca nella concezione di Radiščev, una sorta di approccio sincretico.

Veles "otec [...] buduščich životnyh", è ricondotto al mito originale, al "grozovoj mif", legato al furto del bestiame (vv.120-125) e non presenta dunque particolari elementi di novità.

Pozvzd, secondo Popov l'Eolo russo, viene invece da Radiščev ricondotto a Nettuno, tanto da presentare il tridente tra i suoi attributi: "Už Pozvzd machom svoego trezubca / Vozbryznu okean na sušu..." (vv.94-95). Il dio dei venti, o meglio degli eventi atmosferici, è infatti per Radiščev Strij (Stribog) in evidente sintonia con il celebre passo dello *Slovo*, dove i venti sono definiti "Stribož'ie vnuki". Strij indica anche l'occidente nel passo: "Vostok, Jug, Sever i Strij bujnyj sam / Tvoi sut' slugi" (vv. 16-17).

Nij, "otec zemli, i krušč, i kamnej" (v.48), è ricondotto, secondo il parallelo già proposto da Popov, a Plutone, al dio degli inferi, e svolge nella creazione del mondo la funzione di analogo ctonico di Perun: "Zdes' vižd', velel ty Niju sušu vzdvinut', / Na nej goram vznesti..." (vv. 87-88). Nell'introduzione prosastica Nij è presentato insieme a Černobog che invece non viene poi introdotto nella descrizione della cosmogenesi cantata da Vseglas. Ampio spazio è qui invece riservato a Dažd'bog, divinità che Popov e poi Čulkov definiscono "podatel' blag" e "bog bogatstv". In Radiščev Dažd'bog è il messaggero di Perun: "Kogda uščedrit nas / Poslannik blag tvoich velikich, / Poslannik tvoj Dažd'bog". Nel contempo egli è il dio degli alberi e delle spighe. Entrambe le circostanze sembrano apparentarlo ad Ermes nelle sue funzioni di messo degli dei e di protettore delle greggi.

Kupalo, che per Popov è il dio kieviano dei frutti, è presentato insieme a Pozvzd con la formula "Skryvavšie v svoich ogromnyh nedrach / Vsemirnyj okean, / I reki, i ozera" (vv.45-47), il che evidentemente fa riferimento al collegamento dei rituali di Kupalo (Kupala) legati all'acqua<sup>23</sup>, e di fatto fa della divinità slava la dea dei fiumi e dei laghi corrispondente a Teti.

Da notare infine come le *Pesni* debbano anche essere collegate ad un altro testo incompiuto di Radiščev, il poema *Bova*. Qui sono presenti altri riferimenti alla mitologia slava sebbene assai più fugaci e non sistematici. Da rilevare comunque l'introduzione di Zimcerla che Radiščev tratta non tanto come la tradizionale corrispondente slava di Aurora, quanto come la dea dei fiori, la Flora degli slavi.<sup>24</sup>

Nell'avvertimento al suo *Opisanie drevnego slavenskogo jazyčeskogo basnoslovija* Popov rileva:

"Sueverstvo i mnogobožie drevnich Slavjan stol' že bylo prostranno, skol'ko u Grekov i Rimljan: est' li b drevnij naš vek izobiloval priležnymi pisateljami, to by my nyne uvidjali

<sup>22</sup> A.N.Radiščev, *Stichotvorenija*, op.cit., pag. 164.

<sup>23</sup> V.V.Ivanov V.N.Toporov, *Kupala in Mify narodov mira*, Moskva, 1982, t.II, pag. 29.

<sup>24</sup> Cf. A.Radiščev, *Stichotvorenija*, op.cit., pag. 262.



takoe že množestvo knig, kak i u nich, o Slavenskich božestvach, prazdnestvach, obrjadach, proročestvach, gadanijach, predznamenovanijach i pročich ich proizšestvijach...”<sup>25</sup>

Evidentemente l'aspirazione di Radiščev era quella di offrire alla letteratura russa un'opera che sintetizzasse in sé il complesso della tradizione mitologica slava in stretta connessione con la mitologia classica, quella nordica e, in particolare, con la tradizione biblico-cristiana. Il desiderio già chiaramente preromantico di affermare la genuinità e la specificità del retaggio nazionale antico-slavo si combina così con l'esigenza di fare della nuova poesia russa lo strumento per esprimere mitopoieticamente il complesso dell'esperienza mitico-spirituale dell'umanità in una chiave storicamente problematica se non propriamente utopica che vedeva nella Russia il più genuino erede delle principali linee della cultura umana.

La narrazione, che nel canto di Vseglas segue la descrizione della creazione dell'universo trasferendo il lettore in una Novgorod assalita da ipotetici guerrieri celti, si chiude con i canti in onore di Černobog e l'esaltazione di Perun, delle genti antiche slave e dei loro discendenti: i Russi, che sapranno far rivivere le gesta e la gloria dei padri. In questa chiave patriottica va visto appunto l'atteggiamento di Radiščev verso la mitologia degli antichi slavi: i russi e la loro poesia sono di essa i discendenti più degni e nel contempo gli eredi della tradizione classica antica e i più sinceri difensori della tradizione cristiana e della fede<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> M.Popov, *Opisanie drevnego slavenskogo jazyčeskogo basnoslovija, sobrannogo iz raznych pisatelej*, Sankt-Peterburg, 1768, pag. 1 <o>.

<sup>26</sup> Interessante sarà in seguito confrontare la posizione di Radiščev nei confronti della mitologia slava con quella tenuta dei poeti suoi coetanei in una prospettiva analoga a quella legata al problema della ricezione della mitologia classica in Russia nel XVIII secolo, cf. V.M.Živov, B.A.Uspenskij, *Metamorfozy antičnogo jazyčestva v istorii russkoj kul'tury XVII-XVIII vv.*, in *Antičnost' v kul'ture i iskusstve posledujuščich vekov*, Moskva, 1984, pp. 204-285.

**Некоторые соображения о славянском пантеоне в творчестве  
Александра Радищева**

*Stefano Garzonio*

Среди произведений русской литературы XVIII века, посвященных славянской мифологии, *Песни, петье на состязаниях в честь древним славянским божествам* Александра Радищева заслуживают особенного внимания. Дело в том, что в них великий писатель достигает оригинального синкретизма разных мифологических элементов, чисто славянских, античных, библейско-христианских, оссиановских и т. д. свободная трактовка славянского мифологического материала в духе русского мифологизма XVIII века (Чулков, Попов, Левшин), обращение к поэтическому миру *Слова о полку Игореве*, явно предромантические веяния оссиановской поэзии, духовная поэтическая традиция русского XVIII века комбинируются у Радищева со стремлением поэта переосмыслить роль и значение России в новом культурном патриотическом духе, где идеализация древнеслаяского языческого мира и его религиозных верований сочетается с идеалами свободолюбия и “соборной народа власти”.

# Govor demona u slovenskim književnostima 19. veka

Dejan Ajdačić

*The author analyses the characteristics of the speech of demons in the folklore of the Eastern and Southern Slavs, relying on the studies of L. N. Vinogradova and O. V. Sannikova. The speech of the demons based on the folklore and christian origin is analysed in the stories by O. Somov (Kievskie ved'my), N. Gogolj (Večera na hutore bliz Dikan'ki), V. Olin (Pan Kopitinskij), Kvitka (Ot tobi i skarb, Konotopska vid'ma), A. Storozhenko (Zakohani čert), in the dramas by V. Dal' (Noč'na rasput'i), A. Del'vig (Noč' 24. ijunja), V. Kjuhel'beker (Ivan, kupeckij syn), J. Sterija Popović (Miloš Obilić), K. Topolja (Čari).*

Jezik demona nije do skora privlačio pažnju istraživača slovenske mitologije, pa tako ni književnih historičara koji su se bavili predstavama demona u književnostima Slovena. Tek je usmeravanjem sistematske pažnje na sve detalje izgleda i ponašanja demonskih bića otvoreno i pitanje načina njihovog opštenja. U tekstovima **Govorit nečistaja sila** (1988), i **Pol'skaja mifologičeskaja struktura fol'klornogo teksta** (Rečevaja karakteristika mifologičeskikh personažej 1994:72-81) O.V. Sanikova ukazuje na stilističke osobnosti govora demona, tona i prilika u kojima demoni govore, funkcije njihovog govora, posebnog tona i ponavljanja. Ona izdvaja tipove izobličavanja ljudskih reči i funkcije demonskog govora u njihovom opštenju sa ljudima ili među sobom. U radu **Zvukovye stereotipy povedenija mifologičeskikh personažej** L.N. Vinogradova (1995: 20-23) bavi se i smehom, pocikivanjem demona, zvukovima predenja i tkanja koje proizvode ženski demoni, ali i čutanjem kao odlikom demonskih bića u narodnim verovanjima. I kod balkanskih Slovena, u folklornim tekstovima postoje potvrde ovih verovanja. U svom kratkom radu Vinogradova se nije bavila posebnostima demonskih zvukova, te to otvara pitanje žanrovskih posebnosti odlika demonskog oglašavanja. U opisu verbalnog ponašanja mitoloških bića Vinogradova i Tolstaja navode da akustičke crte i govor u ponašanju vila i samovila nisu naglašene kao u predstavama o istočnoslovenskim rusalkama i zapadnoslovenskim boginkama, koje *ljubjat zadavat' voprosy, oklikat' ljudej po imeni, dlja R(usalok), krome togo, harakterno pristrastie k zagadyvaniju zagadok, obraščenija s pros'bami ob odežde i t.p.* (Vinogradova Tolstaja 1994: 30-31). Ljubinko Radenković u tekstu *Mitski atributi Starine Novaka u epskoj poeziji južnih Slovena i Rumuna* (1988: 211-243) istakao je mitske tragove gnevnog Gromovnika kod balkanskih Slovena i jakog zvižduka negativnih junaka u ruskoj epici. Tom povezivanju zvučnog oglašavanja moglo bi se prigovoriti da se odnose na bića različitih svojstava i da je sam način ispuštanja zvukova različit.

Sličnost i različitost demona i ljudi u folklornim tekstovima pokazuje se između ostalog, i razlikom u načinu njihovog sporazumevanja. Ukoliko je jezik ljudi istovetan jeziku demona

u folklornim tekstovima, jezikom se ne ističe razlika između ljudi i demona. Odsustvo te razlike može da ima različito poreklo. Jezik može, ali ne mora da bude element razlikovanja demona i čoveka. Nekada je samo način izgovaranja, smeh ili neki drugi, neverbalni postupak dovoljan da bi se ukazalo na prisustvo neljudskih bića. Poseban slučaj predstavljaju veštice, vampiri i drugi demoni koji se javljaju u ljudskom obličju ili se mogu pretvoriti u čoveka koji već svojim bivšim životom ili dvostrukim životom mogu vladati i ljudskim jezikom. Posebno isticanje prisustva prekogrobnog ili demonskog sveta ističe se oneobičavanjem jezika kao u slučaju demona koji nemaju ljudski izgled. U narativno razvijenim folklornim žanrovima sa bogatijom verbalnom komunikacijom ljudi i demona, zadavanje zadataka, nadmudrivanje i drugi vidovi verbalnog opštenja predodređuju da junaci dva sveta govore istim jezikom. Ukoliko se sličnost, odnosno razlika jezika demona od jezika ljudi posmatra prema tipovima demona, očigledno je da čovekoliki demoni češće govore kao ljudi no demoni prirode - leši, vodeni duhovi i dr. Karakteristični zvukovi koji ispuštaju ovi demoni bliski su zvukovima iz prirode - zviždanju, hujanju, pištanju i dr. Ženski demoni vezani za kuću mogu da prave zvukove domaćih aktivnosti, kao što su navele Vinogradova i Sanikova.

Nazivanjem jezika demona - imenom jezika neke etničke grupe, istovremeno se projektuju demonska svojstva u tu etničku grupu, i etnički određuje demonski svet. Demonizovanje drugih naroda ili verskih grupa ne obuhvata samo opisivanje jezika demona, već se ogleda i u nazivanju imena igara đavolskih bića, detalja njihovog izgleda i dr. Ukoliko pisac imenuje demonski jezik, on je uvek tuđ i odbojan. Jezik tuđinaca, kao jezik nečistih sila odražava spajanje dela ljudskog i neljudskog sveta od kojeg se predstavljena zajednica oseća ugroženo i iskazuje neprijateljstvo. Pridavanje jednom jeziku demonskih atributa menja se sa promenom istorijskih okolnosti. U ruskim srednjovekovnim tekstovima na crkveno-slovenskom jeziku, pokazao je Boris Uspenski, đavoli govore pored tatarskog i latinskog i na ruskom. Demonizacija tuđeg jezika odražava napetost i sukobe etničkog ili verskog porekla. U pravoslavnoj narodnoj kulturi jezik demona je latinski, kao jezik katoličkog bogoslužjenja.

U priči ruskog, malo poznatog romantičara Valerijana Olina o poljskom panu koji je prodao svoju dušu đavolu, koristi se siže koji je u rusku književnost ušao još u 18. veku. **Pan Kopitinski**, u istoimenoj Olinovoj priči dolazi kod malodušnog Andreja da mu pomogne da otme Mariju iz manastira i izgovara izreke na latinskom. U Kvitkinov priči na ukrajinskom, **Ot tobi i skarb** blagom opsednuti Homa Masljak dolazi kod đavola u šumu i ništa ne razume kad đavolčići progovore na hrancuskom. Da čitalac ne bi pomislio da je zvučna bliskost naziva jezika sa francuskim slučajna, pisac nekolikom francuskim rečima potvrđuje svoju ideju. Satirični ton u navođenju menija đavolskog društva koji se gosti u šumi sa najraznovrsnijim sirevima, šampanjcima i drugim đakonijama ističe opoziciju đavolsko-bogataško-strano prema ljudsko-obično-domaće. Francuski izobličen u nazivu jezika je u očima istočnih Slovena bio oličenje izopačene i bogate Evrope. U Gogoljevoj priči **Strašnaja mest'** u obeležavanju demonskog jezika ne javlja se govor, već pismo - na kapi kolduna nisu napisana ni ruska ni poljska slova. Iako koldun izdaje pravoslavce katolicima, isključivanjem latinice i ćirilice Gogolj, podrazumeva neko neevropsko pismo koje ima magijske moći. U toj priči iz zbirke **Večera na hutore bliz Dikan'ki** delimičnim prepoznavanjem i negativnim određenjem pisma sa demonskim moćima fikcionalizuje se i dodatno potvrđuje neljudski karakter slova na kapi zlog čarobnjaka.

Razlika između ljudskih i neljudskih bića može biti predstavljena u književnim tekstovima i njihovim posebnim, drugačijim jezikom. Jezik demona različit od ljudskog

jezika ističe razliku između njihovih svetova. O odlikama i funkciji govora demona u odnosu na ljudski govor piše Sanikova: *Rjad karakteristik reči mifologičeskijh personažej realizuet predstavlenija o neponjatnosti kak znake čužogo: zaumnaja (bessmyslennaja) reč', glossolaličeskaja reč', kosnojazyčnoe bormotan'e* (1994: 73). Iako je demonski govor nerazumljiv ljudima, kao verovanje ili fiktionalna tvorevina sadrži tragove ljudskih jezika. Posebnost jezika demona čine ponavljanja i varirana ponavljanja određenih grupa glasova ili reči, npr. - vampir u vodenici iz bugarskog demonološkog predanja noću izgovara: *tr"nga-m"nga malo mome* (Miceva, 58), ili karakodžere, takođe u bugarskom predanju govori: *Striko-liko, striko-liko... olelej, olele-e* (Miceva, 46), dok u srpskom predanju osenja izgovara: *Tutunživ čaj, čaj! Tutunživ čaj, čaj!* (R.Radenković, 116).

Jezik demona odstupa od jezika ljudi na način sličan otklonima u tajnim jezicima socijalnih ili etničkih grupa, razbrajalicama, magijskim tekstovima. Ponavljanje ili unošenje dodatnih grupa glasova, kao i izbacivanje pojedinih glasova, zamagljuje prepoznatljive reči, ali one zadržavaju asocijativnu vezu sa rečju od koje su "nastali". O tipovima ekstenzija u malim folklornim žanrovima pisala je u svojoj knjizi **Etimologija i male folklorne forme** Biljana Sikimić (1996). Višestruko ponavljanje iskaza demona takođe je jedna od odlika koje imaju magijski folklorni tekstovi. Demoni kao bića drugačija od ljudi mogu govoriti posebnim jezikom. U izvesnim slučajevima ritmizovanje govora demona sa onomatopejskim elementim koji oponašaju udaranje, skakanje, preskakanje vitla ili razboja - ima magijsku moć upravljanja stvarima.

Ukoliko pisac navodi i reči "demonskog jezika", sklonost prema jezičkom očudavanju određuje meru razumljivosti njihovog govora. Narativna funkcija reči koje demoni izgovaraju približava njihov jezik ljudskom jeziku, posebno ukoliko demoni od ljudi nešto traže. Tada demoni najčešće govore sa ljudima njihovim jezikom. Demoni posežu za svojim jezikom u situacijama kada komuniciraju među sobom. Ali kako u devetnaestom veku svest o književnim mogućnostima izmišljanja potpuno drugog jezika nije dostigla slobodu avangardnog oslobađanja od jezika, i u tim prilikama izmišljanje jezika je kratkotrajno i svedeno. Trenutak prelaska sa jednog na drugi jezik pisci najčešće koriste kako bi pokazali posebne moći demona i pokrenuli fantastičnu motivaciju događaja koji se prikazuju ili kako bi predstavili neljudska bića u svom ambijentu. Na raspolaganju piscima stoje i opisi posebnog načina izgovaranja - nejasno mrmljanje, hripanje, šištanje, dranje, ali i posebno isticanje različitosti govora demona u odnosu na ljudski govor.

U spevu srpskog romantičara Sime Milutinovića **Raznovidje vitežtva** vila oblakinja, *drugarka s oblacka* se obraća svom pobratimu i najvećem junaku iz epske tradicije - Marku Kraljeviću *jezikom tek izvjestnim Pobri*. Kako tri epska junaka u ovoj avanturi slede uputstvo vile, kao višeg bića iz narodnih verovanja, i sam smisao njihovog traganja dobija viši smisao. Isticanje da samo Marko može razumeti vilinski jezik daje mu viša mitska svojstva.

U pseudoistorijskoj drami **Miloš Obilić** o sukobu Turaka i Srba, Evrope i Islama u 14. veku, zasnovanoj na mitskom i psihološkom razvijanju događaja uoči kosovskog boja, Jovan Sterija Popović strukturom iskaza deli junake i po načinu govora. Dok se ljudi izražavaju proznim tekstom, aveti, kao bića sa višim moćima govore, ali se izražavaju i u osmeračkim, najčešće ukršteno rimovanim katrenskim stihovima. Razlika u načinu opštenja dosledno se sprovodi, i očigledno ima funkciju razlikovanja ljudskog i demonskog govora. Demonska svojstva u iskazima aveti se postižu i ponavljanjem određenih reči, stihova i čitavih strofa. Strofu kojom se prevara predstavlja kao načelo njihovog delovanja aveti ponavljaju. Čak i u proznim odeljcima u kojima se pripoveda, umeće se ritmizovanje: *Sve je metež, sve je buna*.

Pesnik je prozne iskaze namenio za pripovedanje aveti o nedelima koje su učinile, ali je za reči magijska prizivanja zlih sila sačuavao stihove:

*Vi, koje ste snažne sile,  
Avetinje, hale, vile,  
Vukodlaci, bauci i more,  
I ostale sve utvore, (...)  
dajte nama žaoku vašu,  
Za umnožit jarost našu*

Stihovi aveti, pored samog ritma napregnutiji su po izrazu, puniji figurativnih obrta, imperativnih i eliptičnih izraza. U oneobičavanju iskaza demona, Sterija je najviše odstupio od jezika ljudi u magijskim formulama u poslednjem, petom činu. Aveti žele da naude najvećem junaku, Milošu Obiliću i šalju na njega zveri izgovarajući:

*Kdrbrbr br stvori se,  
Na Miloša br složi se,  
Junački br pokaži se.*

Suglasnička grupa *br* fikcionalizuje prizivanje i imenovanje sile. Eksplozivnost i zvučna treperavost glasova se pojačava u nizanju u prvom stihu. Posle ovih reči pojavljuju se zveri - krokodil, tigar, koje Miloš savlada. Demonsko svojstvo ima i horsko izgovaranje stihova, kao i njihovo ponavljanje. Sterija se koristeći nekoliko strategija zvučnog slikanja demonskog sveta više oslonio na pravljenje razlike između govora ljudi i aveti, no na šire izmišljanje demonskog jezika.

U pesmi **Zlo**, objavljenoj u srpskom romantičarskom časopisu, nepoznati pesnik (1858) predstavlja demonsko mesto Jadikovo uz pomoć dijaloga dva demona:

*Bauk viknu: „hozajdeni!”  
Gvozdenzuba: „daj ga meni!”*

Imenom Jadikovo demonizovani prostor koji se povezuje sa jadom, jadima, naseljen demonima dobija i svoj zvučni lik u nejasnoj reči bauka. Odgovor Gvozdenzube je izrečen na jeziku ljudi i implicira da se nerazumljive reči bauka odnose na žrtvu zlih bića. To preplitanje nerazumljivih i razumljivih reči uklopljeno je u rimu koja sama po sebi kratkom dijalogu daje onostrani prizvuk.

Nepouzdan Saharov, tobože je zabeležio i pesme beloruskih i ukrajinskih rusalki u knjizi **Skazanja ruskog naroda**. Njegovi zapisi bili su dovedeni u sumnju još u folkloristici 19. veka, ali su u ruskoj kulturi bili podsticajni za oblikovanje zaumnog jezika demona u književnim delima.

Fikcionalizovanje velikih moći jezika demona podrazumeva dva tipa govora - onaj koji je jasan ljudima i onaj koji ljudi ne razumeju. Poseban jezik demona javlja se retko, i on u književnim tekstovima upućuje na nameru demona da iskoristi svoje nadljudske moći. Takvi iskazi su načinjeni, uz manje ili veće oćudavanje, po modelu magijskih tekstova. Tako u drami alegorijsko-mitološkog sadržaja Vladimira Dalja **Noć na rasput' i razni demoni govore jezikom ljudi, kako u opštenju sa ljudima, tako i između sebe (ukoliko bi govorili potpuno drugim ili veoma oćudanim jezikom tekst bi bio nerazumljiv i nejasan)**. U situaciji kada Vodeni želi da pokaže Domovom da u njegovom carstvu nema ljudi koje on traži napravi magijski gest - okreće se jezeru, diže ruke, i izgovara tekst sa magijskim odlikama: *Krut, krutojar polog berežok - vodojalicy, omuty glubokie, morci mokroe, golubaja prazelen: slušat' ne dremat', tut bol'sak govorit: skin'te pogadku, da na svet otdajte molčanov svoih!*. Posle ovih reči, nad jezerom se pojave utopljenici i kruže nad njim. Tekst je očigledno sazdan po ugledu na bajanja i zaklinjanja. U njemu postoji ponavljanje reči uz

proširivanje (*krut krutojar*), oksimoronski spoj boja (*golubaja prazelen*). U semantičkoj ravni reči vezane za vodu u uvodnom delu omogućavaju "uspostavljanje" veze sa primaocima poruke. Izobličavanjem prefiksa i sufiksa sugerise se magijska priroda teksta. Sama poruka je iskazana imperativnim zaklinjanjem da se pojave čutljivi - tj. mrtvi u jezeru, utopljenici. Nešto kasnije se i u dijalogu Lešija i Vodenog javlja tekst nalik magijskom.

Najkraća noć u godini, ivanjska noć prema verovanjima slovenskih naroda predstavlja doba izrazite aktivnosti demona. Ovaj motiv se često javlja u tekstovima ruskih pesnika i pripovedača 19. veka, kako u motivima potrage za blagom, tako i u suočenju sa onostranim silama. U drugoj sceni **Noć' 24. ijunja** Anton Deljvig predstavlja Lisu goru na kojoj oko mrtve devojke Marije veštice pevaju pesmu:

*Razlilisja vody  
Na četyri brody:  
Kak na pervom brode  
Rošča zacvetaet,  
Solovej ščelkaet; ;  
Na vtorom to brode  
Leto vesnu gonit  
A kukuška stonet.  
Kak na tret'em brode  
Koni lagkonoški  
Poletjat s dorožki.  
Na četvertom brode  
Svet devica plačet  
Za nerovno iduči  
Serdcem liho čuyči.*

Početna dva stiha sa motivom deljenja vode na četiri broda nose prizvuk magijskog teksta, ali se u daljem razvijanju pesme pokazuje da ovo deljenje nema niti magijski smisao, jer niti nalaže uključivanje, niti isključivanje određenih svojstava ili objekata. U opis deljenja prve tri vode pre ima dekorativne funkcije, dok se opis četvrtog broda vezuje za nesretnu devojku Mariju koju zemlja neće da primi, te njeno telo leži na Lisoj gori, na šabašu veštica i nečistih biča.

Pesme veštica sa izmišljenim, besmislenim rečima objavljene su u knjizi Saharova **Skazanja ruskoga naroda**. Veštice, prema ukrajinskim predanjima imaju i svoje brojeve do deset: *odion, drugian, troččan, čeričan, podon, lodon, sukman, dukman, levurda, dyksa*, ili - *odino, popino, dvikikiry, hajnam, dajnam, spovelosx, spodalos', rybčîn, dybčîn, klek* (Dalj 1996: 59). U folkloru brojevi se najčešće javljaju u razbrajalicama, basmama i zagonetkama.

U Kjuheljbekerovoj drami **Ivan, kupeckij syn**, objavljenoj tek sredinom 20. veka, niz demona - Kikimora, demoni, Velzevuv i drugi obraćaju se jezikom ljudi akterima dramske radnje, ali i "gledaocima". U jednoj sceni pesnik je predstavio Osvetoljubiva veštica Amfiza posle proslavlja s đavolom dogovor o pomoći oko uništenja Ivana i njegovih pratilaca i vrti se s njim uz neobičnu muziku. Violina sama svira, a ona peva:

*V vozduhe povisla skrypka,  
Skačet sam po nej smyčok;  
Pljašet rak i pljašet rybka:  
Pryg i skok, skok i pryžok.  
Eh! vertisja, kumanek!*

Demonski oživljeni instrument i životinje koje igraju potcrtavaju u pesmi veštice poziv za uključanje u igru.

Kada u Kvitkinoj priči **Konotopska vid'ma** potope nekoliko žena iskušavajući da li su veštice, Jevdoha, ostaje na površini pevajući pesmicu: *Buv sobi čolovik Sažka, na n'omu sira sirjažka povstjana šapočka, na spini latočka; či horoša moja kazočka*. Pesma koju peva veštica ima odlike magijskog teksta - ponavljanje sa ekstenzijom (Sikimić 1995) deminutivnih sufiksa koji ritmizuju - *sir, sirjažka*, pri čemu se poslednja reč povezuje i sa ličnim imenom Sažka. Kratka i jednostavna pesma koja u opštenju sa onostranim silama omogućava Jevdohi da ne potone se gradi na očudavanju iskaza i izvesnom zatamnjenju smisla.

Ukrajinski pripovedač Aleksandar Storoženko u gogoljevskoj priči **Zakohani čert** navodi đavolsku zakletvu: *Ot tobi ruka i bisove pekel'no slovo*. Umesto zaklinjanja u Boga i božje rajsku reč, đavo Trutik se zaklinje u đavolsku paklenu reč u čemu je očigledno parodijsko preobrtanje hrišćanskog iskaza.

Neobično poigravanje ljudskim i neljudskim iskazima izveo je ruski romantičar Orest Somov u priči **Kievskie ved'my**. Preznačenjem obredne pesme u pesmu demona on je preznačio preuzet folklorni tekst, kao i folklorizovao predstavu o demonskom svetu. Na skupu na Lisoj gori kraj Kijeva, glavni junak se krišom prateći svoju mladu ženu nađe na obesnom veselju veštica, đavola, lešija na kome kada crni medved digne ruku svi zapevaju pesmu:

*Vysoki skoki  
V soroki,  
Nizki poklony  
V vorony,-*

U napomeni pisac upućuje da je ovo svadbena pesma, ali ne određuje u kom delu obreda se ona peva. U studiji Litvinove-Bartoš o svadbi u černigovskom selu Zemljanci jutarnje pokazivanje nevestine košulje kada mladi izađu iz ložnice prati obredna igra "skakanje vrane/svrake" (Grujić 1995: ). Somov je to, naravno, znao, i demonima na sabatu je pripisao pevanje pesme sa erotskim značenjem razdevičenja i pokazivanja krvave košulje.

U komadu Ukrajinca Kirila Topolje **Čari**, predstavlja se pesma na šabašu na Lisoj gori, brdu na kome se u folkloru istočnih Slovena nečista bića najčešće sakupljaju. Đavo je u liku Jevreja, peva pesmu na poljsko-jevrejskom. U tekstu o Topoljinom komadu Kostomarov je pohvalio veran opis narodnih verovanja *to je zaista maloruski đavo*; pojam o njemu proizilazi iz istorije i prošlog života (Petrov 1884:122). Etnički element demonizacije susednih, kroz istoriju neprijateljskih naroda ovde je preuzet iz folklora. U prvom stihu je iskrivljena latinska poslovice *tace, jace sub fornace*, koja svedoči o školskom poreklu pesme (Petrov 1884: 120)

*Jaze, tace, suparnace -  
Moja-z babusen'ko-z!  
U mne-z bendo babusen'ko  
Vel'my-z staren'ko-z.  
Zavše sen'ze na pecu,  
Jadle sobe kalacu -  
- Pif pif, pif pif!  
Jak kalacuf ne dostajo-z,  
Ben'ze ljuzio gadajo-z  
Tšeba-z takže j vorožbyc,  
Cob cim bendo i pozic' -*



- Oh vij, oh vij, vij!  
Jace-z, tace-z, suparnace-z -  
Moja-z babusen'ko-z -

Dvostih koji se pojavljuje na početku i kraju uokviruje sadržaj pesme. Stihovi su rimovani, a izvesnim rečima se dodaje glas "z". Pesma sadrži i reči bez značenja koje se ponavljaju u po jednom stihu, a fikcionalizuju magijski tekst - *pif, pif, pif* i kasnije - *Oh vij, vij, vij*.

Govor rusalki i veštica privlačio je pažnju pesnika i u 20. veku oslanjajući se na starije etnografske i književne spise. U pesmi Hlebnikova **Noć' v Galicii** sklonost pesnika ka zaumnom jeziku folkloru podstakle su pesme koje je "zapisao" Saharov, kao i tekst Aleksandra Bloka **Poezija zagovorov i zaklinanij**. Po slovom Jakobsona, *pered načalom pervoj mirovoj vojny on podelilsja s Hlebnikovym sobrannymi im obrazcami podobnyh zaumnyh zagovorov* (Ivanov 1986: 70). Oslobođanje jezika u avangardi dalo je podsticaja i istraživanju zaumnog jezika demona.

Govor demona u književnim delima istočnoslovenskih i južnoslovenskih pisaca 19. veka oslanja se pre svega na izmišljanje reči i iskaza koje imaju posebne moći. Iskazi demona folklornog i hrišćanskog porekla načinjeni su oneobičavanjem ljudskih reči, ponavljanjem grupa suglasnika i reči, podražavanjem magijskih folklornih iskaza, i katkada korišćenjem stranih reči. Njihove reči najčešće su uobličene u stihovima, što u kontrastu sa proznim delovima teksta ističe različitost demonskog i ljudskog govora. U književnim tekstovima slovenskih autora 19. veka pisci se slobodno upuštaju u izmišljanje reči demona, katkada se oslanjajući i na etnografske spise sa elementima mistifikacija. Pažnja posvećena narodnim verovanjima i praznoverjima, iako oslonjena na slične i srodne predstave iz usmene tradicije, u književnim delima dobija i svoj poseban, za nacionalne književnosti specifičan oblik. Međusobnim "dijalogiziranjem" pisaca može se objasniti manje ili veće prisustvo određenih mikromotiva i izraza u okviru nacionalnih književnosti. U ispitivanju govora demona u slovenskim delima 19. veka, ovde su naznačeni neki primeri i otvorena pitanja koja proizilaze iz odnosa folkloru i književnosti. Dalja čitanja mogu se usmeriti ka jezičkim, književnim i poetičkim odlikama izmišljenog jezika demona, kako sa tipološke tačke gledišta, tako i sa književnoistorijskog stanovišta.

#### Literatura

- Ајдачић, Д. 1997: Смех демона в славянских литературах 19. века, *Живая старина*, 1997, 2.
- Виноградова, Л.Н. Толстая, С. 1994: К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии, *Славянский и балканский фольклор*, Москва, 1994, стр. 16-44.
- Виноградова, Л.Н. 1995: Звуковые стереотипы поведения мифологических персонажей, *Голос и ритуал*, Москва, 1995, стр. 20-23.
- Грујић, А. 1995: Hnatjukov opis dela ukrajinske svadbe (iz zbornika u štampi: Erotsko u folkloru Slovena).
- Даль, В. 1996: *О повериях, суевериях и предрассудках русского народа*, Санкт-Петербург, 1996.
- Зеленин, Д.К. 1995: *Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки*, Москва, 1995 (2. изд.).

- Иванов, Вяч. Вс. 1986: Славянская пора в поэтическом языке и поэзии Хлебникова, *Советское славяноведение*, 1986, 3, стр. 62-71.
- Манн, Ю.В. 1995: *Динамика русского романтизма*, Москва, 1995.
- Петров 1884: *Очерки истории украинской литературы 19. столетия*, Киев, 1884.
- Раденковић, Љ. 1988: Митски атрибути Старине Новака у епској позији јужних Словена и Румуна, Београд, у: *Старина Новак и његово доба*, 1988, стр. 211-243.
- Санникова, О.В. 1988: Говорит нечистая сила, *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора*, Москва, 1988, стр. 100-103.
- Санникова, О.В. 1994: Польская мифологическая структура фольклорного текста, *Славянский и балканский фольклор*, 1994, стр. 44-83.
- Sikimić, B. 1996: *Etimologija i male folklorne forme*, Beograd, 1996.
- Успенский, Б. 1979: *Вторичные моделирующие системы*, Тарту, 1979.

## Le discours des démons dans les littératures slaves du dix-neuvième siècle

*Dejan Ajdačić*

L'auteur considère les priorités du discours des démons dans le folklore des Slaves de l'Est et du Sud en s'appuyant sur les études de L. N. Vinogradova et de O. V. Sannikova. Le discours des démons d'origine populaire et chrétienne est examiné dans les contes de O. Somov (Kievskie ved'my), N. Gogol' (Večera na hutore bliz Dikan'ki), V. Olin (Pan Kopitinskij), Kvitka (Ot tobi i skarb, Kontopska vid'ma), A. Storozhenko (Zakohani čert), les textes dramatiques de V. Dal' (Noč' na rasput'i), A. Del'vig (Noch'24. ijunja), V. Kjuhel'beker (Ivan, kupeckij syn), J. Sterija Popović (Miloš Obilić), K. Topolja (Čari). La dénomination de la langue des démons par la langue des peuples ennemis résulte de la démonisation ethnique. Le discours des démons en vers diffère du discours humain en prose. La langue des démons se forme par la caricature, la rythmisation, la répétition et par l'emploi des expressions étrangères. L'auteur révèle le contexte folklorique et ethnographique des certains exemples littéraires.

# К вопросу об одной мистификации или гоголевский Вий при свете украинской мифологии<sup>1</sup>

Елена Е. Левкиевская

*The article deals with the genesis of the main antihero of Gogol's stories - "Vij", comparing it with mythical figures in Ukrainian folk tradition.*

Круг проблем, связанных с народными истоками повести Н.В.Гоголя "Вий", можно разделить на две категории. К первой относится проблема сюжета, ко второй – вопрос о самом литературном персонаже, давшем название повести. Вопрос о связи сюжета гоголевской повести с распространенным мотивом украинских быличек об умершей ведьме и парубке, послужившем причиной ее смерти и проведенном три ночи около ее гроба (Аарне, Томпсон 307), можно считать давно решенным (см. хотя бы: Сумцов 1892:472-479, Петров 1937: 742,778) – основные структурные элементы повести Гоголя полностью повторяют сюжетную канву соответствующих украинских и южнорусских быличек, возникших, очевидно, под влиянием украинской традиции.

Нерешенной остается проблема генезиса Вия как литературного персонажа, однако едва ли не единственным источником возникновения этой проблемы можно считать утверждение самого Н.В. Гоголя о том, что "Вий – есть колоссальное создание простонародного воображения" и что "таким именем называется у малороссиян начальник гномов, у которого веки на глазах идут до самой земли". Поиски Вия в народной культуре ведутся с конца прошлого века – известно, что в программу по сбору сведений в области народных суеверий, составленную в 1884 г. на VI Археологическом съезде в Одессе, был включен вопрос о Вие, так и оставшийся без ответа (Милорадович 1896: 48).

Поскольку подвергнуть сомнению слова Гоголя до сих пор не решался никто, а мифологический персонаж с таким именем и с такими признаками в украинской мифологической системе не обнаружен, у исследователей оставался один путь – "перерыть" всю украинскую мифологию в поисках персонажей, хотя бы по отдельным признакам соответствующих Вию. Поэтому все попытки установить связь Вия с персонажами украинской демонологии строились по одному принципу: брался один из мотивов гоголевского описания Вия и к нему подыскивались соответствия в народной культуре, часто не только славянской (ср., например, гипотезу В.И.Абаева о родстве гоголевского персонажа с осетинским богом смерти Вауц; Абаев 1958:303. Интересно, знал ли только сам Гоголь о существовании этого осетинского демона?)

<sup>1</sup> This article was financially supported by RGNF (grant N 96-04-06034 "Mifologiĭeskie osnovy slavjanskoj narodnoj kul'tury").

Традиция считать Вия персонажем *народной* славянской мифологии настолько сильна, что статья о нем попала в последнее издание Мифологического словаря (Мифологический 1991: 123).

Мы исходим из того, что мифологический персонаж в народной традиции представляет собой пучок устойчивых, релевантных признаков, скрепленных именем. Очевидно, что признать Вия созданием украинского “народного воображения” можно только в том случае, если в украинской традиции будет обнаружен персонаж с набором тех же, что и у Вия признаков или хотя бы большей их части. Персонаж гоголевской повести приземистый, косолапый; с жилистыми, как крепкие корни руками и ногами; весь в черной земле; с железными пальцами и лицом; подземным голосом; длинными веками, опущенными до земли. Его появление предваряется волчьим воем. Основная функция - необычайная способность видеть, преодолевая взглядам специальные апотропеические преграды, недоступные зрению обычных демонов.

Большинство из указанных признаков в отдельности встречается у самых разных славянских персонажей. Приземистость, маленький рост — отличительная черта многих, преимущественно западнославянских мифологических существ (ср. пол. *krasnoludki*, словац. *pikuliki* и др.). Согласно поверьям, маленьким ростом также могут обладать такие русские персонажи, как: *домовой*, *кикимора*, *ичетики* — демоны, происходящие из задушенных матерями детей и выкидышей, *шуликуны*, а также польский *topielec*, полесский *водяной*, чешские и польские персонажи *diblik*, *skřítek* и под., западно-украинский *хованец*, *годованец* и др. домашние духи-обогагатели, украинские подземные люди *рахманы*, а также мифологические существа в виде ночных огоньков, происходящие из душ загубленных матерями младенцев: чешские *svetlonoši*, польские *blędne ogniki* и др.

Железные части тела — черта достаточно характерная для славянских демонов: железные руки, согласно вологодским поверьям, у *банника* (Зеленин I: 263), а железные пальцы на руках - у западноукраинского *черта* (Гнатюк 1912: 5), железными зубами обладают севернорусские *шуликуны*, *черти* и *еретик железнозубый* - колдун, встающий по ночам из могилы, сербские *вилы* и *караконджулы*. Ср. одно из сербских названий караконджула *gvozdenzub* (Moszyński, II:671). Среди персонажей, которыми пугали детей, известны: *железны человек* (Полесье), *баба с железными зубами* - женское мифологическое существо, живущее в поле (Подляшье), *železna bába* — чешский полевой демон, оберегающий горох от детей, *зализна баба* (Полесье), *баба жэлїзна* (западная Украина), *дика баба з дзелїзным макогоном* (там же). Железным могут быть персонажи славян. сказок: *Mesiželezo* — сказочный силач, который месит железо (Зайцева, 1975: 18), чешские и словацкие *железный монах*, *медведь с железной шерстью*, *железный волк* (ср. чеш. пословицу: “*Vaje jako o želaznem wilku*”). Железными грудями, согласно полесской традиции, обладают русалки. Однако, такая деталь, как железное лицо, которым наделил Гоголь Вия, по крайней мере в восточнославянских традициях нам не известна.

Засыпанность землей — признак, указывающий на загробное происхождение персонажа (что справедливо отмечалось во многих исследованиях), в народной украинской традиции в прямом виде не отмечен. Здесь возможны некоторые косвенные аналогии с южнославянским образом вампира, но вряд ли Гоголь хорошо был знаком с южнославянской традицией. Можно предположить, что эта деталь была придумана самим Гоголем, как и совершенно неестественное для славянской

народной мифологии сочетание в одном персонаже железа и земли. Заметим, что Гоголь несколько противоречит сам себе, когда сначала говорит о засыпанных землей руках и ногах Вия, а позже упоминает его железный палец.

Что касается волчьего воя, сопровождающего появление персонажа, то прямых параллелей в народной традиции нам обнаружить не удалось, однако, согласно древнерусским летописям, такая особенность приписывалась половцам. В частности, в Ипатьевской и Лаврентьевской летописях говорится о половецком хане Боняке, который пришел на помощь Давиду Волынскому и галицким князьям в их борьбе против угров: “И воставь Бонякъ отъѣха отъ рати, и поча выти вольчьски и отвься ему волкъ, и почаша мнози выти, Бонякъ же прѣѣха повѣда Давыдови, яко побѣда ны естъ на Угры” (цит. по: Кузмичевский 1887/8: 677-678).

Более подробного рассмотрения заслуживает вопрос о глазах Вия и функции его зрения, неоднократно затрагивавшийся в научной литературе (историю вопроса и исчерпывающий перечень индоевропейских персонажей, обладающих патологией зрения, см. в: Иванов, 1973). В повести Гоголя Хома Брут окружен магическим кругом, делающим его не только недосыгаемым для нечистой силы, но и невидимым. Это полностью соответствует общеславянским, в том числе украинским верованиям в то, что апотропеический круг представляет для нечистой силы что-то типа непроницаемой стены и лишает ее возможности видеть человека. Согласно тексту повести, Вий нужен не для того, чтобы убить Хому (с этим могла бы справиться и сама панночка, если бы знала, где он), а исключительно для того, чтобы его увидеть. Заметим, что Хома умирает не от взгляда Вия, а от собственного страха: “Бездыханный грянулся он на землю, и тут же вылетел дух из него от страха” (Гоголь 1959: 193). Кстати, Гоголь акцентирует эту мысль, вкладывая ее в уста Тиберия Горобця - товарища Хома по бурсе: “А я знаю, почему пропал он: оттого, что побоялся. А если бы не боялся, то бы ведьма ничего не могла с ним сделать” (Гоголь 1959: 194). Взгляд Вия не смертоносен, а всевидящ, а его главная функция — видеть то, что не подвластно другим демонам.

В украинских быличках с аналогичным сюжетом эту функцию выполняют разные персонажи, ничем не напоминающие Вия: киевская ведьма, самая старая ведьма, старший черт и под., в соответствующих южнорусских текстах, известных на украинско-русском пограничье, в этом качестве могут выступать кривая ведьма или младенец с хвостиком — согласно народным верованиям, с хвостами рождаются ведьмы и колдуны. Обычно былички не содержат указаний на их внешний вид, но в этом нет и особой нужды — это своего рода персонажи-“клише”, чей облик без напоминаний хорошо известен всем носителям данной традиции. Упоминается только их функция, общая для этих персонажей - видеть невидимое: “Дивка (аналог панночки - *Е.Л.*) шарила, шарила — нема. Накликала ведъм. Шукають — не найдуть. Послали за киевской — “Он на прывалочку коло стовпа сыдыть” (Полтавская губ., Милорадович 1896: 46).

Описания в традиционных текстах других представителей нечистой силы, помогающих мертвой ведьме погубить главного героя, стереотипны и полностью соответствуют традиционным шаблонам облика славянских мифологических персонажей: ведьмы оборачиваются “белыми сучками” (Сумская губ., Гринченко I: 69), свиньей или сорокой (Тульская губ., Колчин 1899: 41), черт является в облике “ротного командира” (Харьковская губ., Гринченко II: 325-326), мертвые, которыми

командует умершая ведьма, едут “на сырых конях” (Полтавская губ., Милорадович 1896: 47) и под. Т.о. в народных быличках роль Вия выполняют достаточно распространенные в восточнославянской мифологии персонажи, которые в большинстве случаев наделены общей с ним функцией, но внешний облик которых, судя по традиционным описаниям, даже отдаленно не напоминает Вия.

В повести Гоголя демоническое сверхвидение Вия сопряжено с характеристикой его необычных глаз, закрытых длинными ресницами, которые он не может поднять без посторонней помощи (ср. в связи с этим этимологию слова, связанную с укр. *вія* “ресница”, предложенную О.Н.Трубачевым, см.: Трубачев 1965:42-43). Согласно наблюдениям Мошиньского (Moszyński II 2:606-608), длинные до носа брови - признак ведьмы или колдуна, моры/зморы (серб., хорв., чеш., луж., зап. Польша), а также вурдалака (Подолье); у русских глаза с такими бровями называли “волчьими” (Афанасьев I:171-173). Среди известных нам материалов персонажи с подобной “патологией” глаз (но не взгляда!) встречаются в трех русских источниках (Афанасьев, № 137, 233, Зеленин, № 100), в одном белорусском (Романов 1887: 259), в семи украинских (Мендельсон 1897: 1, Кузмичевский 1887: 224-226, Жебровский 1851: 68, Вагилевич 1843: 163, Р.Л.Н. 1891:302) и в одном румынском источнике (Кузмичевский 1887: 242). Во всех перечисленных текстах сочетание двух мотивов (глаз, закрываемых длинными ресницами, которые поднимают помощники, и взгляда, способного видеть невидимое другими) встречается всего два раза. В волынской сказке-легенде о *шелудивом Буняке* — этот герой единственный из всех женихов царевны *узнает* в страшном звере вошь, которую царевна выкормила до размеров кабана: “Наконец появился шелудивый Буняк, дивное создание, которого глаза имели такие веки, что двое человек поднимали их вилами, если он хотел что-нибудь видеть, и тогда он все и всюду видел на сто миль. Пришедши к царице Елене и приказав поднять себе веки вилами, взглянул он на зверя в стеклянной банке и сказал: “Вот так диво! Да это ж вошь!” (Кузмичевский 1887: 224-226). В румынской сказке о невыполнимой задаче отец царевны подымает себе глаза костылями, чтобы *найти* ее жениха, спрятавшегося у него в бороде (Кузмичевский 1887: 242).

В остальных случаях мотив длинных век, поднимаемых вилами, сочетается с другим по функции взглядом. В пяти текстах герои, обладающие подобными веками, просят окружающих поднять им их, чтобы просто посмотреть, увидеть то, что видят все. Так ведут себя старик, царь-лев и Идол-Идолыц в русских сказках (Афанасьев, №№ 137, 233, Зеленин: 300-303), царь Пражор в белорусской (Романов 1887:259), св. Касьян в полтавском поверье (Мендельсон 1897:1).

В остальных случаях герой с такими веками обладает взглядом, уничтожающим все живое. Этот мотив в украинской традиции связан с двумя персонажами — св. Касьяном и шелудивым Буняком (Солодовым Буньо), прототипом которого, по мнению исследователей, был, предположительно, хан Батый. Св. Касьян в одном из полтавских поверий поднимает ресницы 29 февраля — “на что он тогда взглянет, все погибает” (Мендельсон 1897:1-21). Предводитель орды Буняк из неуставленной летописи, на которую ссылается Т. Жебровский, уничтожает город силой своего взгляда (Подолье, Жебровский 1851: 68). Ср. сообщение Начальной летописи под 6604 (1096 г.) о приходе Боняка к Киеву: “Приде второе Боняк безбожный, шелудивый отай хыщник к Киеву внезапно и мало в градъ не въехаша половци, и зажгоша болонье около града...” (Вагилевич 1843: 163). Способностью сжигать города своим взглядом

обладает и Солодовый Буньо. Согласно галицкому народному преданию, когда князь Роман Галицкий срубил Солодовому Буньо голову, “стала голова котити ся. Брови у той голови були таки довги, що очи скривь них дивити ся не могли. То як раз пидняла железними вилами ти брови на стятій голови, и голова подивила ся из Могилак на Городище, то циле те мисто запалило се” [Стала голова катиться. Брови у этой головы были такими длинными, что глаза сквозь не могли видеть. Как подняла железными вилами те брови на отсеченной голове, и голова посмотрела из Могилок на Городище, то целый город загорелся] (РЛН 1891: 302, ср. также Жебровский 1851: 66-71). Об особенностях взгляда галицкого полудемона, называемого *Szedudywy Buniak*, также наделенного длинными веками, никаких сведений не содержится (Вагилевич 1843: 163). Необходимо подчеркнуть, что все перечисленные персонажи, обладающие патологией глаз, в восточнославянской традиции ни разу не встречаются в быличках с сюжетом типа Аарне, Томпсон 307, положенным в основу повести Гоголя.

В свою очередь персонажи соответствующих народных быличек, вызванные, чтобы увидеть скрытого апотропеями главного героя, не имеют каких-либо ненормальных изменений глаз, за исключением единственного известного нам южнорусского текста. В одной из тульских быличек умершая ведьма, не способная обнаружить в церкви парня, читающего над ней Псалтырь, обращается за помощью к кривой ведьме (Колчин 1899 :41). Кривизна, как и слепота в народной славянской традиции - устойчивый признак иномирных существ, чья физическая ущербность не мешает их сверхвидению.

Обратимся к демоническим существам, окружающим Вия, которых Гоголь называет “гномами”. Общеизвестно, что гномы - персонажи западнославянской мифологии (вернее — элемент влияния немецкой традиции на славянскую) — в украинской мифологии не известны. Внешний вид “гномов” в повести Гоголя (ПСС 1957: 574) несомненно свидетельствует о принципах конструирования демонических существ, характерных для европейских и русских романтиков, изображающих страшное и “иномирное” как совмещение несоединимых деталей и предметов (прямая параллель гоголевским “гномам” — пушкинская “шайка домовых” из сна Татьяны, созданная по тому же романтическому принципу; Лотман 1980: 272-273). Излишне говорить, что “что-то в виде огромного пузыря, с тысячью протянутых из середины клещей и скорпионных жал” или “чудище в перепутанных волосах”, упомянутые Гоголем в качестве “соратников” Вия, ассоциируются не с персонажами украинской мифологии, а, скорее, с фантастическими образами известной картины Босха “Искушение св. Антония” (в некоторых из них исследователи усматривали праобраз и самого Вия).

Второй принцип изображения “иномирности” в романтической эстетике - нагромождение, избыточность количества деталей, из которых конструируется персонаж. Именно так описаны сам Вий и прочие демоны, что дало повод С.П.Шевыреву заметить: “ужасные видения семинариста в церкви были камнем преткновения для автора. Эти видения не производят ужаса, потому что они слишком подробно описаны. Ужасное не может быть подробно: призрак тогда страшен, когда в нем есть какая-то неопределенность...” (Шевырев 1835: 410).

В народной культуре принципы описания мифологического иные:

Во-первых, - отсутствие в антропоморфном облике мифологического существа необходимых частей тела, его физическая ущербность, неполноценность (отсутствие

спинного хребта, костей, хромота, кривизна и под.). Во-вторых, гипертрофированность частей тела (головы, половых органов и под.). И наконец, для персонажей с зооморфными чертами характерно бинарное соединение частей тел реальных живых существ (фараонка — полуженщина-полурыба, вампир — человек с собачьей головой, водяной — человек с коровьими копытами и т.д.).

В быличках при описании встречи человека с нечистой силой как раз и имеет место та неопределенность, о которой говорил Шевырев, как о необходимом признаке ужасного. В текстах народной культуры обычно до самого конца рассказа бывает не ясно, кто перед человеком — живое существо или демон, поскольку с точки зрения народного сознания, основная и наиболее трудная задача для демона как «иномирного» существа — не отличаться от человека и других земных существ, а как можно точнее имитировать их, чтобы ввести в заблуждение и обмануть человека. И только одна-две знаковые детали в облике или поведении незнакомца (громкий смех, золотые пуговицы на кафтане, конские копыта и под.) позволяют распознать его демоническую природу. Фантастические образы народной культуры в принципе не могут быть использованы в литературном тексте в своем «естественном» виде, поскольку у литературы и у мифологической традиции разные задачи и функции. Любой литературный текст, изображающий сферу потустороннего, преследует чисто эстетические задачи. Для романтиков такая цель — создание романтического гротеска, атмосферы романтического ужаса.

У текстов традиционной культуры основные задачи — чисто прагматические. Здесь главное — стереотипность и узнаваемость мифологического образа, поскольку мифология по своему содержит описание мира, его объяснение и классификацию, передаваемые от поколения к поколению. А классифицировать элементы мира, в том числе и потусторонние, можно только на основе выявления их общих, повторяющихся признаков. Необходимость передачи культурной информации следующему поколению ставит перед быличкой еще и обучающие задачи — как отличить демона, маскирующегося под человека, от реального человека, как избежать опасности от столкновения с нечистой силой. Эстетические задачи для текстов народной демонологии второстепенны.

Под конец хотелось бы высказать одну гипотезу, объясняющую, на наш взгляд, эстетическую необходимость замены Вием соответствующих персонажей народных быличек в повести Гоголя. Было бы непростительной наивностью рассматривать романтические повести «Вечеров на хуторе близ Диканьки» и «Миргорода» как учебное пособие по украинской этнографии. О сильной зависимости Гоголя от европейского романтизма в период его работы над «Миргородом» и о несоответствии изображаемых им «украинских» картин реальному укладу и традициям украинского крестьянства писали многие (см., хотя бы: Шевырев 1835: 396-411, Кулиш 1861, А.К., Ю.Ф. 1902: 641).

Зависимость от европейских романтиков проявилась, в частности, в выборе сюжетов для повестей «Миргорода». К примеру, сюжет повести «Страшная месть» заимствован из повести Людвиг Тика «Пьетро Аноне» и «приправлен» карпатским колоритом (А.К., Ю.Ф. 1902: 641). В связи с этим можно сделать осторожное предположение, что первоначально толчком к созданию «Вия» послужили не соответствующие украинские былички, а романтическое литературное произведение. Имеется в виду баллада Роберта Саути «The witch of Berkley», переведенная



В.А.Жуковским в 1814 г. на русский язык под названием: “Баллада, в которой описывается, как одна старушка ехала на черном коне вдвоем и кто сидел впереди”. В этой балладе Саути использует сюжет английской народной легенды о ведьме, которая велела положить себя после смерти в окованный железом гроб и поставить в церкви, где священники должны были служить над ней панихиду в течение трех ночей. Но, несмотря на принятые меры, труп ведьмы был унесен дьяволом из церкви. Сюжет этой легенды является западноевропейским вариантом восточнославянских быличек о парубке и ведьме.

Можно предположить, что баллада Саути в переводе Жуковского, генетически восходящая к западно-европейским вариантам сюжета Аарне-Томпсон 307, явилась для Гоголя своеобразным романтическим “клише”, на которое наложился сюжет хорошо ему известной украинской былички, “родственницы” английской легенды. Основанием для такого предположения служат многочисленные перифразы из баллады “о старушке” в тексте “Вия”, особенно в той части повести, где говорится о ночных ужасах в церкви. В перечислении деталей ночного бесчинства чудовищ Гоголь явно следует за текстом Жуковского: “И снова рев, и шум, и треск у врат; / Грызут замок, в затворы рвутся; / Как будто вихрь... / Как будто степь песчанную оркан/ свистящими крылами роет... / И храма дверь со стуком затряслась и на пол рухнула с петлями... / Дрожа упал чернец пред алтарем;/ Молиться силы нет...” (Жуковский I: 423, 425, 427). А вот фрагменты из текста Гоголя: “Вихрь поднялся по церкви, попадали на землю иконы ... двери сорвались с петель ... Страшный шум от крыл и царапанья когтей наполнил всю церковь ... У Хомы вышел из головы последний остаток хмеля. Он только крестился, да читал как попало молитвы” (Гоголь 1959:423).

Если эта гипотеза верна, перед нами уникальный случай, когда источниками литературного произведения являются два генетически родственных варианта одного общеевропейского фольклорного сюжета, взятые из двух разных традиций — украинской и английской, при этом английский вариант, “пропущенный” через “горнило” двойной литературной обработки (Саути и Жуковского), приносит в родственный украинский сюжет эстетику европейского романтизма. Именно она отличает произведение Гоголя от украинской былички. А это, в свою очередь, определяет и образ главного героя, конструирование которого неизбежно происходит по законам романтического изображения “иномирного” — какая-нибудь заурядная, “привешаяся” всем киевская ведьма явно была бы не способна решить главной эстетической задачи произведения - создания атмосферы романтического ужаса.

Хочется обратить внимание еще на одну деталь, говорящую в пользу изложенной гипотезы о заимствовании — в украинских народных быличках парубок (солдат, молодой священник и под.) почти всегда выходит победителем над нечистой силой благодаря правильному использованию апотропеических средств и советов старшего помощника. В балладе Саути, согласно законам романтического гротеска, чернец не в силах противостоять дьяволу (ср. финал “Вия”). Интересно, что перевод Жуковского был запрещен духовной цензурой, “как пьеса, в которой дьявол торжествует над церковью, над Богом” (Жуковский I: 592).

Изложенный выше материал позволяет сделать некоторые выводы:

1) Персонаж с набором признаков, приписываемых Гоголем Вию, ни в украинской, ни в вообще славянской мифологической системе не обнаружен, при том, что большинство отдельных мотивов, составляющих этот образ, в разной степени

присуща различным мифологическим персонажам славянских народных традиций, в том числе и украинской.

2) Есть все основания считать образ Вия творением не “простонародного воображения”, а авторской фантазии Николая Васильевича Гоголя, сконструировавшего своего героя из реальных мифологических мотивов, встречающихся в славянских традициях, но по законам романтической эстетики. Об этом свидетельствуют, в частности, способы выражения “иномирности” в народной традиции, отличающиеся от принципов описания демонических персонажей в авторской литературе. Поэтому декларацию Гоголя о “колоссальном создании простонародного выражения” следует считать блестяще удавшейся литературной мистификацией, длящейся вот уже полтора века.

#### Литература

- Аарне, Томпсон - *Aarne A., Thompson S.* The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Helsinki, 1961.
- Абаев 1958 - *Абаев В.И.* Образ Вия в повести Н.В.Гоголя // Русский фольклор. М.- Л., 1958. Т.3.
- А.К., Ю.Ф. - *А.К., Ю.Ф.* “Страшная месь” Гоголя и повесть Тика “Пьетро Аноне” // Русская Старина 1902. № 1-3.
- Афанасьев - *Афанасьев А.Н.* Русские народные сказки. М., 1957. Т. 1-3.
- Афанасьев I - *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. I.
- Вагилевич 1843 - *Вагилевич И.* Венок русинам на обжинки // Biblioteka narodowego zakładu Ossolińskich. 1843. Т. VI.
- Гнатюк 1912 - *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів. 1912. Т.34.
- Гоголь 1959 - *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений в шести томах. М., 1959. Т. 2.
- Гринченко I-II - *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов 1895, 1897. Вып. 1-2.
- Жебровский 1851 - *Жебровский Т.* Идол Святослава // Отечественные записки. 1851. № 7.
- Жуковский I - Зарубежная поэзия в переводах В.А.Жуковского. М., 1985. Т. I.
- Зайцева 1975 - *Зайцева Н.И.* Мифологическая лексика в чешском и словацком языках. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Минск, 1975.
- Зеленин - *Зеленин Д.К.* Народные сказки Вятской губернии. СПб., 1915.
- Зеленин I - *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива имп. Русского Географического Общества. Пг., 1914. Т. I.
- Иванов 1973 - *Иванов Вяч. Вс.* Категория “видимого” и “невидимого” в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому “Вию” // Structure of Texts and Semiotics Culture. Hague-Paris, 1973.
- Колчин 1899 - *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губ. // Этнографическое обозрение. 1899. № 3.
- Кузмичевский 1887 - *Кузмичевский П.* Шелудивый Буняка в украинских народных сказаниях // Киевская Старина. 1887. № 8, 10.

- Кулиш 1861 - *Кулиш П.А.* Об этнографических неточностях в повести Гоголя // *Основа.* 1861. Т. 1.
- Лотман 1980 - *Лотман Ю.М.* Роман А.С.Пушкина “Евгений Онегин”. Комментарий. Л., 1980.
- Мендельсон 1897 - *Мендельсон Н.М.* К поверьям о св. Касьяне // *Этнографическое обозрение.* 1897. № 1.
- Милорадович 1896 - *Милорадович В.* К вопросу об источниках “Вия” // *Киевская Старина.* 1896. Кн. IX.
- Мифологический 1991 - *Мифологический словарь.* М., 1991.
- Петров 1937 - *Петров В.П.* Комментарий // *Полное собрание сочинений Н.В.Гоголя.* М., 1937. Т. 2.
- ПСС 1957 - *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений в 12 томах. М., 1957. Т.2.
- Р.Л.Н. 1891 - *Р.Л.Н.* К рассказам о шелудивом Буняке // *Киевская Старина* 1891. № 7-9.
- Романов 1887 - *Романов Е.Р.* Белорусский Сборник. Витебск, 1887. Т.3.
- Сумцов 1892 - *Сумцов Н.Ф.* Параллели к повести Н.В.Гоголя “Вий” // *Киевская Старина.* 1892. Т.3.
- Трубачев 1965 - *Трубачев О.Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // *Этимология-1965.* М., 1966.
- Шевырев 1835 - *Шевырев С.П.* О зависимости Гоголя от немецких романтиков Тика и Гофмана // *Московский наблюдатель.* 1835. Т.1.
- Moszyński II, 2 - *Moszyński K.* *Kultura ludowa Słowian.* Warszawa, 1968. Т.II. Cz. 2.

## **Zur Frage einer Mystifikation oder Gogols Vj im Lichte der ukrainischen Mythologie**

*Elena E. Levkieskaja*

Die Figur mit einer Reihe von Merkmalen, die Gogols Vj zugeschrieben werden, ist weder im ukrainischen noch im allgemeinslawischen mythologischen System nie entdeckt worden. Mehrere Motive einschließlich dieser Figur, sind aber für verschiedene mythische Wesen der slawischen (und auch der ukrainischen) Volksüberlieferungen typisch. Man kann begründeterweise vermuten, daß die Figur von Vj nicht von der Volkseinbildungskraft, sondern von der Phantasie des Autors geschaffen worden ist, welcher seinen Haupthelden aus mehreren in der slawischen Tradition wirklich existierenden Motiven nach den Regeln der romantischen Ästhetik zusammengebaut hat. Davon spricht auch die Art, die Zugehörigkeit zu der "anderen Welt" zu beschreiben, die in der Volkstradition anders als in der Literatur ist.

